

## Enzo Traverso

Université de Picardie. Dernier livre paru :

*Le Totalitarisme*, Seuil, coll. « Essais », Paris, 2001.

### La mémoire d'Auschwitz et du communisme. Notes sur l'usage public de l'histoire<sup>1</sup>

#### **Le capitalisme libéral semble redevenu, de nos jours, l'horizon indépassable** de l'humanité

et de l'histoire; il semble voué à un avenir radieux, ainsi qu'il avait été décrit par Adam Smith à l'époque de la révolution industrielle. Cependant, à bien regarder, cette vision du présent se fonde moins sur une foi inébranlable dans le futur que sur un bilan du passé: le système social et politique libéral est défendu et justifié comme la seule réponse possible aux horreurs du xx<sup>e</sup> siècle dont Auschwitz et le goulag, le nazisme et le stalinisme, sont devenus les symboles.

Lors des moments les plus sombres de l'« âge des extrêmes », quand le Vieux Monde était secoué par une guerre destructrice qui le faisait ressembler aux représentations de l'enfer de Hieronymus Bosch et Hans Memling, quand se répandait le sentiment que l'humanité était au bord de l'abîme et que la civilisation risquait de connaître une éclipse définitive, le socialisme apparaissait, aux yeux de millions d'hommes et de femmes, comme une alternative pour laquelle il valait la peine de se battre. L'idée de socialisme avait certes sa part d'illusion, de mystification et d'aveuglement dont seule une minorité avait, de manière plus ou moins claire, pris conscience (et qu'elle avait, de manière plus ou moins courageuse, dénoncée). Elle était, cependant, fortement enracinée dans la société, dans la culture et dans les mentalités d'une large portion de l'humanité. Si les contradictions que cette idée recelait sont aujourd'hui bien visibles, et ses illusions détruites, il faut reconnaître *aussi* que son horizon d'espérance a disparu, non pas libéré mais emporté et englouti par la chute du communisme.

L'Holocauste, à son tour, est entré dans la conscience historique du monde occidental, depuis les années quatre-vingt, comme un événement central du xx<sup>e</sup> siècle. Le souvenir des camps de la mort nazis s'est ainsi soudé, après la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'Empire soviétique, avec la mémoire du « socialisme réellement existant ». Les deux sont devenus indis-

sociables, comme les icônes d'une « ère des tyrans » (la formule appartient à l'historien allemand Klaus Hildebrand<sup>2</sup>) définitivement révolue. Le travail de deuil du passé fasciste et nazi, entamé depuis quelques décennies, sous des formes différentes et à différents degrés, dans plusieurs pays européens, a alors connu une mutation. La conscience historique désormais acquise du caractère meurtrier du fascisme et du nazisme a servi de paramètre pour mesurer la dimension criminelle du communisme, rejeté en bloc – régimes, mouvements, idéologies, hérésies et utopies comprises – comme l'un des visages d'un siècle de barbarie. La notion de totalitarisme, jadis rangée sur les étagères les moins fréquentées des bibliothèques de la Guerre froide, a connu un retour spectaculaire comme la clé de lecture la plus apte, sinon la seule capable de déchiffrer les énigmes d'un âge de guerres, de dictatures, de destruction, de massacre et d'anéantissement de la liberté<sup>3</sup>.

Une fois décapité le monstre totalitaire à la face de Janus – le nazisme d'un côté, le communisme de l'autre –, l'Occident a connu une nouvelle jeunesse, on dirait presque une nouvelle virginité. Si le fascisme et le communisme sont les incarnations jumelles d'une croisade séculière contre l'Occident, ce dernier cesse d'en constituer le berceau pour en devenir la victime, le libéralisme s'éri-geant en son rédempteur. Cette thèse s'exprime sous différentes variantes, des plus vulgaires aux plus nobles. La version vulgaire est celle du philosophe du département d'État américain Francis Fukuyama, pour lequel la démocratie libérale désigne, au sens hégélien du terme, « la fin de l'histoire », en rendant ainsi impossible de concevoir un monde à la fois distinct et meilleur que le monde actuel<sup>4</sup>. La version noble a été défendue, sur la base d'une argumentation plus fine et avec des motivations plus dignes, par Jürgen Habermas. Dans son plaidoyer pour un « patriotisme constitutionnel » dressé contre le passé national-socialiste, il a souligné que ce n'est « qu'après – et à travers – Auschwitz » que l'Allemagne aurait intégré l'Occident<sup>5</sup>.

Il est frappant de constater que l'installation d'Auschwitz au cœur de la mémoire européenne coïncide avec un refoulement, aussi inquiétant que dangereux, des racines occidentales du national-socialisme. Le trait partagé par les nouvelles interprétations historiques élaborées au cours de ces quinze dernières années réside précisément dans leur tendance à expulser les crimes hitlériens de la trajectoire du monde occidental. Pour Ernst Nolte, le nazisme fut essentiellement un antibolchevisme; pour François Furet, il fut l'une des deux grandes réactions antilibérales du xx<sup>e</sup> siècle, l'autre étant bien sûr le communisme.

Ernst Nolte a analysé le génocide des Juifs comme l'aboutissement extrême d'une « guerre civile européenne » dont il date la naissance non pas en 1914, lors de l'éclatement de l'ancien ordre continental fixé à Vienne un siècle plus tôt, mais en 1917, avec la Révolution russe<sup>6</sup>. C'est la thèse bien connue qui, en

1986, avait mis le feu aux poudres chez les historiens allemands : l'interprétation d'Auschwitz comme la « copie », certes radicale et outrancière mais néanmoins *dérivée*, d'une barbarie « asiatique » originellement introduite par le bolchevisme. Comment expliquer les crimes nazis, perpétrés par un régime issu d'une nation européenne, moderne et civilisée ? La réponse, selon Nolte, se trouve dans le traumatisme provoqué en Allemagne par la révolution d'Octobre. Le bolchevisme aurait agi sur l'imaginaire allemand à la fois comme « repoussoir » (*Schreckbild*) et comme « modèle » (*Vorbild*). L'antisémitisme nazi n'est, à ses yeux, qu'une variante de l'antibolchevisme et le génocide juif rien d'autre que l'image inversée de l'« extermination de classe » pratiquée par les bolcheviks. Donc, Auschwitz expliqué par le goulag, le « précédent logique et factuel » des crimes nazis<sup>7</sup>. Cette thèse est trop connue, et ses visées apologetiques si largement dénoncées qu'il n'est pas nécessaire d'y insister.

L'anticommunisme libéral de Furet est plus conforme au *Zeitgeist* dominant. Après avoir postulé, par une équation philosophiquement et historiquement discutable, l'identité du libéralisme et de la démocratie, l'historien français a essayé de réduire le fascisme et le communisme à une parenthèse sur le chemin inéluctable de la démocratie libérale. Les deux, écrit-il, « sont des épisodes courts, encadrés par ce qu'ils ont voulu détruire. Produits par la démocratie, ils ont été mis en terre par la démocratie<sup>8</sup> ». Soulignant que « ni le fascisme ni le communisme n'ont été les signes inverses d'une destination providentielle de l'humanité<sup>9</sup> », Furet laisse entendre qu'une telle destination providentielle existe bel et bien, représentée par leur ennemi commun : le libéralisme.

Cela dit, Nolte et Furet sont bien disposés à reconnaître une tare dans l'histoire occidentale : la révolution. Après avoir assimilé le mouvement et les appareils politiques, la révolution et le régime, ses utopies et son idéologie, les soviets et la Tcheka, les historiens de ce nouvel âge de la restauration ont procédé à la criminalisation en bloc du communisme comme une idéologie et une pratique intrinsèquement totalitaires. Débarrassée de toute dimension libératrice, la mémoire du communisme a été classée dans les archives du siècle des tyrans.

La mémoire du nazisme et celle du stalinisme sont ainsi utilisées afin de défendre le *statu quo*. Surgit donc une question : n'y a-t-il pas eu, dans le passé, d'autres usages de la mémoire de l'Holocauste et de celle du communisme ? Pour répondre, il faut essayer d'en retracer les parcours sans jamais oublier leur caractère *hétérogène* et leur *désynchronisation*. Des mémoires hétérogènes : la mémoire de l'Holocauste est à la fois allemande, juive et européenne, une mémoire des persécuteurs, des victimes et de la « zone grise » entre les deux ; la mémoire du communisme est à la fois celle de la révolution et du goulag, des régimes et des mouvements, de l'antifascisme et de l'oppression bureaucratique, de l'utopie et de l'aliénation. Des mémoires dé-

synchronisées : la mémoire du génocide juif s'est constituée au cours du demi-siècle qui a suivi la fin de la guerre, tandis que celle du communisme a accompagné, pendant de longues décennies, un régime au pouvoir. Dans ce contexte, son expression publique apparaissait comme une forme de combat – ainsi furent perçus les livres de Gustav Herling, d'Alexandre Soljenitsyne et de Vassili Grossman – contre un régime qu'on ne pouvait ni cataloguer dans le passé ni mettre à distance. La mémoire des camps nazis a connu une longue période de refoulement, entre le début de la Guerre froide et la fin des années soixante-dix, avant de s'imposer au centre de l'espace public pendant les années quatre-vingt-dix. La mémoire du communisme est aujourd'hui étouffée, dix ans après la chute de l'URSS, sous le poids de l'idéologie, aussi bien en Occident qu'en Europe de l'Est.

Beaucoup plus qu'à une élaboration de la mémoire du communisme, nous assistons maintenant à sa diabolisation. En URSS, le processus d'intégration du souvenir du stalinisme dans la conscience collective qui avait été amorcé au cours des années quatre-vingt, sous Gorbatchev, lorsque se multipliaient les associations des anciens déportés et les réhabilitations des victimes du stalinisme, a été brusquement arrêté sous Eltsine. Ce difficile travail de deuil et d'appropriation d'un passé interdit a laissé la place à une réhabilitation massive de la tradition nationale russe. La *honte* liée à la prise de conscience du stalinisme a été remplacée par la *fierté* du passé national russe (auquel appartiennent aussi bien les tsars que Staline)<sup>10</sup>.

Un phénomène analogue caractérise les pays de l'ex-Empire soviétique, où l'introduction de l'économie de marché et l'émergence de nouveaux nationalismes ont complètement marginalisé le souvenir des luttes pour un « socialisme à visage humain ». Dans les pays d'Europe occidentale, en revanche, l'identification du communisme au totalitarisme a souvent abouti, comme en Allemagne et en Italie, à une remise en cause radicale de l'antifascisme. La campagne anti-communiste a atteint une telle ampleur que de nombreux observateurs l'ont interprétée comme une tentative implicite de banaliser la mémoire du génocide juif et de lui enlever la place centrale qu'elle occupe aujourd'hui dans nos représentations de l'histoire du xx<sup>e</sup> siècle.

La mémoire d'Auschwitz a connu un parcours différent. Restée souterraine et occultée pendant plusieurs décennies, elle s'est finalement imposée au centre de l'espace public. Au cours de la dernière décennie, ce travail de deuil a progressivement laissé la place à une sorte de *religion civile*, dépolitisée et « fétichisée<sup>11</sup> ». Ce processus a été étudié par l'historien américain Peter Novick, qui en a résumé ainsi les différentes étapes :

Pendant les années cinquante et la première moitié des années soixante, le judéocide a connu une éclipse presque totale dans l'espace public occidental. Le

souvenir de l'Holocauste et les exigences de la lutte contre le « totalitarisme » ne faisaient pas bon ménage. Au moment où la Guerre froide faisait de l'URSS l'ennemi totalitaire contre lequel devaient être déployées toutes les énergies du « monde libre », l'évocation du génocide juif et des crimes nazis risquait de désorienter l'opinion publique et de faire obstacle à la nouvelle alliance avec la RFA. Les Juifs américains étaient soupçonnés de sympathie, voire de complicité avec le communisme. Dans cette atmosphère étouffante de l'Amérique maccarthyste, Julius et Ethel Rosenberg furent parmi les rares à parler d'Auschwitz lors du procès qui les condamna à mort. Le temps était à la valorisation des héros et à l'exhibition de la force comme vertu nationale. Personne ne proposait alors la création de musées ou de sites mémoriels en souvenir des disparus dans les camps de la mort nazis<sup>12</sup>. La transition devait s'amorcer au cours des années soixante. D'abord avec le procès Eichmann à Jérusalem qui constitua le premier moment d'apparition publique de la mémoire du génocide, incarnée par les rescapés des camps nazis intervenus comme témoins à charge, pendant des semaines, au cours de séances interminables. Puis lors de la guerre des Six-Jours, en 1967, qui fut perçue par une large partie de la diaspora juive comme la menace d'un deuxième anéantissement, sous la forme d'une possible défaite militaire d'Israël. C'est pendant cette phase que le terme « Holocauste », jusqu'alors peu ou pas employé pour définir le judéocide, entra dans l'usage courant comme traduction de l'hébreu *Shoah* (destruction). La dernière phase de ce cheminement de la mémoire s'ouvre avec la diffusion de la série télévisée *Holocaust* (1978), qui eut un impact énorme. Le génocide juif devint un prisme incontournable de lecture du passé, il devint un objet d'investigation scientifique et d'enseignement (les *Holocaust Studies*), de commémoration publique (par la création de monuments, mémoriaux, musées) et même de réification marchande par l'industrie culturelle (Hollywood).

Auschwitz a donc connu un processus d'intégration dans la conscience historique du monde occidental et, en même temps, de *sacralisation*, jusqu'à se transformer en une sorte de *religion civile* parée de ses dogmes (son caractère absolument unique et incomparable) et incarnée par ses « saints séculiers » (les rescapés érigés en icônes vivantes)<sup>13</sup>. Le prophète de cette religion civile est Elie Wiesel, figure de la souffrance empruntée à l'imaginaire chrétien, auquel on doit la codification des nouvelles tables de la loi : « L'Holocauste transcende l'histoire. » Événement par définition incomparable, indescriptible, incompréhensible, incommunicable, l'Holocauste acquiert ainsi le statut d'un « mystère sacré ».

L'essor d'une telle mémoire fétichisée tend à dépouiller progressivement le judéocide de son caractère historique pour lui conférer une dimension mythique. Cette sacralisation de l'Holocauste est, selon Novick, une mauvaise

politique de la mémoire, car elle favorise une « *évasion* de la responsabilité morale et politique<sup>14</sup> ». Les États-Unis constituent à ses yeux une illustration exemplaire de ce phénomène. On assiste là au paradoxe de la création d'un Musée fédéral de l'Holocauste, à Washington, consacré à une tragédie consommée en Europe, alors qu'aucun musée n'existe pour rappeler deux aspects essentiels de l'histoire américaine comme le génocide des Indiens ou l'esclavage des Noirs. Cette remarque ne vise certes pas à contester la valeur, la légitimité et l'utilité d'un tel musée, parfaitement compréhensible dans un pays qui a accueilli un grand nombre de rescapés juifs de l'extermination nazie. Elle souligne cependant la disproportion frappante entre la place que les institutions des États-Unis accordent à cette mémoire par rapport à celle d'autres expériences et événements qui ont *directement* marqué son histoire, de façon bien plus massive et durable. Aux États-Unis, conclut Novick, la mémoire de l'Holocauste est « banale » et « inconséquente » – il hésite même à l'appeler une mémoire – précisément parce qu'elle est « consensuelle, déconnectée des divisions réelles de la société américaine, *apolitique* »<sup>15</sup>. C'est un peu comme si l'Argentine, pays dont les liens avec l'Europe sont très forts, procédait à une multiplication des musées et des monuments à la mémoire des victimes du nazisme allemand, du fascisme italien et du franquisme espagnol, tout en oubliant sa propre dictature militaire avec ses dizaines de milliers de disparus. À bien regarder, cependant, il y a aussi une *autre* mémoire de l'Holocauste. À l'époque où le génocide juif était absent du discours officiel, son souvenir alimentait une réflexion et un engagement qui n'avaient rien de conformiste. En France, la mémoire d'Auschwitz et de Buchenwald a été un levier puissant pour les mobilisations contre la guerre d'Algérie. La France coloniale opprimait et tuait en faisant de son mieux pour ressembler à l'Allemagne nazie contre laquelle la Résistance s'était battue quelques années plus tôt. Alain Resnais réalisait *Nuit et Brouillard*, en 1955, comme un rappel de l'histoire au moment où la France torturait en Algérie. En 1960, Pierre Vidal-Naquet témoignait au procès Jeanson, responsable d'avoir créé un réseau de soutien au FLN, en comparant les meurtres commis en Algérie par l'armée française aux chambres à gaz d'Auschwitz où étaient morts ses parents. La comparaison était exagérée et fautive, comme il devait le reconnaître plus tard : si la France coloniale a torturé et massacré, elle n'a jamais conçu un génocide des Arabes d'Algérie selon des méthodes industrielles. Ces prises de position, cependant, révèlent la présence d'un souvenir encore très récent, vif, chaud, qui agissait comme une incitation très puissante à se battre contre les injustices et les oppressions du présent<sup>16</sup>. Ce souvenir inspirait le choix de plusieurs signataires du « Manifeste des 121 » pour l'insoumission en Algérie et sera évoqué dans les procès de l'époque. La comparaison entre les crimes nazis et les violences

coloniales traversait alors les écrits de Frantz Fanon et même les déclarations du tribunal Russell sur le Vietnam.

La mémoire d'Auschwitz, souterraine mais agissante, est une clé indispensable pour expliquer l'antifascisme du mouvement étudiant, puis de la « nouvelle gauche » de l'après-68. Ce substrat de la mémoire collective, à l'époque occulté du discours officiel, pouvait par moments apparaître à la surface, comme ce fut le cas lors de l'expulsion de Daniel Cohn-Bendit par le général de Gaulle, qui fit descendre dans les rues des dizaines de milliers de jeunes criant « Nous sommes tous des Juifs allemands ». Ce slogan possédait alors une force libératrice et salutaire – il démolissait, en quelques mots, tout le passé réactionnaire, antisémite, anti-dreyfusard, nationaliste, vichyssois de la France bien-pensante – dont il est difficile de comprendre aujourd'hui toute la portée. Bref, la mémoire d'Auschwitz ne servait pas, à l'époque, à enterrer l'idée de socialisme mais à l'inspirer et à la justifier. Elle visait à faire du souvenir des vaincus de l'histoire le levier d'une théorie critique de la société et d'un combat contre l'oppression dans le présent.

Des considérations analogues pourraient être faites pour l'Allemagne. Nous savons, aujourd'hui, que la transformation de l'antifascisme en idéologie d'État, dans la RDA, eut, entre autres conséquences, celle d'empêcher l'intégration de la mémoire de l'Holocauste dans la conscience historique de la société est-allemande. Pour beaucoup de ceux et de celles qui, après la guerre, choisirent la RDA, ce pays incarnait cependant l'espérance d'une Allemagne nouvelle, d'une Allemagne radicalement autre que celle qui avait été la source du national-socialisme et des camps de la mort. C'est pourquoi tant d'intellectuels juifs, de Stefan Heym à Hans Mayer, d'Arnold Zweig à Ernst Bloch, décidèrent de s'y installer. Ce choix supposait de voir dans le socialisme une façon d'assumer et d'élaborer la mémoire d'Auschwitz, un espoir qui sera bientôt frustré par la politique officielle du régime<sup>17</sup>.

Dans la RFA, la mémoire d'Auschwitz devait réapparaître, dès les années soixante, comme un moteur de la protestation étudiante. Une nouvelle génération demandait des comptes à celles qui l'avaient précédée et remettait en cause le passé allemand. Il ne s'agit certes pas d'idéaliser cette révolte ou d'en cacher les limites et les ambiguïtés. Plusieurs critiques, de Jean Améry à Dan Diner, ont souligné les résidus d'un nationalisme aux traits antisémites qui pouvait sommeiller dans la virulence de l'antisionisme, de l'anti-impérialisme et de l'anti-américanisme de la gauche extraparlamentaire<sup>18</sup>. Mais ces limites et ces ambiguïtés bien réelles ne devraient pas empêcher de voir que cette révolte a été le point de départ de tous les débats des décennies suivantes autour du « passé qui ne veut pas passer » et de la formation d'une conscience historique dont la mémoire des crimes nazis constitue un élément central.

Cette remémoration *politique* de l'Holocauste a trouvé une illustration littéraire notable, en 1975, dans *W ou le Souvenir d'enfance* de Georges Perec. Ce roman s'articule autour de deux récits parallèles, celui de la mémoire et celui d'une fiction politique inspirée de l'actualité : d'une part, ses souvenirs d'orphelin, fils de Juifs polonais immigrés en France, déportés et exterminés à Auschwitz ; d'autre part, la chronique d'une société totalitaire, W, située en Amérique latine, organisée comme un système totalitaire singeant la compétition sportive et aboutissant finalement au massacre. Ce roman se termine par les mots suivants : « J'ai oublié les raisons qui, à douze ans, m'ont fait choisir la Terre de Feu pour y installer W : les fascistes de Pinochet se sont chargés de donner à mon fantasme une ultime résonance : plusieurs îlots de la Terre de Feu sont aujourd'hui des camps de déportation<sup>19</sup>. »

Pour comprendre le croisement de la mémoire d'Auschwitz et de celle du « socialisme réellement existant », il faudrait peut-être renverser la perspective aujourd'hui dominante, en considérant les fascismes et le communisme non comme deux jumeaux totalitaires, mais comme deux visages d'une même crise historique de l'Occident. Notre intelligence du xx<sup>e</sup> siècle devrait partir alors de ce constat : le fascisme ne fut pas le produit d'une rechute de la civilisation dans une sauvagerie ancestrale. Ses violences révèlent plutôt l'émergence d'une barbarie moderne, alimentée par des idéologies se réclamant de la science et mises en œuvre grâce aux moyens techniques les plus avancés. Une barbarie tout simplement inconcevable en dehors des structures constitutives de la civilisation moderne : l'industrie, la technique, la division du travail, l'administration bureaucratique-rationnelle, le monopole étatique de la violence et des moyens de coercition, l'autocontrôle des pulsions. Bref, tous les traits qui définissaient, selon Max Weber et Norbert Elias, le processus de civilisation<sup>20</sup>. Auschwitz, son icône, a changé à jamais notre image du monde et de la civilisation. L'humanité n'est pas sortie indemne de cette barbarie moderne, le socialisme non plus. L'alternative posée par Rosa Luxemburg à la veille de la Première Guerre mondiale – socialisme ou barbarie – apparaît aujourd'hui datée et problématique. D'une part, le xx<sup>e</sup> siècle a prouvé que la barbarie n'est pas un danger menaçant l'avenir, mais le trait dominant de notre époque ; elle est non seulement possible, mais intrinsèquement liée à notre civilisation. D'autre part, le xx<sup>e</sup> siècle a soulevé une interrogation majeure quant au diagnostic de Marx sur le rôle du prolétariat (au sens le plus large) en tant que sujet historique d'un processus de libération de l'humanité.

Le marxisme positiviste de la II<sup>e</sup> et de la III<sup>e</sup> Internationale, qui considérait le socialisme comme une bataille gagnée d'avance, inéluctablement inscrite dans la « marche de l'histoire » et « scientifiquement » assurée par la force de ses « lois », a reçu, au xx<sup>e</sup> siècle, un démenti radical. Saluée et défendue

comme une réponse à cette crise de la civilisation, la révolution a enfanté un régime qui a finalement été englouti par cette même crise, dont il est devenu une des incarnations totalitaires. Tout ce contre quoi le socialisme s'était insurgé – la violence, l'oppression, la dégradation, l'humiliation et la destruction des hommes comme forme de domination – devint bientôt sa condition normale d'existence. La violence « accoucheuse » de l'histoire fut institutionnalisée par le stalinisme comme modalité courante de son fonctionnement. L'appareil conçu comme *moyen* devint sa propre *fin*, un fétiche exigeant son lot de victimes sacrificielles. Le mouvement qui avait promis l'émancipation du travail, finalement arraché à sa forme capitaliste, se transforma dans le plus étouffant des systèmes d'aliénation des relations sociales et humaines.

Le communisme, tel que nous l'avons connu sous ses formes historiques concrètes, après 1917, n'a pas survécu au siècle qui l'avait engendré. Après une époque de guerres et de génocides, de fascismes et de stalinisme, le socialisme est redevenu, comme à ses origines, une utopie est désormais lourdement chargée du poids de l'histoire qui la transforme ainsi, selon les mots inspirés de Daniel Bensaïd, en un « pari mélancolique<sup>21</sup> ». Elle se charge d'un sentiment aigu des défaites subies, des catastrophes toujours possibles, et ce sentiment devient le véritable fil rouge tissant la continuité de l'histoire comme histoire des opprimés. Une mélancolie ni impuissante ni résignée mais source d'un combat chargé de mémoire, conscient d'une responsabilité historique et d'une mission réparatrice à l'égard du passé.

C'est que l'héritage de ce siècle barbare, dont les lieux s'appellent Hiroshima et Auschwitz, Kolyma et Kigali, Srebrenica et Buenos Aires, est fait de millions de victimes restées souvent sans nom et sans visage, ayant trouvé leur tombe – selon les mots inspirés de Paul Celan – « au creux des nuages », comme les Juifs gazés à Auschwitz, ou dans l'océan, comme les *desaparecidos* de la dictature argentine : une « entente tacite », dirait encore Benjamin, nous lie à ce monde englouti. Ce souvenir est d'autant plus précieux que la fumée des crématoires comme l'eau de l'océan visaient précisément, dans le dessein des bourreaux, à effacer les traces du crime, à le faire disparaître, à en assassiner la mémoire : le crime parfait, un crime dont on ne pourrait même pas prouver l'existence.

Reconnaître la part de mémoire contenue dans ce « pari mélancolique » signifie aussi reconnaître des acquis à défendre. Cela revient à considérer la démocratie non pas comme une simple norme procédurale mais comme une *conquête historique*, ce qui veut dire que l'antifascisme est indispensable pour préserver, dans le siècle qui s'ouvre, un horizon émancipateur. Une démocratie « non antifasciste » – comme celle que défendait François Furet dans *Le Passé d'une illusion* – serait une démocratie *amnésique*, bien fragile, un luxe que

l'Europe qui a connu Hitler, Mussolini et Franco, et l'Amérique latine qui a connu Pinochet et Videla ne peuvent pas se permettre.

Et puis, par quoi remplacer l'antifascisme ? Aujourd'hui réhabilité par les apologistes de l'ordre existant comme l'horizon indépassable de notre époque, le libéralisme est loin d'être historiquement innocent. C'est la crise de l'ordre libéral traditionnel – fondé sur les massacres coloniaux et l'exclusion des masses travailleuses – qui, au lendemain de la Première Guerre mondiale, a engendré les fascismes ; les anciennes élites libérales se sont pliées à Mussolini en 1922, à Hitler en 1933, à Franco trois ans plus tard, par une politique de non-intervention qui deviendra une politique de capitulation, et à nouveau à Hitler, en 1938, à Munich. C'est l'ordre libéral de l'Occident qui se présentait, après 1945, comme l'incarnation du « monde libre » qui, au nom de la lutte contre le totalitarisme, soutenait les dictatures militaires les plus sanguinaires d'Amérique latine. Et c'est le néolibéralisme qui prépare maintenant les totalitarismes de marché et les régimes « globalitaires » de demain.

La démocratie reste un acquis fragile et provisoire qui se dégage du bilan catastrophique du xx<sup>e</sup> siècle : d'une part les fascismes, le déploiement des potentialités destructrices de la civilisation occidentale ; d'autre part le stalinisme, la défaite historique de la révolution ; d'une part une crise globale de la civilisation qui a failli aboutir à son éclipse, d'autre part l'échec cuisant des tentatives de trouver une issue à cette même crise. C'est dans cette toile de fond mélancolique que s'inscrivent à la fois le libéralisme désenchanté d'un François Furet et le pessimisme résigné d'une large partie du marxisme occidental. Le trait caractéristique et unifiant de ce dernier réside précisément dans le fait d'être le produit d'une défaite historique, d'avoir élaboré ses armes critiques en l'absence d'une perspective de transformation de la société. Cette tradition a produit, au cœur de la Seconde Guerre mondiale, un monument de la pensée philosophique qui est aussi l'un des ouvrages les plus sombres du xx<sup>e</sup> siècle, *Dialektik der Aufklärung*. Adorno et Horkheimer y présentaient Auschwitz comme l'aboutissement extrême, cohérent et au fond inéluctable, du parcours séculaire de la civilisation. Les camps de la mort parachevaient à leurs yeux la trajectoire du rationalisme occidental dont le résultat, au terminus de l'Histoire, n'était pas l'autoréalisation de l'Esprit absolu mais l'autodestruction de la Raison. « La Raison – écrivaient-ils – est totalitaire<sup>22</sup>. »

Cette vision de l'histoire semblait parfois prendre les traits d'une anthropologie négative, d'un verdict sans appel condamnant l'humanité à une éternelle domination. C'est dans ce scénario mélancolique que, après la guerre, fut découvert Walter Benjamin, le philosophe de la « remémoration ». Dans ses *Thèses sur le concept d'histoire*, écrites en 1940, il avait brossé un tableau apocalyptique. La plus célèbre, la neuvième, plaçait l'histoire sous le regard effrayé d'un Ange,

poussé vers le ciel par la tempête, et identifiait le Progrès à une chaîne ininterrompue de défaites des opprimés. Mais l'histoire ne se réduisait pas, pour Benjamin, à ce redoutable cortège des vainqueurs célébré par les chroniqueurs du temps linéaire, homogène et vide, du « progrès » ; elle portait aussi la mémoire des vaincus, le souvenir des défaites subies et la promesse d'une rédemption future. Cette promesse se situait dans l'avenir, où, selon la tradition juive, « chaque instant était la porte étroite par laquelle pouvait passer le Messie ». À l'approche historiciste du passé, il opposait une vision messianique de la révolution : l'avènement d'une ère nouvelle qui, brisant cet enchaînement de défaites, interrompait le cours de l'histoire. Au lieu de « faire avancer » l'histoire sur son chemin, la révolution devait l'« arrêter ». À la différence de Marx, qui définissait les révolutions comme les « locomotives de l'histoire », Benjamin les interprétait comme le « frein d'émergence » qui pouvait arrêter la course du train vers la catastrophe<sup>23</sup>. Or, les chemins de fer, symbole de la société industrielle, image de la puissance et de la vitesse, avaient été l'illustration la plus populaire, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, du mythe du progrès. Une mythologie dont la métaphore de Marx restait, malgré tout, prisonnière. Or, après les convois de déportés dans des wagons à bestiaux et l'image des rails à l'entrée de Birkenau, les locomotives n'évoquent plus la révolution<sup>24</sup>. La révolution semble ainsi engloutie, à son tour, par la mémoire.

Dans un essai remarquable consacré aux « fins de l'histoire », Perry Anderson décrit différents scénarios possibles pour l'avenir du socialisme : l'oubli, la mutation, l'accumulation et la rédemption<sup>25</sup>. L'oubli reléguerait le socialisme dans le domaine de l'histoire, loin du présent, nous conduisant à le regarder comme une page définitivement tournée, classée et archivée, au même titre que l'expérience des communautés jésuites du Paraguay au XVII<sup>e</sup> siècle. La mutation impliquerait un transfert des valeurs portées par les luttes du XX<sup>e</sup> siècle vers d'autres mouvements et combats, comme ce fut le cas pour la Révolution anglaise de 1640, dont le projet de démocratie forgé par les Niveleurs survivra en dehors de l'enveloppe religieuse de la révolution puritaine. L'accumulation serait, en revanche, celle du modèle jacobin, fondateur d'une tradition dans laquelle s'inscrirait le communisme moderne. La rédemption ferait suivre au socialisme une parabole analogue à celle du libéralisme : effondré dans les convulsions de 1914, puis écrasé par les totalitarismes engendrés par sa crise, il a connu une renaissance fulgurante après la Seconde Guerre mondiale, au point d'apparaître aujourd'hui comme l'horizon indépassable de l'humanité. Rien n'empêche que le socialisme connaisse une telle renaissance dans l'avenir, après avoir traversé sa crise la plus profonde, puisque les exigences historiques qui avaient été à son origine n'ont pas disparu d'une planète soumise à la domination d'un capitalisme plus puissant

que jamais. Mais il serait peut-être faux de considérer ces scénarios d'avenir comme radicalement inconciliables. Il est exclu *a priori* qu'une telle renaissance puisse avoir lieu sans mutation, que le socialisme puisse réapparaître demain bardé des certitudes d'un marxisme autosuffisant, aussi amendé soit-il. Si cela exclut une accumulation linéaire, on pourra difficilement faire l'économie d'une accumulation dialectique, impliquant un bilan global, une assimilation des expériences, une leçon des défaites. À la différence de la renaissance libérale, qui s'est contentée de sortir Friedrich von Hayek de son long purgatoire, la renaissance du socialisme ne pourra pas se produire sans changement de paradigmes, sans mutation. Il ne suffira pas de « revenir à Marx ». Mais elle ne pourra pas avoir lieu non plus sans anamnèse, sans remémoration des vaincus, sans fin de l'oubli. Le souvenir des communautés jésuites du Paraguay est présent aujourd'hui dans les débats de la théologie de la libération. Et la mémoire des civilisations englouties par la Conquête espagnole est au cœur des mouvements révolutionnaires latino-américains du XX<sup>e</sup> siècle. Ses traces sont nombreuses, du titre de la première revue marxiste du continent, *Amauta*, fondée à Lima par José Carlos Mariátegui, en 1929, aux *murales* de Diego Rivera au palais Cortés de Mexico (1930), jusqu'à l'appellation des mouvements indigènes actuels du Guatemala et du Mexique, qui reprennent souvent les noms des guerriers indiens tombés dans la lutte contre les conquistadores. La mémoire d'Auschwitz a donc toujours entretenu une relation extrêmement complexe avec le socialisme, tantôt en agissant comme une incitation, tantôt en apparaissant comme sa pierre tombale. À chaque époque, écrivait Walter Benjamin dans ses thèses de 1940, « il faut tenter d'arracher la tradition au conformisme qui veut s'emparer d'elle<sup>26</sup> ». Aujourd'hui, cela signifie deux choses : d'une part, affranchir la mémoire d'Auschwitz du culte du souvenir qui l'enferme, la neutralise et l'empêche d'agir comme un aiguillon pour la critique du présent ; d'autre part, sauver le noyau d'espérance dont le communisme a été porteur, le libérer des ruines sous lesquelles il a été enseveli pendant plusieurs décennies de « socialisme réellement existant ». Ce n'est pas une tâche simple, c'est la seule manière de faire un bon usage de la mémoire.

1 Inédit en français, ce texte a été présenté, en allemand, à Berlin, en avril 2001, dans le cadre d'une série de conférences placée sous le titre *Geschichte nach Auschwitz*, et en espagnol, à La Plata, Argentine, en août 2001, lors du Segundo encuentro internacional para la memoria colectiva.

2 Klaus Hildebrand, « Das Zeitalter der Tyrannen », *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der Nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, Munich, 1987, p. 84-92.

- 3 Voir l'introduction à Enzo Traverso (éd.), *Le Totalitarisme. Le xx<sup>e</sup> Siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001.
- 4 Francis Fukuyama, « The End of History? », *The National Interest*, 1989, p. 3-18.
- 5 Jürgen Habermas, « Ein Art Schadensabwicklung », *Historikerstreit...*, op. cit., p. 75.
- 6 Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein, Propyläen, Francfort, Berlin, 1987.
- 7 E. Nolte, « Vergangenheit, die nicht vergehen will », *Historikerstreit...*, op. cit., p. 45.
- 8 François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx<sup>e</sup> siècle*, Laffont, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 39.
- 9 *Ibid.*, p. 18.
- 10 Voir Maria Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*, Corbaccio, Milan, 1993.
- 11 Geoffrey Hartman, *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- 12 Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, 1999, p. 92-96.
- 13 *Ibid.*, p. 11.
- 14 *Ibid.*, p. 15.
- 15 *Ibid.*, p. 279.
- 16 Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires, 2. Les Troubles et la lumière, 1955-1998*, Seuil/La Découverte, Paris, 1998, p. 107.
- 17 Hans Mayer, *Der Turm von Babel*, Suhrkamp, Francfort, 1991, ch. I.
- 18 Dan Diner, *Verkehrte Welten*, Eichborn, Francfort, 1993.
- 19 Georges Perec, *W ou le Souvenir d'enfance*, Gallimard, Paris, 1975, p. 220.
- 20 Voir E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, Paris, 1997.
- 21 Daniel Bensaid, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997.
- 22 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Francfort, 1988, p. 12.
- 23 Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, Suhrkamp, Francfort, 1977.
- 24 D. Bensaid, *Résistances. Essai de topologie générale*, Fayard, Paris, 2001, p. 15.
- 25 Perry Anderson, « The Ends of History », *A Zone of Engagement*, Verso, Londres, 1992.
- 26 W. Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », *Einbahnstrasse*, op. cit., p. 253.

## Philippe Caumières

Enseignant en philosophie.

### La démocratie : un projet révolutionnaire ?

« L'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté. »

Cornelius CASTORIADIS

**Le titre de notre article passera aux yeux de certains pour pure provocation.** Comment

admettre en effet l'idée, même sous forme d'interrogation, selon laquelle la démocratie pourrait avoir partie liée avec un projet révolutionnaire ? Ne s'est-elle pas imposée, sinon en fait du moins en droit, comme la seule organisation sociale souhaitable pour une société moderne qui a cessé d'admettre l'existence d'une hiérarchie naturelle pour reconnaître le principe de l'égalité des conditions ?

Elle semble ainsi devenue l'horizon indépassable de notre temps. En ce sens, Francis Fukuyama aurait raison de persister dans son diagnostic de la fin de l'histoire. Pourquoi alors ce malaise face à une analyse qui conduit à considérer la démocratie comme l'expression de l'idéologie dominante que l'on entend combattre au nom de la démocratie, justement ? Faut-il voir, comme certains, un relent de romantisme chez ceux qui refusent l'idée de la fin de l'histoire ? Ou bien y a-t-il tout simplement incompréhension sur les termes ? Si l'étymologie n'explique pas tout, du moins permet-elle des clarifications salutaires. Elle nous rappelle ainsi que la démocratie est le pouvoir du *dêmos*, c'est-à-dire de la collectivité, ce qui rend difficilement compte du fonctionnement réel des sociétés modernes qu'on serait mieux inspiré de nommer « oligarchies ». Il est vrai que ces sociétés se structurent sur des principes juridiques garantissant certaines libertés aux individus qui les composent. Est-ce que pour autant ces mêmes individus ont, comme on pourrait l'espérer, un contrôle effectif sur leur existence ? Dire que non, c'est admettre quelque bonne raison pour dire que la démocratie, entendue dans sa pleine acception de « pouvoir du peuple », est proprement révolutionnaire. Et ce, au double sens du mot. Elle représente « une transformation profonde des structures sociales<sup>1</sup> »,