

Entretien

La mémoire des vaincus

mercredi 20 avril 2011, par [MANGEOT Philippe](#), [TRAVERSO Enzo](#), [ZILBERFARB Sacha](#) (Date de rédaction antérieure : 1er septembre 2002).

Depuis la publication en 1990 de son premier livre écrit en français [1], le travail d'Enzo Traverso témoigne d'une série de fidélités. À ses objets, d'abord : ses recherches déclinent toutes peu ou prou la même histoire, celles des juifs et de l'antisémitisme moderne - du nazisme et de la Shoah, mais aussi des liens complexes entre marxisme et judaïsme. Fidélité à des figures, ensuite : c'est une histoire habitée par des intellectuels qui ont eux-mêmes vécu, fui, pensé les catastrophes du dernier siècle. Fidélité à l'événement Auschwitz, inscrit au cœur de ses travaux : l'historien le suit, traque ses constructions dans le temps, ses usages et ses transformations - souterraines ou affichées - au fil des combats, des débats, des renoncements, des revirements collectifs. Enfin, et pour tout dire, fidélité à un lieu impossible : l'histoire qui se raconte, dans ses écrits, c'est aussi celle d'une position paradoxale de l'intellectuel, entre immersion et retrait, injonction politique et clarté scientifique, la tentation du combat et celle du bilan.

À lire - et à entendre - Enzo Traverso, on est frappé par une série de tensions qui travaillent en douceur, comme une discrète mise à jour des risques qu'il y a à écrire l'histoire. C'est une histoire hantée par son point aveugle et ce qui s'y dérobe : le silence et la mémoire. Ce qui la traverse, on le sent, c'est l'expérience-limite : les derniers moments d'un insurgé de Varsovie, le silence du colonisé qui quitte la scène de l'histoire, le rêve d'un déporté dans l'usine de mort. Mais par un effet de contrepied, cette histoire ne se donne quasiment jamais comme événementielle : elle travaille dans la synthèse, opte pour le plan large. Elle construit des réseaux.

D'une tension à l'autre : comment redonner une parole aux effacés de l'Histoire, quand on s'attache avant tout aux catégorisations historiques, aux grilles de lecture, et qu'on ne laisse quasiment aucune ligne pour le témoignage ? Comment inscrire les luttes dans l'histoire des vaincus, tisser des fils de mémoire, sans déroger aux exigences de la prudence scientifique ? Comment parler de choses qui fâchent - la démission d'un certain militantisme, les différents usages politiques de la Shoah aujourd'hui, etc. - sans se départir de la mesure et du souci d'exactitude ?

Disons que la pondération, chez Enzo Traverso, a tout l'air d'être une ruse de l'historien, une manière de ne pas être dupe du lieu d'où il parle : elle dit à sa manière la dette de l'histoire envers les disparus. La meilleure façon d'écrire pour les vaincus, c'est aussi, peut-être, de faire l'histoire des vainqueurs, dresser la généalogie de notre présent.

Philippe Mangeot & Sacha Zilberfarb - Vos travaux témoignent d'un intérêt systématique pour une génération d'intellectuels juifs allemands de l'entre-deux-guerres, qui ont connu l'exil et forment, au-delà de leur singularité, une communauté de pensée à laquelle vous ne manquez jamais de vous référer. Pardonnez notre indiscretion : peut-on faire l'hypothèse d'une mise en miroir d'Enzo Traverso et de ces auteurs ?

Enzo Traverso - D'un point de vue biographique, non : je ne suis ni juif ni exilé, et l'allemand n'est pas ma langue maternelle. Dans un bel essai, Edward Saïd a établi une distinction entre l'expatrié et l'exilé [2]. J'entre dans la première catégorie. Adorno, dans *Minima Moralia*, définit l'exil comme une

« vie mutilée. Or je n'ai connu de l'exil que l'aspect positif : celui de la découverte, de l'exploration. Je n'ai pas vécu cette dimension de souffrance, de déchirure, d'acosmie, comme disait Hannah Arendt [3]. C'est donc avec un regard beaucoup plus historique et une empathie dans la distance, plutôt qu'une identification émotionnelle immédiate, que j'ai lu Adorno, Benjamin, Kracauer, Roth ou Arendt. Je tiens à le préciser car j'ai des amis italiens de ma génération qui vivent à Paris en exil. Certes, leur situation n'est pas aussi tragique que celle des juifs et des antifascistes qui fuyaient l'Allemagne hitlérienne, mais sans aucun doute leur perception de la France diffère de la mienne.

Ce que j'ai découvert chez les intellectuels judéo-allemands des années 1930, c'est ce que j'appelle le « *privilège épistémologique de l'exil* » : les exilés, en tant que marginaux et étrangers, peuvent échapper à toute une série de contraintes - psychologiques, institutionnelles, politiques, culturelles - qui découlent d'un contexte national dans lequel ils sont insérés sans y appartenir. Cette qualité de regard un peu décalé peut être parfois un avantage : il permet de voir ce que d'autres ne voient pas. Ce « privilège » avait déjà été théorisé par Georg Simmel, au début du siècle, lorsqu'il définissait l'« étranger », par opposition au simple voyageur, comme « l'hôte qui reste » : une figure de l'altérité qui n'arrête pas de confronter deux cultures, la sienne et celle du pays d'accueil. Par le regard à la fois interne et externe qu'il porte sur la société, l'étranger est mieux placé pour avoir une vision critique, anticonformiste, qui échappe aux conventions et aux idées reçues. Évidemment, cela ne veut pas dire que tous les exilés soient, par définition, lucides. Mais l'exil crée la condition de ce regard autre qui peut être particulièrement pénétrant. Lors de la Deuxième Guerre mondiale, ce sont surtout les exilés qui ont vu et pensé Auschwitz. En même temps - cela va de soi - l'exil peut aussi favoriser l'incompréhension d'autres aspects de la réalité et même devenir une source d'aveuglement. Il y a évidemment les deux aspects... Si on décèle dans mes travaux quelque chose de cette « étrangeté », je l'assume...

Du premier de vos livres - *Les Marxistes et la question juive* [4] - au plus récent - *La violence nazie* [5] -, la figure de Walter Benjamin constitue pour vous une pierre de touche politique, éthique et méthodologique. Peut-on « être benjaminien » ?

Je ne sais pas très bien ce que veut dire « être benjaminien ». On n'est pas benjaminien comme on pouvait autrefois être marxiste ou comme certains se disent bourdieusiens, au sens où l'on trouverait dans son œuvre une grille de lecture du monde. Il n'y a pas une « méthode » benjaminienne, mais une sensibilité, une Stimmung, un style de pensée. Benjamin participe de ce qu'on pourrait définir - je reformule ici une idée née au Brésil et introduite en France par Michael Löwy et Daniel Bensaïd [6] - comme un « marxisme mélancolique ». Benjamin était marxiste à sa manière, la plus hétérodoxe, la plus hérétique qui soit. Il n'a pas cherché chez Marx une armure théorique, même s'il s'inspire de certains de ses concepts - la réification, la marchandise, la révolution, etc. Mais à partir d'un moment de sa vie - paradoxalement, non pas à Munich, en 1919, lors de la république des conseils, mais à Capri, en 1924, grâce à sa lecture de Lukács et à sa rencontre avec Asja Lacis - il n'a plus arrêté de se confronter à la pensée de Marx comme à une tradition critique et subversive et, surtout, en bouleversant complètement les canons marxistes de son époque : il ne voit pas la révolution comme une « locomotive de l'histoire » qui conduit l'humanité vers le « Progrès », mais comme le « frein d'alarme » qui arrête la course aveugle de la civilisation - dont le fascisme est un des visages - vers la catastrophe. Ce qu'introduit Benjamin dans cette tradition, c'est une mélancolie qui tient au sentiment permanent du poids des défaites accumulées au cours de l'histoire et qui n'oublie jamais les vaincus. Cette approche a connu des prolongements après la guerre chez des intellectuels qui ont entretenu une relation plus ou moins consciente de complicité avec sa pensée. Je fais allusion à Edward P. Thompson, le grand historien des classes subalternes, et à Carlo Ginzburg, qui, dans *Le Fromage et les vers*, donne une visibilité à ceux qui ont été effacés de l'Histoire [7]. Ou à une certaine pensée radicale latino-américaine, d'Eduardo Galeano à Adolfo Gilly, qui a restitué l'esprit des paysans zapatistes dans la Révolution

mexicaine [8]. Selon Benjamin, les vaincus nous laissent un legs, et nos luttes sont porteuses d'une « promesse de rédemption ». C'est en ce sens qu'on peut se dire « benjaminien ».

Dans un article récent consacré aux rapports entre mémoire et écriture de l'histoire, vous écrivez que la mémoire des vaincus a été éclipsée au profit de celle des victimes [9]. C'est, selon vous, ce qui caractériserait l'époque...

Les victimes font l'objet de compassion, mais ne sont généralement pas perçues comme des sujets de l'histoire. Essentiellement passives, elles jouent un rôle d'écran sur lequel nous projetons notre « humanitarisme ». Alors que les vaincus ont tenté de prendre en main leur destin, même s'ils ont perdu la bataille. Cette distinction est fondamentale pour essayer de déchiffrer le passé, mais les frontières entre ces deux groupes ne sont jamais étanches. Quand on travaille, comme je l'ai fait, sur les génocides, cela apparaît évident. Un enfant gazé à Auschwitz est une victime, alors qu'un insurgé du ghetto de Varsovie est un vaincu, mais les deux participent de la même histoire, puisque le nazisme leur nie, en tant que juifs, le droit de vivre. C'est pour cela que dans toutes les langues, on parle des « victimes » et pas des « vaincus » d'un génocide. Si l'on reprend la définition de la Shoah donnée par George Steiner, on peut qualifier les génocides de « crimes ontologiques » dans lesquels la cible n'est pas exterminée à cause de ses actes mais de son existence. Notre paysage politique, culturel et mental, qui s'est constitué dans le « siècle des génocides », est dominé par la découverte massive des victimes. Aujourd'hui, le regard est porté presque exclusivement sur elles ; depuis une vingtaine d'années, les vaincus ont été oubliés. Et beaucoup de problèmes viennent de là. En France, la rhétorique antifasciste des années 1950, qui ne laissait pas de place pour la mémoire juive, a été remplacée par une « religion civile » de la Shoah qui tend à ignorer le souvenir de la déportation politique, voire, dans le pire des cas, à la criminaliser comme une facette du totalitarisme communiste. En Argentine et au Chili, les crimes des dictatures militaires sont qualifiés de « génocides » et les disparus sont commémorés comme victimes de régimes bafouant les droits de l'Homme. C'est occulter complètement le fait que les disparus sont d'abord des vaincus, car ils étaient tous des militants politiques.

Peut-on analyser ce « privilège » des victimes sur les vaincus à la lumière des usages politiques de la mémoire : on commémore les victimes ; mais peut-on commémorer les vaincus ? N'appellent-ils pas autre chose ?

La mémoire des vaincus se dérobe souvent à une politique institutionnelle du deuil. L'obsession actuelle de la mémoire se traduit dans une politique de commémoration séparée de toute réflexion critique sur le présent. On n'a jamais tant commémoré la Shoah, mais on se garde bien de la penser dans le présent. Dans ces conditions, dire que, si on tire des leçons de la Shoah, on ne peut pas accepter la politique israélienne dans les territoires palestiniens - non pas parce que les deux seraient analogues, mais parce qu'il est inadmissible qu'un État juif utilise la mémoire du génocide pour justifier sa politique d'oppression contre un autre peuple -, c'est proférer un blasphème qui risque parfois de trouver son épilogue dans une salle de tribunal (comme a pu récemment le constater un journaliste de France-Inter).

Pourtant, à l'époque où la Shoah était absente des célébrations officielles, il y avait du génocide juif une mémoire souterraine, dotée d'une autre connotation politique. Pour beaucoup de militants actifs contre la guerre d'Algérie, l'occupation allemande et la déportation étaient une référence qui agissait comme un devoir moral. Bien sûr, il pouvait y avoir des exagérations - la politique française en Algérie n'était évidemment pas un génocide, ni la politique américaine au Vietnam. Mais il y avait là une démarche beaucoup plus féconde que celle d'une mémoire anesthésiée, institutionnalisée, et coupée du présent : celle qui domine aujourd'hui dans plusieurs pays et qui affecte profondément les modes de pensée de la gauche, voire de l'extrême-gauche.

À quoi pensez-vous ?

À certaines revues allemandes - le mensuel *Konkret* ou l'hebdomadaire *Jungle World* -, qui ont joué un rôle important dans la culture de la gauche radicale. Aujourd'hui, on parle à leur propos de « Sharon Linke », parce qu'elles soutiennent de facto la politique du gouvernement israélien. Pendant des décennies, cette gauche a ignoré Auschwitz et même adopté des positions plus qu'ambiguës : dans les années 1960, *Konkret* a soutenu le terrorisme palestinien quand l'OLP détournait les avions et sélectionnait les Israéliens parmi les passagers... Il y avait un anti-impérialisme qui s'inscrivait dans une certaine tradition nationaliste et un anti-américanisme qui révélait - c'était parfois visible dans les slogans, les affiches - les traces d'un préjugé antisémite toujours présent. Or, depuis le milieu des années 1980, cette gauche s'est engagée dans un travail de deuil et de réflexion critique sur le passé : Auschwitz est devenu un élément constitutif de l'identité allemande. C'est un acquis gigantesque, qui a profondément modifié le visage de l'Allemagne et de l'Europe, mais qui s'accompagne de certains effets pervers. On en est venu à refuser par principe de critiquer la politique de l'État d'Israël. Les juifs restent figés dans leur rôle de victimes et les Allemands doivent se montrer comme leurs défenseurs les plus zélés.

Dans sa définition de l'antisémitisme, Adorno parlait de la « ticket mentality » : « le Juif » est considéré comme une essence abstraite [10]. Pour cette gauche allemande, il reste toujours une figure projective : il n'existe pas en tant que sujet, c'est un écran sur lequel on projette une problématique identitaire. Comme l'antisémitisme d'hier, dont il renverse les postulats, le philo-sémitisme d'aujourd'hui demeure un « code culturel » de la société allemande.

Dans le n° 20 de *Vacarme*, Michel Feher proposait l'hypothèse suivante : la gauche française serait aujourd'hui divisée par une rivalité entre deux « visions du mal secrété par la modernité » - celle qui privilégie le racisme colonial et celle qui privilégie le racisme génocidaire. À la lumière de cette concurrence, il observe une répartition des engagements face au conflit israélo-palestinien, mais aussi face aux guerres dans le Golfe, en ex-Yougoslavie, au Rwanda ou en Tchétchénie) : aux uns, la condamnation de « l'interventionnisme néo-colonial », aux autres, la dénonciation de la « démission occidentale, comme à Munich ». Qu'en pensez-vous ?

C'est une lecture légitime d'un clivage qui existe effectivement aujourd'hui en France. Mais je ne mets pas sur le même plan ces deux attitudes. En effet, la gauche radicale française, qui a toujours été anti-colonialiste et anti-impérialiste, a été trop silencieuse à l'égard de la Tchétchénie ; et il n'y a pas eu, au sujet du Rwanda, la mobilisation qu'on aurait pu attendre s'agissant d'un génocide qui a eu lieu pratiquement sous nos yeux. Mais ce constat ne nous autorise pas à verser dans l'attitude symétrique, le refus de combattre le colonialisme et l'impérialisme. Ce clivage dont vous parlez a aussi une histoire : avec la découverte des droits de l'homme et des génocides du XX^e siècle, beaucoup d'intellectuels de gauche, au sens large du terme, ont été amenés à abandonner toute critique de l'ordre établi. Ils sont passés avec la plus grande désinvolture du culte de Mao aux appels contre le « totalitarisme » sandiniste au Nicaragua. Ils en viennent aujourd'hui, pour imposer le respect des droits de l'homme, à défendre les guerres occidentales dans le Golfe, dans l'ex-Yougoslavie et en Afghanistan. Ceux qui ne partagent pas cette orientation sont taxés, dans le meilleur des cas, d'« anti-américanisme primaire », dans le pire de complicité avec le fondamentalisme islamique, voire d'antisémitisme. Le dépassement de ce clivage est donc un enjeu politique, mais la solution du problème ne réside certes pas dans un « humanitarisme » identifié avec une politique impériale et avec la défense de l'ordre mondial actuel.

Si nous vous posions cette question, c'est parce qu'elle résonne avec la façon dont vous articulez, dans votre travail sur la violence nazie, ces deux herméneutiques : le nazisme réalisant, selon vous, la fusion entre deux figures paradigmatiques - le juif comme

« autre » du monde occidental et le « sous-homme » comme « autre » du monde colonisé.

Au cœur du nazisme, il y a un enchevêtrement singulier entre l'antisémitisme - qui vise les juifs comme incarnation de l'altérité au sein de l'Europe - et le colonialisme, tout aussi constitutif de la culture occidentale mais projeté contre un ennemi extérieur. Le génocide des juifs a été perpétré lors d'une guerre de conquête et d'extermination non plus menée en Afrique ou en Asie, mais au cœur de l'Europe, et avec des moyens différents de ceux qui avaient été employés lors des guerres coloniales. Pour les nazis, l'« espace vital », c'était l'Europe slave ; or ce monde slave, qu'ils voyaient peuplé par une « sous-humanité » comparable à celle des pays coloniaux, était dominé par un État communiste créé par les juifs ; les intellectuels juifs étaient pour eux le cerveau d'une masse d'Untermenschen slaves. Il s'agissait donc à la fois d'une guerre de colonisation de l'Est européen vécue comme une guerre « régénératrice », de destruction du communisme et d'extermination des juifs. Dans ce cas, la jonction entre antisémitisme, anticommunisme et racisme colonial me paraît évidente. En ce sens, le nazisme est « unique », mais il a des ancêtres et ses composantes idéologiques et culturelles, ses catégories politiques, ses dispositions mentales appartiennent à l'ensemble de l'histoire européenne. L'idée d'« espace vital » et d'une extermination des « races inférieures » nécessaire à l'avancée de la civilisation étaient des lieux communs de l'Europe bourgeoise, libérale et impériale du XIX^e siècle.

Votre dernier ouvrage propose une « généalogie européenne » de la violence nazie. La méthode que vous y employez rappelle celle que vous avez décrite, dans votre livre sur Kracauer, à propos de *De Caligari à Hitler*. Une histoire psychologique du cinéma allemand : « partir du nazisme pour comprendre la succession d'événements et de transformations sociales inaperçues qui l'avaient engendré » [11].

C'est peut-être le seul ouvrage vraiment connu de Kracauer. Il a été écrit à la fin de la guerre et publié en 1947 dans un contexte culturel et politique bien précis. Mais il comporte une indication méthodologique qui dépasse largement la question des reflets du nazisme dans le cinéma allemand, et qui anticipe le « paradigme indiciaire » de Carlo Ginzburg [12]. Le crime a eu lieu ; l'historien doit, comme un détective, rechercher les indices qui pourraient lui révéler les mobiles du meurtrier, ses complicités, ses méthodes d'action et ses dispositions mentales. L'enquête de Kracauer ne vise pas à démasquer l'assassin - il est déjà connu - mais à retracer son parcours. J'ai essayé d'appliquer à la violence nazie ce type d'enquête rétrospective. Il fallait pour cela prendre une précaution fondamentale : éviter tout regard téléologique. Ce souci n'est pas sans rapport avec le travail d'Hannah Arendt. Dans *Les Origines du totalitarisme* [13], elle propose une généalogie, même si elle n'emploie pas ce terme. On ne peut pas expliquer l'événement singulier d'Auschwitz sans reconstituer ses prémisses historiques, qui sont multiples et tiennent à une dynamique complexe ; l'événement, cependant, n'est pas inclus dans ses conditions. En d'autres termes, l'aboutissement génocidaire du nazisme révèle ses prémisses, mais il n'y est pas réductible. Quelles sont ces prémisses ? Sur le plan culturel et idéologique, l'antisémitisme, le racisme et l'eugénisme ; sur le plan politique, le colonialisme et la contre-révolution ; sur le plan matériel, la prison, la sérialisation des pratiques de mise à mort depuis l'invention de la guillotine, la rationalité administrative, technique et industrielle qui sera mise en œuvre dans les camps d'extermination ; sur le plan anthropologique, l'accoutumance au massacre durant la Première Guerre mondiale... Or c'est la synthèse entre ces éléments qui crée quelque chose de qualitativement nouveau, qui fait la singularité de l'événement. Il y a bien une généalogie de l'événement, mais ce dernier n'en reste pas moins une rupture.

En filigrane de cette réflexion sur Auschwitz, il semble qu'il y ait chez vous une notion de l'événement, distincte à la fois de la théorie braudélienne qui conçoit l'événement comme « agitation de surface » et de la déshistoricisation de l'événement au nom de sa singularité.

L'événement, chez vous, c'est à la fois ce qui excède ses conditions, et qui les rend visibles, à la manière d'une origine a posteriori...

Cela me semble être en effet une bonne définition. Mais j'ajouterai une autre dimension.

L'événement établit un clivage, marque un paysage mental et fixe de nouveaux repères. Il peut s'imposer immédiatement comme tel au monde entier - c'est le cas du 11 septembre. Mais ce n'est pas toujours le cas. Prenez Hiroshima : la presse de 1945 n'y voit qu'un moment de la guerre. Il n'y a pas immédiatement la prise de conscience d'une réalité complètement nouvelle. J'ai essayé de montrer, dans *L'Histoire déchirée* [14], que Gunther Anders en avait eu l'intuition, mais sa réflexion était alors très isolée ; rares étaient ceux qui la partageaient à l'époque - MacDonald aux États-Unis, Camus en France. Hiroshima ne devient un événement qu'a posteriori.

Il en va de même d'Auschwitz, qui ne s'érige en rupture historique que beaucoup plus tard, avec un effet télescopique : la reconnaissance et la portée de cet événement grandissent à mesure qu'il s'éloigne dans le temps. C'est devenu le signe d'une époque. En 1945, Auschwitz était presque imperceptible : la barbarie nazie, c'était Buchenwald, la déportation politique. C'est qu'il y avait des gens qui revenaient de Dachau et Buchenwald, alors que très peu revenaient d'Auschwitz, et personne de Treblinka ou de Majdanek.

En ce sens, la réflexion sur l'événement en histoire est indissociable d'une réflexion sur les liens entre histoire et mémoire. Penser que l'histoire se fait seulement avec les documents et les archives est une illusion positiviste. Mais c'en est une autre de considérer que la mémoire est littérale, pure, non contaminée, et ne peut pas évoluer. La mémoire se transforme avec le temps. Elle s'inscrit dans un espace public dans lequel il y a des représentations, des discours dominants sur le passé : les témoins participent d'un contexte qui les amène à modifier leur point de vue. Cette interaction entre histoire et mémoire est constante, pour la simple raison que les deux s'imbriquent dans ce que Habermas a défini, par une brillante formule, comme « l'usage public de l'histoire ». La mémoire d'Auschwitz a longtemps été intériorisée par des témoins que personne n'écoutait. Depuis une vingtaine d'années, elle s'exprime dans l'espace public. En d'autres termes, l'événement est à la fois un fait - son socle matériel - et une frontière au sein de notre paysage mental, un repère collectif fondé sur un récit partagé. Il faut souligner cet aspect essentiel : c'est notre perception qui crée l'événement et sa singularité ne peut qu'être relative. Il est évident que Auschwitz n'occupe pas la même place dans la conscience historique d'un Chinois et d'un Français (ou d'un Allemand).

Vous parlez souvent des périodes historiques que vous envisagez comme des « laboratoires ». Pouvez-vous expliciter cette notion ?

Reinhart Koselleck définit l'histoire comme un « champ d'expériences ». C'est en ce sens que j'aborde un contexte ou une période donnés comme des « laboratoires » : des champs conflictuels, ouverts à de multiples tendances qui s'articulent et produisent des réalités nouvelles. Dans mes livres sur le nazisme et sur le totalitarisme [15], je parle ainsi de la Première Guerre mondiale comme d'un laboratoire, où s'expérimentent la mort sérialisée et la mort anonyme de masse, phénomènes inconnus auparavant. Mais c'est aussi un moment où se reformule le rapport entre l'État et la société, avec la fin de l'État libéral classique et l'apparition d'un nationalisme guerrier qui puise à des mythologies nouvelles ; les valeurs conservatrices héritées des contre-Lumières et les idéologies inégalitaires nées avec le darwinisme social entrent alors en symbiose avec la modernité technique. On peut donc parler d'un champ magnétique où se polarise une série d'éléments qui engendrent quelque chose de nouveau. De ce point de vue, la Première Guerre mondiale est un laboratoire du fascisme en Europe.

Berlin est un autre laboratoire. Au tournant du siècle, c'est là que s'exprime la déchirure allemande entre Kultur et Zivilisation, c'est là que le processus d'émancipation et d'assimilation des juifs entre

en crise et l'antisémitisme moderne prend forme. C'est là que les intellectuels juifs assimilés entrent dans un conflit générationnel avec leurs parents, qui se sentaient en dette à l'égard de l'Allemagne. Pour eux, appartenir à la culture allemande est un fait naturel et non pas une conquête ; et ils n'acceptent plus la barrière invisible d'exclusion qui les entoure. Au centre de ces contradictions, Berlin devient un laboratoire de l'avant-garde artistique, littéraire, scientifique et politique [16]. C'est d'ailleurs à Berlin qu'a lieu la rencontre entre cette génération intellectuelle et le marxisme, conçu comme un dépassement de la judéité et de la germanité dans une perspective cosmopolite et supranationale.

Vous complétez le concept de « laboratoire » par celui de « paradigme ». Peut-on considérer qu'il y a, dans votre recours à ces notions, un parti pris historiographique par lequel vous vous opposeriez au vieil épouvantail de la causalité en histoire ?

La notion de paradigme a été, si je ne m'abuse, introduite dans les sciences humaines par le livre de Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* [17]. Mais j'ai probablement commencé à l'employer après avoir lu l'essai de Carlo Ginzburg sur « le paradigme indiciaire ». Un paradigme c'est un modèle épistémologique. C'est de ce point de vue qu'Auschwitz peut être défini comme un paradigme de la modernité. Évidemment, présenter Auschwitz de cette manière signifie dépasser une approche de type purement historiographique. Il me semble qu'Auschwitz éclaire les potentialités destructrices de plusieurs éléments constitutifs de la modernité occidentale. Le processus de civilisation, d'après la définition de Max Weber, c'est la rationalisation du monde. C'est d'abord le monopole étatique de la violence ; or Auschwitz suppose la violence organisée d'un État. C'est ensuite la rationalité productive et administrative ; Auschwitz implique cette rationalité : un système de mise à mort de type industriel, qui fonctionne comme une usine productrice de cadavres, avec son administration, sa division du travail (les économistes parleraient ici d'un paradigme tayloriste, qui correspond parfaitement à la notion de solidarité organique de Durkheim). Cette rationalité administrative engendre la déresponsabilisation éthique des acteurs sociaux : chacun exécute sa tâche sans se poser la question de la finalité du travail accompli. Norbert Elias puise aussi chez Freud quand il définit le processus de civilisation par l'autocontrôle des pulsions ; or, Auschwitz n'a pas besoin d'assassins fanatisés ; il y en a - et ils sont nombreux - mais ils ne suffisent pas à expliquer son fonctionnement. Il faut un réseau de complicités beaucoup plus étendu et dilué. Hilberg donne l'exemple classique des convois : les responsables des gares ne se demandent pas si les trains transportent des marchandises, des soldats, des civils, ou des juifs déportés. Dans Auschwitz, on retrouve aussi la notion de réification chère à Marx, à Lukács et à l'École de Francfort dans leur réflexion sur le capitalisme : Auschwitz, c'est la mort réifiée.

Dire qu'Auschwitz est un modèle épistémologique conduit à poser la question de son rapport à la modernité. Évidemment, cela ne veut pas dire que le génocide soit le débouché automatique de la modernité. Il n'y a aucune causalité mécanique dans ce paradigme. Mais il révèle un lien organique : Auschwitz est l'expression, sous une forme pathologique, des potentialités destructrices de la modernité occidentale. Je m'oppose en cela à l'analyse d'un philosophe comme Habermas ou d'un historien comme François Furet, qui croient déceler dans le nazisme un rapport antithétique à l'Occident.

Un autre paradigme semble définir votre approche : celui du judaïsme.

Je ne sais pas si on peut considérer le judaïsme comme un paradigme, au même titre qu'Auschwitz, selon la définition que j'en ai donnée. Ce qui me paraît évident, c'est que l'histoire juive est un observatoire extraordinaire de l'histoire du monde. Étudier l'histoire juive comme quelque chose d'isolé est l'illusion d'une certaine historiographie judéocentrique, qui peut être intéressante à certains égards, mais qui a des limites fondamentales. On peut considérer l'histoire juive comme un paradigme de la modernité. C'est un outil formidable pour explorer ou déconstruire les concepts de

nation, de culture, de langue, d'identité, d'assimilation, de pluralisme, de métissage, d'altérité, de mimétisme, d'universalisme, etc. C'est un angle d'attaque très intéressant pour étudier la tension entre tradition et modernité, pour interpréter la culture allemande, la culture française ou les transferts qui s'opèrent entre les deux, pour comprendre le nazisme et aussi, comme j'ai essayé de faire dans mon premier livre, le marxisme (y compris dans certaines de ses impasses).

Mais le paradigme juif ne sert-il pas aussi chez vous de paradigme critique au sein de la discipline historique : l'introduction, dans l'historiographie, d'une autre dimension du temps ?

Gershom Scholem a montré la présence, dans la tradition juive, d'une « discordance des temps », c'est-à-dire le clivage entre un temps messianique et un temps séculier. Je parlerais, quant à moi, d'une temporalité qualitative de la mémoire et d'une temporalité quantitative, linéaire, chronologique du monde séculier, deux dimensions qui peuvent interagir [18]. Ernst Bloch parlait à ce propos de « désynchronisation » (Ungleichzeitigkeit). Je voudrais expliquer cette idée en donnant un exemple qui a trait au conflit israélo-palestinien. Les « nouveaux historiens israéliens » reconnaissent aujourd'hui que, pour Israël, la guerre de 1948 a été pour ainsi dire double : d'un côté, une guerre d'autodéfense dans laquelle l'État qui venait de naître luttait pour sa survie ; d'un autre côté, une guerre d'épuration ethnique qui s'est soldée par l'expulsion de plusieurs centaines de milliers de Palestiniens. Cette reconnaissance a soulevé une interrogation majeure sur la légitimité de la politique d'Israël. Or, cela n'est évidemment pas une découverte pour les Palestiniens, qui se sont toujours considérés comme les victimes d'une expulsion et qui portent la mémoire de cette catastrophe, la Naqba. Il y a là une jonction entre deux temporalités, celle de l'histoire et celle de la mémoire, celle de la guerre et celle de la catastrophe. De ce point de vue, le vécu des Palestiniens dans les territoires occupés correspond exactement au modèle que propose Benjamin dans ses « Thèses » sur la catastrophe comme quelque chose de permanent. La jonction entre ces deux statuts de temporalité - l'historiographie israélienne et la mémoire palestinienne (à laquelle s'ajoute une historiographie palestinienne dans la diaspora) - serait très féconde. Pour l'instant elle n'a qu'une portée symbolique, mais elle peut devenir essentielle pour une compréhension réciproque, pour une réparation et une coexistence future entre Israéliens et Palestiniens.

Peut-on penser, à partir du « paradigme juif », les histoires et les politiques d'autres minorités, confrontées à la nécessité d'une articulation - parfois problématique - entre des revendications de type « universalistes » et la nécessité de faire reconnaître une singularité ?

Cette interrogation est au centre d'un livre très intéressant : *Aussenseiter* (Les marginaux) de Hans Mayer, qui est une étude comparative de l'altérité juive, homosexuelle et féminine dans la littérature, et aussi une critique de l'universalisme de l'*Aufklärung* [19]. Le marxisme a été, au XIX^e et au XX^e siècle, la tentative la plus significative de penser un projet d'émancipation en termes universels dans la tradition des Lumières. Or, je crois avoir montré que l'incapacité du marxisme à se confronter à la « question juive » est révélatrice d'une autre incapacité : celle de se confronter plus généralement au problème des « oppressions spécifiques ». En même temps, beaucoup de minorités se sont appropriées le marxisme pour penser leur oppression et leur libération. Il y a eu un marxisme arménien, un « marxisme noir » et un féminisme marxiste qui présentent des affinités avec ce que j'ai appelé le « judéo-marxisme ». Il y a là une dialectique assez paradoxale.

Dans cette perspective, les nouveautés de ces dernières années sont considérables car les minorités ont acquis une visibilité nouvelle. Aujourd'hui, le mouvement anti-mondialisation - ou plutôt pour une autre mondialisation - suscite une convergence de forces qui ont chacune leur autonomie. C'est la dimension de multitude qui en fait la richesse, et je crois que toutes ses composantes ont conscience de cette pluralité des acteurs, des forces, des revendications. Il faut chercher une

convergence sans hégémonies ni synthèses artificielles, qui se feraient au détriment de l'autonomie de chacun. Aujourd'hui, l'expérience historique qui peut nous servir de modèle, ce n'est pas la Troisième Internationale, mais la Première : comment fédérer les zapatistes mexicains, les paysans sans terre du Brésil, des syndicats non institutionnalisés, les différentes formations de la gauche radicale européenne, certaines composantes des mouvements féministe, écologiste, gay, etc ? Cette préoccupation existe...

On pensait autrefois que l'abolition de la propriété privée des moyens de production donnerait presque automatiquement une solution à toutes les autres formes d'oppression. Aujourd'hui nous savons qu'il s'agissait d'une illusion. Mais il ne faudrait pas tomber dans l'illusion symétrique - largement véhiculée par le postmodernisme et sa critique radicale de l'universalisme - qui consisterait à croire que nos combats n'auraient plus besoin d'une perspective commune, et surtout qu'ils pourraient faire l'économie d'une rupture avec le capitalisme, avec la réification marchande des relations sociales et humaines.

Votre travail sur les intellectuels, mais aussi votre activité d'éditeur, sont traversés par une réflexion sur l'actualité des œuvres, sur l'histoire de leurs usages et de leur lisibilité...

Le cas de Hannah Arendt me paraît emblématique à cet égard. Dans les années 1950, elle a été ignorée, parce que classée comme anti-communiste. En 1960, lors de la parution de Eichmann à Jérusalem, le Nouvel Observateur titrait : « Hannah Arendt est-elle nazie ? » Sa réception française a eu lieu avec quarante ans de retard et son œuvre a été utilisée comme une planche de salut pour une génération intellectuelle restée sans repères après son rejet du marxisme. On a ainsi procédé à une lecture sélective de sa théorie du totalitarisme qui fournissait l'habillage théorique d'une préoccupation nouvelle pour les droits de l'homme. Sa pensée a été dépouillée de sa dimension critique, notamment au sujet de l'impérialisme. Au contraire, aux États-Unis, dans les années 1960, elle a été l'un des auteurs qui ont favorisé la radicalisation politique de la jeunesse. On lisait ses écrits dans les campus parce qu'on y trouvait une critique de l'impérialisme et du totalitarisme, une théorie de la démocratie directe et une vision de la liberté comme espace conflictuel. La New Left américaine est passée par Arendt.

Où vous situez-vous dans ce débat ? Quelle est « votre » Hannah Arendt ?

Malgré toute mon admiration pour Arendt, je ne suis pas « arendtien ». Les lectures libérales (pour aller vite) de son œuvre ne sont pas tout à fait illégitimes. Elles s'appuient sur des contradictions qui traversent ses écrits. On s'est souvent interrogé sur l'évolution chez elle de la notion de mal - du « mal radical » à la « banalité du mal » - mais on a très peu questionné l'évolution de sa réflexion sur la Révolution française. Dans *Les Origines du totalitarisme*, elle saisit les racines du nazisme dans les contre-Lumières et dans une critique de la philosophie des droits de l'Homme dont Edmund Burke apparaît le précurseur. Dans son *Essai sur la révolution* [20], en revanche, elle oppose la Révolution française à la Révolution américaine : la première, avec son projet d'émancipation sociale, ne pouvait que dériver vers le totalitarisme, alors que le succès de la seconde tiendrait à son objectif purement politique : la liberté. Est-ce que la grande clairvoyance des combattants pour l'indépendance consisterait à avoir ignoré la question de l'esclavage ? C'est une Hannah Arendt dans laquelle je ne me reconnais pas. Et puis il y a une filiation d'Hannah Arendt à l'existentialisme politique, qui n'a été étudiée que sous l'angle de sa relation avec Heidegger, mais qui pour moi pose problème. Bien sûr, on ne peut pas mettre sur le même plan Arendt et Carl Schmitt, mais il y a chez elle l'idée d'une autonomie du politique, que l'on pourrait séparer du social, et une idée de liberté déconnectée de la question de l'exploitation et de l'oppression... Toutes choses qui me semblent inacceptables, car je m'obstine à penser la liberté comme indissociable de l'émancipation sociale sous ses différentes formes.

Benjamin, lui aussi, a fait l'objet d'une réception tardive...

Les usages de Benjamin sont très différents selon les contextes de sa réception. Dans les années 1950, Adorno avait publié un recueil de ses textes. Mais Benjamin - et l'École de Francfort - ne sont véritablement redécouverts en Allemagne que dans les années 1960, avec le mouvement étudiant et la radicalisation de la jeunesse - contre le gré, parfois, de l'École de Francfort elle-même. On publie alors Benjamin et Marcuse ; on réédite les textes qu'Adorno et Horkheimer voulaient parfois cacher. Le recours à cette tradition joue un rôle subversif. En France, la réception est beaucoup plus tardive et elle est essentiellement esthétique.

Vous parliez à son propos de « marxisme mélancolique ». La réception de Benjamin en France, dans les années 1980, est elle aussi mélancolique : peut-on corréliser historiquement la résurgence de l'actualité de Benjamin à un sentiment d'échec historique lié à l'affaissement des horizons révolutionnaires des années 1970 ?

Certainement. Mais je crois qu'il s'agit en France d'une mélancolie résignée, qui a tourné la page de l'engagement politique, alors que la mélancolie de Benjamin se forge dans l'urgence du combat contre le fascisme. On a tendance à ne voir en Benjamin qu'un grand critique de l'art et de la littérature et à négliger sa théorie politique ou à la considérer comme une partie périmée de son œuvre. Or je pense qu'il faut redécouvrir ces auteurs dans toute leur portée radicale. On ne peut pas tirer de Benjamin un programme politique, mais on peut faire un usage politique de ses « illuminations ».

Entretien réalisé par Philippe Mangeot & Sacha Zilberfarb

P.-S.

* Revue Vacarme n°21, automne 2002 :
<http://www.vacarme.org/article434.html>

Notes

[1] E. Traverso, Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943, PEC-La Brèche, 1990 ; rééd., Kimé, 1997.

[2] E. Said, Reflections on Exile, Granta, London, 2001. Voir aussi E. Traverso, Adorno et Benjamin : une correspondance à minuit dans le siècle, in Adorno, Benjamin, Correspondance 1928-1940, La fabrique, 2002.

[3] Th.W. Adorno, Minima moralia, Payot, 1980 ; H. Arendt, De l'humanité dans des « sombres temps », Vies politiques, Gallimard, 1974.

[4] E. Traverso, Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943, déjà cité.

[5] E. Traverso, La violence nazie. Essai de généalogie européenne, La fabrique, 2002.

[6] M. Löwy, Révolte et mélancolie, Payot, 1992 ; D. Bensaïd, Le pari mélancolique, Fayard, 1997.

- [7] E.P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Seuil, EHESS, 1988 ; C. Ginzburg, *Le fromage et les vers*, Aubier, 1993.
- [8] E. Galeano, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*, Plon, 1981 ; Adolfo Gilly, *La Révolution mexicaine 1910-1920*, Syllepse, 1995.
- [9] E. Traverso, *Le passé entre écriture et mémoire : un enjeu politique*, à paraître en espagnol, Editorial Al Margen, La Plata, 2003.
- [10] Th.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, Gallimard, 1974.
- [11] S. Kracauer, *De Caligari à Hitler. Une histoire psychologique du cinéma allemand*, Flammarion, 1987 ; E. Traverso, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, La Découverte, 1994.
- [12] C. Ginzburg, *Traces, racines d'un paradigme indiciaire, Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Flammarion, 1989.
- [13] H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto-Gallimard, 2002.
- [14] E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Editions du Cerf, 1997.
- [15] *La violence nazie*, déjà cité, et E. Traverso (éd.) , *Le totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Points-Seuil, 2001.
- [16] E. Traverso, *Les juifs et l'Allemagne. De la « symbiose judéo-allemande » à la mémoire d'Auschwitz*, La Découverte, 1992.
- [17] T. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983.
- [18] G. Scholem, *Le messianisme juif*, Calmann-Lévy, 1974.
- [19] H. Mayer, *Les marginaux*, Albin Michel, 1994.
- [20] H. Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967.