

Auschwitz a introduit le mot génocide dans notre vocabulaire. Mais, explique Enzo Traverso en introduction de son livre, « *comme autrefois on reléguait le judéocide à une petite note de bas de page des livres sur la Seconde Guerre mondiale, l'emphase portée aujourd'hui sur son caractère d'événement sans précédent et "absolument unique" risque de s'ériger en obstacle contre les tentatives de l'appréhender dans le cadre de l'histoire européenne* ». Car, pour l'auteur, les explications les plus canoniques, de Ernst Nolte (le nazisme comme réponse au bolchévisme) à François Furet (nazisme et communisme comme parenthèses sur le chemin inéluctable de la démocratie libérale) en passant par Daniel Goldhagen (l'antisémitisme « éliminationniste » comme pathologie allemande) sont insuffisantes.

E. Traverso convoque la longue durée pour montrer que la violence nazie a un ancrage profond dans les évolutions de ce qu'Eric J. Hobsbawm a appelé « *le long xixe siècle* ». Il développe méthodiquement son argumentation selon laquelle les racines du génocide des juifs d'Europe se situent dans la civilisation européenne issue des Lumières : le racisme et l'eugénisme, les progrès scientifiques (notamment de la chimie), la rationalisation administrative des méthodes de répression, tout cela aboutissant à « *l'extermination sérialisée* » ; mais aussi - et l'auteur insiste - l'impérialisme, le colonialisme avec leur cortège de massacres, et à leur suite les violences de la Première Guerre mondiale.

Dans sa conclusion, l'auteur met en garde contre une vision dichotomique qui dissocierait forces du bien et du mal : les camps nazis, tout comme d'ailleurs la bombe atomique, s'inscrivent bien, eux aussi, dans le « *processus de civilisation* » européen. « *Il y a une continuité historique qui fait de l'Europe libérale un laboratoire des violences du xxe siècle et d'Auschwitz un produit authentique de la civilisation occidentale.* » Ne nous voilons pas la face et restons vigilants, serait donc le message subliminal de ce petit ouvrage fort stimulant...

&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&

<https://www.monde-diplomatique.fr/mav/76/TRAVERSO/56233>

Une extermination moderne

De l'Europe du XIXe siècle, le nazisme a hérité le pire : racisme biologique, darwinisme social et colonialisme sont aux origines de l'extermination industrielle.

par Enzo Traverso septembre 2004

L'extermination des juifs d'Europe s'est installée au centre de nos représentations de l'histoire du XXe siècle comme un paradigme du mal absolu. Certains historiens considèrent la mémoire de la Shoah comme une nouvelle *religion civile* du monde occidental, un souvenir partagé à l'aune duquel nous définissons, en négatif, la légitimité de nos institutions démocratiques.

Mais, si tout le monde s'accorde à penser la Shoah comme une césure majeure — anthropologique et éthique à la fois — dans l'histoire de l'Europe, le consensus disparaît lorsqu'il s'agit de l'interpréter et d'en saisir les racines, que certains recherchent dans l'antisémitisme radical de Hitler, d'autres dans le contexte de la deuxième guerre mondiale et d'autres encore dans le système de pouvoir complexe (polycentrique et charismatique) du régime nazi.

La tentation a été forte, dès la fin de la guerre, de rejeter le nazisme comme une sorte d'« anti-Occident », antithèse des Lumières et de la démocratie libérale. Ce diagnostic somme toute rassurant était au cœur de la culture de la Résistance. Il a ensuite été défendu par un sociologue comme Norbert Elias, qui voyait dans la violence hitlérienne les symptômes d'un processus de « décivilisation », et par un philosophe comme Jürgen Habermas, pour lequel l'Allemagne n'aurait rejoint l'Occident qu'après Auschwitz.

Après la chute de l'URSS et la fin de la guerre froide, ce diagnostic a été reformulé par l'historien François Furet, qui a interprété le nazisme et le communisme comme deux formes symétriques de réaction contre l'avènement inéluctable d'un ordre politique libéral. Le monde dans lequel nous vivons serait donc l'antithèse exacte de la barbarie nazie et il n'y aurait aucun point de contact, aucune proximité, aucune continuité entre les deux.

Ce diagnostic contient incontestablement une partie de vérité : le nazisme visait à détruire une idée universelle d'humanité élaborée depuis l'époque des Lumières et illustrée par la Révolution française, une idée dont les (...)

Taille de l'article complet : 2 207 mots.

&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&

<http://libertaire.free.fr/ET-Penser-Auschwitz01.html>

Origine : <http://www.solidarites.ch/journal/index.php3?action=6&id=1851&rubr=45>

Enzo Traverso est maître de conférence à l'Université de Picardie. Il est notamment l'auteur de L'histoire déchirée – Essai sur Auschwitz et les intellectuels (Cerf, 1997), Le totalitarisme – Le 20e siècle en débat (Seuil, 2001) et La violence nazie – Une généalogie européenne (La Fabrique, 2002). Soixante ans après la libération d'Auschwitz par l'Armée rouge, nous lui avons demandé de revenir sur l'interprétation des politiques nazies d'extermination, sur leurs origines dans la violence coloniale de l'impérialisme européen, mais aussi sur le rôle spécifique joué par l'antisémitisme pour les légitimer. Pourquoi a-t-il fallu plusieurs décennies pour que la mémoire des camps soit progressivement libérée? En quoi l'expérience d'Auschwitz porte-t-elle témoignage de la déshumanisation sans précédent qui caractérise la rationalité industrielle et bureaucratique moderne? Quelles comparaisons peut-on faire entre camps de la mort nazis et goulag stalinien?

Pourrais-tu évoquer quelques-unes des analyses «classiques» élaborées à propos d'Auschwitz?

Ce que nous considérons actuellement comme des analyses «classiques» émanent d'intellectuels marginaux dans le champ politique et culturel de l'époque. A la fin de la Seconde guerre, les camps d'extermination ne constituent pas un problème en soi pour la pensée occidentale. Ce qu'il s'agissait alors de comprendre, c'était les horreurs de la guerre en général. Les catégories analytiques qui nous permettent de penser Auschwitz aujourd'hui n'ont donc émergé que lentement.

Certains penseurs réagissent toutefois à l'événement plus rapidement que les autres. C'est notamment le cas d'Adorno et Horkheimer. Dans *La dialectique de la raison*, ceux-ci sont les premiers à considérer Auschwitz comme une métaphore des crimes nazis. C'est assez étonnant, car à l'époque, le nom même d'Auschwitz est largement méconnu. On parle davantage des camps de Buchenwald ou de Dachau, c'est-à-dire des lieux où furent retenus les opposants politiques au Reich. La distinction entre camps de concentration et camps d'extermination, devenue centrale pour penser le nazisme, n'apparaîtra donc que par la suite.

L'une des premières philosophes à avoir souligné la singularité de la Shoah est Hannah Arendt. Pendant la guerre, celle-ci défend déjà l'idée que l'extermination des Juifs constitue une violence typiquement moderne. Elle utilise par exemple l'expression d'«usines de la mort», pour souligner le caractère industriel des moyens mis en œuvre par les nazis. Elle réfléchit également aux traits psychologiques des bourreaux, faisant le constat que ceux-ci ne sont pas nécessairement mus par un antisémitisme doctrinal.

Quel a été le rôle de l'antisémitisme dans l'extermination des Juifs?

L'antisémitisme a évidemment joué un rôle important. Ceci étant, des penseurs comme Arendt ou Adorno ont tendance à ne pas focaliser sur cet aspect. L'antisémitisme ne suffit de toute évidence pas à rendre compte à lui seul de la barbarie nazie. La Shoah doit être pensée dans le contexte de la guerre, et plus généralement du climat de «macro-violence» présent en Europe depuis le premier conflit mondial. Par ailleurs, l'extermination des Juifs est certes un objectif important pour les nazis, mais ce n'est pas le seul. La guerre contre l'URSS, la conquête de l'espace vital, le projet de réaménagement racial de l'Europe impliquant également l'élimination des Tziganes et des Slaves, en sont d'autres.

Quel est le rapport entre la Shoah et les massacres de masse antérieurs, par exemple les massacres coloniaux ou le génocide arménien?

Dans le second tome des *Origines du totalitarisme*, intitulé *L'impérialisme*, Arendt utilise l'expression de «massacres administratifs» pour se référer aux crimes collectifs perpétrés dans le monde colonial au cours du 19^{ème} siècle. Il s'agirait, selon elle, de la première synthèse historique entre le racisme idéologique et la rationalité administrative occidentale. Le monde colonial est un laboratoire dans lequel l'expérience concentrationnaire voit le jour. Il constitue à ce titre une étape vers l'émergence de la violence nazie. Il y a donc un transfert en Europe d'une barbarie déjà expérimentée dans les colonies.

Cette intuition de Arendt est très puissante. Elle demeure toutefois marginalement exploitée, ce jusqu'à nos jours. On commence seulement à étudier le rapport existant entre le colonialisme allemand en Afrique – ce qu'on appelait la *Mittelafrica* – et les crimes nazis.

Concernant le génocide arménien, la filiation est elle aussi peu prise en considération. Hitler évoque explicitement ce génocide: «Qui se souvient du massacre des Arméniens?», dit-il un jour pour se convaincre du fait que la communauté internationale ne réagirait pas à la nouvelle du massacre des Juifs

Quand s'effectue la prise de conscience de l'ampleur de la Shoah dans l'opinion publique?

La notion de génocide est devenue centrale dans notre «paysage mental», mais c'est un phénomène relativement récent. Au moment de la libération des camps, les Juifs n'ont pas envie de se mettre en avant en tant que Juifs. Ils aspirent à être acceptés comme des citoyennes et des citoyens à part entière. Par conséquent, ils passent sous silence la spécificité de la violence dont

ils ont été victimes.

Ceci vaut également pour les rescapés qui ont ensuite émigré en Israël. Israël voit le jour pour soulager la conscience des pays occidentaux, qui ont été incapables d'arrêter le génocide. Mais au départ, les autorités israéliennes ne veulent surtout pas que la création du pays apparaisse comme une conséquence d'Auschwitz. Israël se veut un Etat de combattants, de Juifs qui travaillent la terre, et non un Etat de victimes qui ont été envoyées à l'abattoir. Les rescapés sont donc marginalisés. Ce n'est que plus tard que l'Etat d'Israël procédera à une instrumentalisation politique de la mémoire de la Shoah, notamment pour justifier sa politique d'oppression envers les Palestiniens.

Quand s'opère ce tournant?

Pendant le procès Eichmann, qui se déroule en 1961. Ce procès est celui de l'Holocauste davantage que celui d'Eichmann lui-même. A Nuremberg, on parle du génocide des Juifs, mais celui-ci est encore classé dans la catégorie des crimes de guerre. Nuremberg est donc le procès du nazisme en général.

Le procès Eichmann est quant à lui le procès de la Shoah. D'une part, les débats sont retransmis par la télévision dans le monde entier. Pour la première fois, l'opinion internationale prend donc conscience de ce qu'a été Auschwitz. D'autre part, les rescapés jusqu'alors marginalisés sont appelés à témoigner à la barre. C'est à ce moment-là que leur parole, refoulée pendant longtemps, se libère.

Pourrais-tu revenir sur le caractère spécifiquement moderne d'Auschwitz?

Auschwitz suppose ce que les sociologues Max Weber et Norbert Elias appelaient le «processus de civilisation». Chez ces auteurs, cette expression désigne plusieurs phénomènes propres à la modernité, le monopole étatique de la violence, l'administration bureaucratique et la division du travail notamment.

Dans son analyse de l'Etat moderne, Weber soutient que ces éléments conduisent à une déresponsabilisation totale des individus. Un bureaucrate n'a pas à s'interroger sur la finalité ou la moralité de ses actes. Tout ce qu'on lui demande, c'est qu'il sache exécuter la tâche qui lui est demandée convenablement, indépendamment de son contenu.

A mon sens, on ne comprend rien à Auschwitz si l'on fait abstraction de ces données. L'extermination des Juifs est une entreprise menée par un Etat, ce qui suppose une monopolisation de la violence par lui. La planification du génocide implique l'existence d'une administration puissante et efficace. Par ailleurs, comme le dit Arendt, Auschwitz fonctionne comme une usine moderne, dont la spécificité est de produire des cadavres. Cela suppose une division du travail parfaitement maîtrisée. Auschwitz n'est donc pas une rechute dans une barbarie pré-moderne. C'est la preuve des conséquences possibles de la modernité.

Comment se pose le problème de la comparaison des camps nazis et soviétiques?

La comparaison entre ces deux types de camps est possible et nécessaire. Le goulag et le système concentrationnaire nazi sont des phénomènes parallèles qui, dans une certaine mesure, interagissent. On assiste dans les deux cas à des déportations de masse, à une aliénation totale des individus, à une privation de leurs droits, à un nombre exorbitant de morts, etc.

Les historiens ont toutefois tendance à mettre de côté les divergences, qui sont loin d'être

négligeables. S'il est possible de comparer le goulag et les camps de concentration nazis, la comparaison avec les camps d'extermination révèle une différence de nature. Le goulag est un camp de travail et de rééducation. Il est créé pour discipliner la société, instaurer la terreur totalitaire, mais en fin de compte, il a une fonction économique de modernisation de l'URSS. La mort est certes omniprésente au goulag, mais c'est la conséquence des conditions de vie des détenus, et non la finalité du système.

La mort est en revanche le but immédiat d'Auschwitz. Les Juifs qui y sont déportés, dans la plupart des cas, ne découvrent même pas l'univers concentrationnaire, puisqu'ils passent à la chambre à gaz le jour même de leur arrivée.

Adorno disait qu'«écrire un poème après Auschwitz est barbare». Pourrais-tu commenter cette idée?

Cette phrase d'Adorno a immédiatement suscité un vif débat, qui se poursuit à l'heure actuelle. Cet aphorisme ne prend son sens que s'il n'est pas pris au pied de la lettre, mais considéré comme ce qu'il est, à savoir une provocation. Si on l'interprète littéralement, il est absurde, puisqu'on a écrit des poèmes après Auschwitz, et même sur Auschwitz. L'un des plus grands poètes du 20^{esi}ècle, Paul Celan, y a d'ailleurs consacré son poème le plus fameux, Todesfuge.

L'objectif d'Adorno n'était évidemment pas d'interdire la poésie. Ce qu'il dit, c'est qu'Auschwitz constitue un partage des eaux. Après Auschwitz, en raison même de la dimension de cet événement, on ne peut plus produire des œuvres culturelles de la manière dont on le faisait auparavant. Auschwitz est à ce titre une blessure irréversible pour l'humanité, et donc pour le type d'art qu'elle est susceptible de créer. On peut mettre en parallèle l'aphorisme d'Adorno avec une phrase de Georges Bataille, selon qui l'image de l'homme serait désormais toujours associée à celle d'une chambre à gaz...

Propos recueillis par Razmig KEUCHEYAN

&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&

<https://comptoir.org/2017/11/01/lindustrie-de-la-terreur-aux-origines-du-nazisme/>

L'industrie de la terreur : aux origines du nazisme

Par [Sylvain Métafiot](#) le 1 11 2017

La violence génocidaire du nazisme est ancrée, depuis le XIX^e siècle, dans l'histoire de l'Occident, du capitalisme industriel, du colonialisme, de l'impérialisme, de l'eugénisme, du darwinisme social et de l'essor des sciences et des techniques modernes. C'est la thèse d'Enzo Traverso, historien spécialisé dans l'histoire politique et intellectuelle du XX^e siècle, qui démontre la généalogie européenne de l'entreprise exterminatrice du Troisième Reich.

À la suite d'[Hannah Arendt](#) montrant, dans *Les origines du totalitarisme*, les liens qui rattachent le nazisme au racisme et à l'impérialisme du siècle des révolutions industrielles, Enzo Traverso affirme que sa particularité réside dans « *la synthèse d'un ensemble de modes de pensée, de domination et d'extermination profondément inscrits dans l'histoire occidentale* ». Dans *La violence nazie : Une généalogie européenne*, il analyse la façon dont les nazis, bien qu'haïssant profondément le libéralisme politique, se sont servis du progrès industriel et technique, du monopole de la violence étatique et de la rationalisation des pratiques de dominations, tous hérités du XIX^e siècle, pour mettre en œuvre l'extermination d'une partie de l'humanité. Des historiens tels

qu'[Ernst Nolt](#), [François Furet](#) et [Daniel Goldhagen](#) ont respectivement démontré que le national-socialisme fut un mouvement contre-révolutionnaire s'opposant au bolchevisme, que le communisme et le fascisme s'opposaient au libéralisme politique, et que le génocide juif résultait d'un antisémitisme aux accents allemands prononcés. Pourtant, les origines du nazisme ne se résument pas aux anti-Lumières, à [l'idéologie völkisch](#) et à l'antisémitisme racial.

Singularité historique sans précédent car conçue comme le but ultime « *d'un remodelage biologique de l'humanité* » (« *Les nazis avaient décidé qui devait et qui ne devait pas habiter cette planète* », Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*), la machine de mort nazie fut la conséquence de l'enchâssement mécanique des quatre grands rouages de déshumanisation du monde occidental.

« Le nazisme prendra forme dans le mélange d'un nihilisme anti-Lumières et d'une technique moderne. Les chambres à gaz seront l'application de ce principe à l'époque du capitalisme industriel. »

La guillotine

L'avènement de la guillotine à la fin du XVIII^e siècle, conçue au départ comme la victoire des philosophes contre l'inhumanité de la torture, fut une étape essentielle dans le processus de sérialisation des modes de mise à mort. Lamartine remarquait qu'« *on fait exécuter le meurtre par un instrument sans âme et non plus par un homme. C'était la douleur et le temps supprimés dans la sensation de la mort* ». La guillotine c'est la révolution industrielle qui entre dans le domaine de la peine capitale : un procédé technique de tuerie à la chaîne, impersonnel, efficace, silencieux et rapide. En somme, la déshumanisation de la mort. Déclassés du genre humain, les hommes commencèrent à être abattus comme des animaux. La tuerie se déroulant *sans sujet*. « *Cette mort sérialisée sera plus tard animée par une armée silencieuse et anonyme de petits fonctionnaires de la banalité du mal* », affirme Traverso.

Le nazisme prendra forme dans le mélange d'un nihilisme anti-Lumières et d'une technique moderne. Les chambres à gaz seront l'application de ce principe à l'époque du capitalisme industriel. Avec la déshumanisation technique de la mort, les crimes les plus inhumains deviendront des crimes "sans hommes".

Triple décapitation de Pierre-Auguste-Louis Berruyer, Octave-Louis David et Urbain-Célestin Liottard (1909)

La prison

Soit le principe de clôture s'imposant avec hargne dans les sociétés occidentales. À travers les prisons, les casernes, les usines, c'est la discipline du temps et du corps, la division rationnelle, la mécanisation du travail, la hiérarchie sociale et la soumission des êtres aux machines. Le dispositif panoptique de [Jérémy Bentham](#) se voulait à la fois un lieu de production et de dressage des corps et des esprits. La conception rétributive de la justice et la vision utilitariste de l'institution carcérale prônées par les philosophes des Lumières laissèrent la place à une nouvelle vision de la prison comme lieu de souffrance et d'aliénation. Le travail carcéral n'était plus conçu comme source de profit mais comme punition et méthode de torture.

Ainsi, les prisons du début du XIX^e siècle, où le travail était dépourvu de finalité productive, conçu dans un but exclusif de persécution et d'humiliation, sont les ancêtres du système concentrationnaire moderne. Selon Primo Levi, le travail à Auschwitz était « *un tourment du corps et de l'esprit, mythique et dantesque* » dont la seule visée était l'affirmation de la domination totalitaire. Une différence substantielle existe entre les finalités de la prison et du système nazi : le dressage d'un côté, l'anéantissement de l'autre. On est passé « *du travail humain au travail de la terreur* » (Wolfgang Sofsky). L'Allemagne s'est transformée en un système esclavagiste moderne, une forme de « *capitalisme monopoliste totalitaire* » (Franz Neumann). Les prisonniers de guerre, les déportés politiques et raciaux étaient soumis à des conditions d'esclavagisme moderne, une certaine forme de taylorisme biologisé. Selon le paradigme tayloriste, la force de travail était segmentée et hiérarchisée sur la base des différentes fonctions du processus de production et, comme dans l'esclavage, l'aliénation des travailleurs était totale. Le nazisme, c'est Taylor revisité par un capitalisme remodelé selon des principes racistes, après l'enterrement des valeurs de 1789. L'existence des camps de concentration nazis fut ainsi marquée par une tension constante entre travail et extermination. [André Sellier](#), ancien déporté et historien du camp de Dora, disait que la production de cadavres était plus efficace que celle des fusées V2.

L'usine

On assista, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, à la rationalisation des abattoirs. L'historien des sensibilités [Alain Corbin](#) la décrit comme le passage des « *pulsions dionysiaques du massacre traditionnel aux carnages pasteurisés de l'âge moderne.* » Parler d'abattoir, c'était éviter des termes comme « tuerie » ou « écorcherie ». L'écrivain américain Upton Sinclair parlait des abattoirs de Chicago comme « *le grand boucher : l'incarnation de l'esprit du capitalisme* ». L'historien [Henry Friedländer](#) a, de son côté, défini les camps d'extermination nazis comme « *des abattoirs pour êtres humains.* »

Auschwitz présente donc, grâce à ces procédés de mise à mort industrielle, des affinités essentielles avec l'usine, comme l'indique, de façon évidente, son architecture avec ses cheminées, ses baraquements alignés en colonnes symétriques et son emplacement au centre d'une zone industrielle. À l'image d'une usine tayloriste, la répartition des tâches se combinait à la rationalisation du temps. Dans les camps de la mort s'opérait « *la transformation des hommes en matière première* » (Günter Anders). Le massacre industriel ne se déroulait pas comme une tuerie d'êtres humains au sens traditionnel du terme mais comme « *une production de cadavres.* » Chez Taylor et chez l'antisémite Henry Ford, le nazisme trouvait logiquement de quoi satisfaire aussi bien leur volonté dominatrice (l'animalisation de l'ouvrier) que leur aspiration communautaire (l'unité entre travail et capital).

« Le nazisme c'est Taylor revisité par un capitalisme remodelé selon des principes racistes, après l'enterrement des valeurs de 1789. »

L'administration rationnelle Fours crématoires du camp d'Auschwitz-Birkenau

Comme toute entreprise, l'usine productrice de mort disposait d'une administration rationnelle fondée sur des principes de calcul, de spécialisation, de segmentation des tâches en une série d'opérations partielles, apparemment indépendantes mais coordonnées. La bureaucratie de la « solution finale » joua un rôle irremplaçable dans le génocide des juifs d'Europe. [Raul Hilberg](#), le

Ce qui est troublant dans cet appel mystique à la République, c'est qu'il est doublé d'un déni ou d'une minorisation d'un certain nombre de crimes commis par cette même République (Charonne, Sétif, etc.)... Or le FN apparaît aujourd'hui comme l'un des partis de droite radicale le plus important d'Europe. À l'inverse, en RFA, les Allemands ont fait un retour critique sur leur passé et les extrêmes droites ne prennent pas autant d'ampleur qu'ici. Y voyez-vous un lien de cause à effet ?

Je crois qu'il y a une relation, même s'il n'y a aucun déterminisme et si chaque pays reste un cas particulier. En Espagne, le néofascisme est quasiment inexistant, et pourtant la nostalgie du franquisme est très présente dans les couches les plus conservatrices de la société, qui votent pour le Parti populaire, un parti de droite postfranquiste qui n'a aucun lien avec les organisations fascistes anciennes, comme la Phalange espagnole. En Italie, on a assisté à la mue du néofascisme, devenue une force libérale conservatrice et intégrée dans la droite classique, alors même que naissent par ailleurs de nouveaux mouvements fascistes ou post-fascistes comme la Ligue du Nord, qui à l'origine n'avait rien de fasciste.

Dans le cas de l'Allemagne, des pulsions conservatrices profondes se manifestent surtout dans l'Est, avec Pegida, et maintenant Alternative für Deutschland qui exploite la crise des réfugiés. Mais par ailleurs ce pays a réglé ses comptes avec le passé nazi. L'Allemagne a reconnu les crimes nazis et a même fait de l'Holocauste un des piliers de sa conscience historique. On pourrait presque dire de son « identité nationale », dans la mesure où la mémoire du nazisme est largement consensuelle et est devenue aujourd'hui une des matrices du « patriotisme constitutionnel », selon la formule de Jürgen Habermas, d'un pays qui a banni le nationalisme ethnique. La France, en revanche, n'a jamais vraiment assumé son passé colonial, qui revient comme un boomerang.

Si l'ancien FN était nourri d'un imaginaire colonial, le nouveau FN n'a-t-il pas évacué complètement, sauf erreur, toute référence au colonialisme ? On ne les entend pas critiquer les militants « décoloniaux », peut-être parce qu'ils s'engouffrent dans cette logique républicaine que vous critiquez ?

Oui, cela est sans doute un des aspects du problème. Mais, en même temps, quelque chose de nouveau mérite d'être analysé. Le succès du Front national et la popularité du discours xénophobe et raciste comportent une dimension réactionnaire au sens propre du terme : ils révèlent une faiblesse, un manque d'auto-confiance, une posture défensive.

C'est une des raisons pour lesquelles la comparaison avec le rôle de l'antisémitisme dans la première moitié du xxe siècle me semble pertinente. Quand on lit le livre d'Éric Zemmour, *Le Suicide français*, on trouve une posture défensive évidente. Il faut se défendre contre les nouvelles invasions barbares, celles des musulmans venant d'Afrique et du monde arabe. On trouvait cela aussi dans les tristement célèbres formules de Nicolas Sarkozy : « La France, on l'aime ou on la quitte », et plus récemment : « dès que vous devenez français, vos ancêtres sont les Gaulois ». Les minorités issues de l'immigration pourraient très bien reprendre le premier slogan aujourd'hui, en le renvoyant à l'expéditeur : la France est un pays pluriel sur le plan social et culturel, religieux, ethnique, c'est une mosaïque d'identités. Elle est comme cela ; si vous ne l'aimez pas, vous n'avez qu'à la quitter.

La France a été forgée par plus d'un siècle d'immigration, c'est pourquoi ce discours violent anti-immigré est un discours vraiment « utopique », au sens littéral ! Il est impossible de revenir en

arrière, et le discours réactionnaire sur les Français « de souche », méfiant vis-à-vis des descendants d'immigrés, postule et idéalise une France qui n'existe pas, qui a cessé d'exister depuis plus d'un siècle et demi et qui ne pourra jamais revenir à l'âge de la globalisation. Non seulement elle ne peut pas revenir, mais si jamais cela était possible, ce serait une catastrophe pour le pays, source d'un repli, d'un isolement et d'un appauvrissement général.

Cela vaut d'ailleurs pour l'Europe dans son ensemble qui fait preuve, depuis des années, d'une myopie suicidaire. L'immigration est l'avenir du vieux monde, la condition pour éviter son déclin démographique, son déclin économique, pour payer les retraites d'une population vieillissante, pour s'ouvrir au monde, pour renouveler ses cultures et les faire dialoguer. Tous les analystes font ce constat élémentaire, mais nos politiques ne veulent pas l'admettre pour des calculs bassement électoraux. La critique rituelle du « communautarisme » n'est qu'un prétexte pour affirmer une forme régressive d'ethnocentrisme.

Le discours sur l'identité nationale s'est banalisé avec l'ère Sarkozy et ses conseillers comme Claude Guéant et Patrick Buisson. Comment expliquez-vous qu'à notre époque l'idéologie réactionnaire et xénophobe historiquement tenue à l'extrême droite se soit diffusée très largement dans l'espace public, alors que par ailleurs les partis post-fascistes progressent en s'accommodant d'éléments idéologiques très différents et de conciliations avec des idées traditionnellement plus progressistes ?

Comme je disais, la posture défensive est anachronique et donc condamnée à l'avance. Nicolas Sarkozy a créé le ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale pour opposer l'une et l'autre, il a lancé le projet de la Maison de l'histoire de France, et dans les deux cas ce fut un échec total. L'initiative avortée de la Maison de l'histoire de France est un exemple instructif. Les textes fondateurs du projet – à savoir les discours de Sarkozy et une première ébauche émanant de conservateurs de musée et de spécialistes d'héraldique – faisaient un usage très désinvolte d'auteurs comme Pierre Nora et Fernand Braudel, en puisant bien entendu dans les contradictions des deux historiens sur la question de l'identité. On voyait émerger une vision traditionaliste et conservatrice du pays, la France comme nation ethniquement homogène, comme incarnation d'une histoire continue et téléologique allant du Moyen Âge à la Ve République, une vision monolithique de la nation qui est celle de la droite nationaliste. Mais il est intéressant de comparer le projet initial avec sa dernière mouture, tellement différente de la première que j'aurais pu moi-même y souscrire !

Dans une dernière tentative de sauvetage, ce projet avait été mis in fine dans les mains d'historiens tels que Benjamin Stora, Étienne François, Pascal Ory et François Hartog, pour qui la France est une construction culturelle, et n'existe que par ses hybridations successives avec d'autres cultures. Ce retournement complet illustre bien le caractère défensif et l'inanité de la rhétorique sur l'identité. La base idéologique était, de toute façon, très fragile : Sarkozy voulait lancer une initiative politiquement percutante, mais il ne fut jamais capable de la légitimer sur le plan culturel. Il y a là un phénomène révélateur. Aujourd'hui, la politique ne découle plus de l'idéologie ; c'est plutôt l'idéologie qui, *a posteriori*, est bricolée afin de légitimer une politique. Il faut partir de l'idée que si les droites radicales ont une dimension « postmoderne » en termes de référents idéologiques, cela vaut aussi pour Les Républicains. Quant au Parti socialiste, les intellectuels qui lui sont proches, comme Benjamin Stora ou Michel Wieviorka, ont renoncé depuis longtemps, me semble-t-il, à en orienter la politique. Ils se mobilisent régulièrement pour en limiter les dégâts.

Vous évoquiez le culte mystique de la République que développent de nombreux politiciens aujourd'hui... Mais l'autre point problématique aujourd'hui n'est-il pas un discours très rigide de la laïcité ? Jean Baubérot estime par exemple qu'une conception identitaire de la laïcité s'est développée au cours de ces dernières années, qu'on retrouve à la fois chez Marine Le Pen, Nicolas Sarkozy et Les Républicains et jusqu'à un certain nombre de socialistes. Cette vision idéologique de la laïcité, orientée contre l'islam, néglige le fait que la laïcité suppose d'un côté la neutralité de l'État, mais de l'autre, pour chaque individu, le respect de la liberté de croire ou non. Quelle est votre position sur cette thématique?

L'usage qui est fait aujourd'hui de la notion de laïcité est plus que discutable et souvent carrément réactionnaire. Cela s'explique par les ambiguïtés de la tradition républicaine, que j'expliquais tout à l'heure. Il est courant d'opposer deux conceptions de la laïcité issues des Lumières, une anglo-saxonne et l'autre française, qu'on pourrait résumer par une formule très simple : liberté « pour » (*for*) et liberté « à l'égard de » (*from*) la religion. *For* et *from*, ces deux prépositions font une grande différence. La première conception, très enracinée dans les pays protestants, fait de l'État le garant de toutes les minorités religieuses, leur permettant de s'exprimer dans la société civile. Aux États-Unis, ce principe est structurant pour un pays qui a constitué une terre d'accueil pour les minorités religieuses bannies et persécutées en Europe.

Dans ce contexte, le mot laïcité n'existe même pas au sens français, l'état assure tout d'abord le pluralisme religieux, bien avant l'apparition du multiculturalisme. En France, au contraire, la notion de laïcité est née comme résultat d'une lutte émancipatrice vis-à-vis de la religion et comme une conquête dans une lutte tenace contre l'Ancien Régime : l'espace public s'est progressivement affranchi de la tutelle de l'Église catholique. Dans ce contexte, la loi de 1905 est une mesure que la République adopte pour se défendre contre les attaques du nationalisme conservateur, antirépublicain et catholique. On pourrait très bien souscrire à la conception de la laïcité qui en a découlé : la séparation entre l'État et les cultes et, en même temps, la reconnaissance de la liberté d'expression pour toutes les confessions religieuses (ainsi que pour les non-croyants) dans la société civile.

En France, cependant, l'histoire de la laïcité croise celle du colonialisme, puisque la IIIe République mène son combat pour la laïcité tout en bâtissant son empire. Il en découle une sorte d'anthropologie politique sous-jacente à la notion même de citoyenneté républicaine. À savoir que, sous la IIIe République, le citoyen s'oppose à l'indigène, qui ne dispose pas des mêmes droits. Autrement dit, la République est née non seulement en se défendant contre ses ennemis intérieurs, mais aussi en fixant des frontières juridiques et des hiérarchies politiques vis-à-vis de ses sujets colonisés. Au tournant du XXe siècle, la IIIe République défendait la laïcité pour faire face à un certain nombre de menaces réactionnaires ; aujourd'hui elle l'utilise comme une arme d'exclusion à l'égard de minorités auxquelles elle dénie des droits. Il y a une certaine continuité dans ces postures d'exclusion républicaines et laïques. Sauf que, aujourd'hui, cette laïcité vise désormais à remettre en cause le caractère pluriel de la France réelle ! Il ne s'agit donc pas de remettre en cause le principe de laïcité, qui demeure irremplaçable pour toute société libre et démocratique, mais de prendre conscience des contradictions de son histoire, de l'hypocrisie de nombre de ses défenseurs et du caractère souvent néocolonial de ses usages.

Les polémiques récentes au sujet du burkini dans les plages de l'hexagone en sont un exemple éloquent : une interprétation sectaire de la laïcité comme « laïcisme » – la laïcité vue non pas

comme neutralité de l'État par rapport aux cultes mais comme obligation faite aux citoyens de se conformer à une posture antireligieuse incarnée par l'État – a été le vecteur d'une campagne islamophobe. L'affaire du burkini a révélé, une fois de plus, les ambiguïtés d'une certaine conception de la laïcité, mais le fond du problème c'est l'islamophobie, pas la laïcité. C'est d'ailleurs au nom de la laïcité que plusieurs voix se sont levées pour condamner les interventions odieuses de la police contre des femmes voilées dans les plages et défendre une vision d'une France multiculturelle²⁵.

Cette dérive actuelle de la laïcité est-elle une conséquence de la problématique interne républicaine ou tient-elle aussi à des éléments de contexte, et notamment au post-fascisme ?

Les deux choses sont liées : on ne peut pas comprendre la mue républicaine du Front national si on ne la met pas en rapport avec cette spécificité de l'histoire républicaine française. On ne peut par ailleurs que constater une convergence objective bien troublante entre cette forme de laïcisme et un certain féminisme islamophobe – d'Elisabeth Badinter à Caroline Fourest.

Ces personnes présentent le voile islamique comme un instrument de domination masculine dans une religion rétrograde...

À la fin du XIXe siècle, Cesare Lombroso, le fondateur de l'anthropologie criminelle, grand savant positiviste et croyant au Progrès, voyait dans les origines européennes de la philosophie des Lumières la preuve irréfutable de la supériorité de l'homme blanc sur les races de couleur. Le féminisme que vous évoquez dans votre question postule la supériorité de la civilisation occidentale et s'inscrit, me semble-t-il, dans cette conception des Lumières. Dans cette vision, l'existence des femmes voilées ne serait au fond que l'expression du caractère inachevé de la mission civilisatrice du colonialisme européen. De nombreuses enquêtes ont montré que le port du foulard islamique répond à une multiplicité de choix qui ne sont certes pas réductibles à la seule domination masculine. Beaucoup de femmes musulmanes, voilées et non, se sont exprimées sur ce sujet en reconnaissant l'hétérogénéité du phénomène. N'importe quel enseignant universitaire qui a eu parmi ses étudiantes des filles voilées pourrait en témoigner. Et même en postulant de façon univoque son caractère patriarcal, l'idée de le combattre par des mesures répressives et légales – comme l'interdiction des cultes dans l'ancienne URSS – me paraît inacceptable.

Elisabeth Badinter a du reste récemment déclaré : « Il ne faut pas avoir peur de se faire traiter d'islamophobe »...

Oui... Elle légitime un certain nombre de pulsions xénophobes et réactionnaires qui traversent aujourd'hui la société française et qui alimentent le FN. En effet, si être laïc signifie arracher le voile aux musulmanes qui ont choisi de le porter, à ce moment-là le meilleur défenseur du féminisme est le Front national ! Quoi qu'il en soit, ces convergences se nourrissent de cette symbiose ancienne entre République et colonialisme. Cela explique l'usage islamophobe de la laïcité tel qu'elle est pratiquée aujourd'hui ; et aussi le fait que le FN puisse si facilement se réclamer de la tradition républicaine. Si le populisme est avant tout une forme de démagogie politique, il me paraît clair que l'usage actuel de la notion de laïcité est populiste au plus haut degré.

problématique. D'où une espèce de malaise qui est peut-être perceptible à la lecture de ce livre. En même temps, je ne voudrais pas donner l'impression de sombrer dans le pessimisme ou dans la résignation. Ce n'est pas un livre d'« auto-analyse », en dépit de ces observations méthodologiques liminaires. Il s'agit tout d'abord d'un ouvrage qui met en perspective et critique les interprétations de l'histoire aujourd'hui dominantes, souvent conformistes, conservatrices ou apologétiques.

CT : Cette question de la défaite, très présente dans le livre et dans le paysage intellectuel, prête à discussion : quelle défaite ? Quand ? Sous quelles formes ?...

E.T. : Il ne s'agit pas d'une défaite de la nature de celle de janvier 1933 avec l'accession au pouvoir de Hitler, ou de la déroute, au sens militaire du terme, que signifia l'entrée des troupes franquistes à Madrid et Barcelone en 1939. Mais d'un contexte qui existe à présent depuis vingt ans. Le tournant de 1989, avec la chute du Mur de Berlin et la fin de l'URSS, a ouvert une ère nouvelle. Ce tournant fut beaucoup plus que la fin du système soviétique, du « socialisme réel », et d'un régime politique qui au demeurant ne suscitaient plus beaucoup d'illusions. Ce fut la fin d'un cycle historique, d'un siècle qui avait été ouvert par la Grande Guerre et la révolution d'Octobre et qui avait été traversé d'un bout à l'autre par les idées du socialisme, l'utopie de la possibilité d'une alternative de société. Cet horizon a sombré, et existe maintenant la conscience d'une mutation, même si celle-ci s'est diluée dans le temps.

CT : Ce que vous appelez « l'éclipse des utopies »...

E.T. : Eclipse des utopies en définissant l'utopie dans un sens large, selon la formule d'Ernst Bloch dans son *Principe espérance*. Il y a des utopies chaudes et des utopies froides – au XXe siècle nous avons connu les deux, les chaudes (1917, Mai 68) comme les froides (le communisme militarisé, identifié aux avancées de l'Armée rouge) -, selon les moments et les courants qui les portent, mais cette espérance de transformation du monde a traversé tout le siècle. Or, en 1989, un rideau est tombé, le siècle s'est achevé et cette perspective n'existe plus. Quel est le siècle nouveau ? Son profil ne se dessine pas, nous sommes certes sortis de la Guerre froide, mais le nouveau contexte reste incertain, les lignes du paysage restent très floues. Au plan international il y a bien une superpuissance, qui n'a pas de rival, mais dans l'incapacité d'imposer un ordre au monde. Et les forces qui étaient porteuses de cette espérance de mutation sont entrées dans une crise profonde, aussi bien par l'absence de perspective et l'échec de leurs projets politiques que par un processus de déstructuration sociale interne.

Au plan intellectuel, il est nécessaire d'analyser les mutations de l'historiographie. On doit constater qu'on n'écrit plus l'histoire en termes de luttes de classe, on ne voit plus le mouvement historique comme scandé par les ruptures révolutionnaires, et même le concept de révolution a connu une métamorphose. Par exemple, il est de plus en plus utilisé pour rendre compte du fascisme (identifié à une révolution esthétique et culturelle, ignorant sa dimension de restauration sociale) ! L'émergence du post-modernisme montre que la notion de classe est entrée en crise...

Certains pensent qu'il faut répondre à cette situation par la défense des « acquis », d'une conception marxiste de l'histoire. E. Hobsbawm, par exemple, préconise de faire du marxisme une composante et le moteur d'une coalition des « rationalistes » face à l'irruption des irrationalismes (la vision

postmoderniste de l'histoire comme simple « récit » ou « discours », déconnecté de toute référence à une réalité matérielle). Mais il ne suffit pas de réaffirmer certains principes, en faisant l'économie d'une analyse des raisons qui expliquent ce défi porté à la raison historique traditionnelle. Certes, il y a une factualité de l'histoire laquelle ne relève pas du seul récit ou de simples constructions langagières, mais il faut aussi s'interroger : si le post-modernisme porte l'attention sur une multiplicité de sujets, c'est peut-être que l'historiographie à fortes références idéologiques n'a pas été en capacité de prendre en considération leur autonomie, leurs cultures, leurs demandes, ou a simplement ignoré leur rôle dans les événements du passé. Après 1989, avec le déclin des partis politiques se réclamant du mouvement ouvrier on a pris la mesure de l'impossibilité de travailler avec des catégories abstraites, telles que *le* prolétariat, *la* classe ouvrière... Les classes laborieuses ont un corps social, qui est aujourd'hui très différent de ce qu'il était à l'apogée du fordisme, qui fut aussi l'apogée de la classe ouvrière industrielle. Une culture, une identité, cela se construit, et cela peut se défaire, ou se réinventer à partir des mutations et des circonstances. Bref, nous sommes obligés de réviser nos catégories. Certes, un historien marxiste comme E.P. Thompson nous avait déjà mis en garde et tiré les conséquences de ce constat dans plusieurs de ses travaux, mais cela n'a pas encore été fait à un niveau plus global.

Le marxisme pourra se réinventer comme pensée critique, mais, s'il prend acte de cette défaite, son renouveau se voilera inévitablement de mélancolie : une sensibilité léguée par les vaincus de l'histoire, par les acteurs des combats qui nous ont précédés et qui se sont soldés par une défaite. Je reprends ici, à la suite de Daniel Bensaïd, une idée de Walter Benjamin. Pour ce dernier, il y avait un bon usage de la mélancolie : elle peut être un outil de connaissance. Nous sommes dans un contexte où il faut essayer de rendre féconde cette situation, en tirant parti d'un contexte qu'il ne faut pas nier. Il y a là sans doute une approche qui – je ne veux pas le nier – présente une dimension générationnelle. Cette « mélancolie » implique la mémoire vécue d'un certain cycle aujourd'hui achevé. D'autres auront sans doute une autre perception de la réalité, mais une part de subjectivité est toujours présente dans le travail des chercheurs et ils ne devraient pas le nier, ni tomber dans l'illusion de ne pas en être atteint.

CT : Quelles sont les pistes d'avenir que peut ouvrir ce regard changé sur le passé ?

E.T. : C'est un livre qui s'engage, qui mène des polémiques contre certaines interprétations aujourd'hui dominantes dans l'historiographie et dans le champ médiatique. Ce combat ne peut être mené avec l'illusion de nager dans le sens du courant, ou de l'histoire.

Le changement de siècle, outre l'écroulement d'une espérance, a eu pour conséquence la fin d'une conception téléologique de l'histoire : l'idée, explicite ou non, qu'il y aurait une marche de l'histoire, que celle-ci s'inscrirait dans une voie préfixée, qu'elle aurait un *sens* d'elle-même, sans besoin que nous lui en donnions un par nos actes et nos engagements. Cette idée n'est plus de mise. Une fois brisée cette illusion, le passé apparaît sous une autre forme. Les périodisations ne sont plus les mêmes. Par exemple, on ne peut plus penser la modernité – selon une vieille tentation marxiste – comme un mouvement se développant sur un axe partant de 1789, passant par 1848 et la Commune, pour mener à la Révolution russe, puis aux révolutions du XXe siècle. Certains tiraient de cette vision la conclusion que l'histoire était un mouvement mécanique, les hommes n'étant que les instruments inconscients de forces objectives. Même ceux qui reconnaissaient le rôle décisif de

l'action et de la subjectivité ne remettaient pas fondamentalement en cause un tel schéma. On pouvait accélérer ou retarder le mouvement de l'histoire, mais ce dernier était bien défini.

Privés de perspective téléologique, nous pouvons établir d'autres connexions. Par exemple inscrire la Révolution française dans un autre cycle, qui irait de la Révolution américaine à celle de Haïti, ou inscrire les révolutions de 1848 dans un contexte d'histoire globale incluant les révoltes en Chine et en Inde, et la guerre civile américaine. La mise en perspective du passé n'est plus celle d'un mouvement linéaire, très eurocentré. La critique de l'eurocentrisme et de la téléologie ne sont pas nouvelles, mais en réalité ce n'est que maintenant, après la fin du XXe siècle et l'avènement de la globalisation, qu'on commence à tirer toutes les conséquences de ces constats méthodologiques. Pour ceux qui travaillent dans le champ de la « macro-histoire », des grandes interprétations du siècle, les changements de perspectives commencent à peine à s'esquisser.

Dans mon livre, je souligne en revanche à quel point la téléologie s'est aujourd'hui installée dans le camp historiographique conservateur. Beaucoup de chercheurs considèrent, qu'ils en soient conscients ou pas, l'économie de marché et la démocratie libérale comme l'horizon indépassable de l'histoire, et donc comme sa finalité. Ils ont intériorisé ce postulat comme une sorte de prémisse épistémologique de leur travail. Les conflits deviennent des formes d'« anomie sociale », non plus tentatives de transformations du monde. Lorsqu'ils apparaissent comme tels, ils sont assimilés aux expériences totalitaires du XXe siècle. Le libéralisme et l'humanitarisme post-totalitaires ont obscurci dans une large mesure l'intelligibilité du passé.

CT : Toutes les questions évoquées, portant sur l'histoire et sur la mémoire, ne sont-elles pas, au présent, lourdes d'enjeux politiques ?

E.T. : En écrivant ce livre je me suis efforcé de tenir ensemble des préoccupations qu'il n'est pas aisé d'articuler. S'il y a eu défaite, c'est que quelque chose n'a pas fonctionné, ce qui nous oblige à réviser nos codes de pensée, nos paradigmes. Mais, dans le même temps, cette défaite peut aussi effacer un héritage, faire disparaître une culture. Un monde sans utopie c'est un monde dont le regard est tourné vers le passé. D'où cette obsession de la mémoire, très forte aujourd'hui, comme on le voit dans les sciences sociales aussi bien que dans l'espace public et médiatique. Les travaux des historiens sont marqués par ce retour sur le XXe siècle tel qu'il s'est déposé dans les mémoires, individuelles et collectives, et qui définissent notre rapport au passé, un passé que nous n'avons peut-être pas vécu mais dont nous avons une représentation.

Cette obsession de la mémoire, à laquelle on donne parfois une coloration éthique (le « devoir de mémoire » !), paradoxalement implique des refoulements, sinon des véritables productions d'oubli. Il y a le risque que, tout en fétichisant la mémoire, des éléments entiers du passé disparaissent. Dans la mesure où cette mémoire se construit, dans l'espace public, via les médias et l'industrie culturelle, s'opère un processus de réification du souvenir, celui-ci devenant objet de marchandisation. Il s'agit donc d'une mémoire très sélective : on se focalise sur certaines figures, tandis que d'autres sont marginalisées, voire écartées, avec les conflits et les luttes qui les ont forgées.

Par exemple, la focalisation actuelle sur la mémoire de la Shoah s'explique essentiellement par le fait qu'après une longue période d'occultation et de refoulement, celle-ci a surgi en prenant une force extraordinaire dans nos représentations du passé. (Au point de se transformer en « religion

n'était pas celle d'un germaniste ni d'un philologue soucieux d'apporter une nouvelle pierre à une exégèse infinie. Foisonnante, riche de nombreuses références historiques, philosophiques et littéraires, sa lecture n'avait rien de conventionnel. Dans *Une lente impatience*, l'autobiographie qu'il écrit postérieurement, Bensaïd définit son livre sur Benjamin comme « un passage nécessaire »², intervenu à un moment crucial de sa vie, lorsque s'étaient manifestés les premiers signes de sa grave maladie³. Mais ce livre marque aussi une étape fondamentale dans sa réflexion intellectuelle et dans son parcours politique, à un tournant majeur de l'histoire – la chute du mur de Berlin, la décomposition de l'URSS et la fin de la guerre froide – qu'il est désormais courant d'appréhender comme un changement de siècle.

S'il s'agit, à n'en pas douter, d'un livre *sur* Benjamin, il s'agit tout autant, sinon davantage, d'un dialogue *avec* Benjamin, écrit à partir des interrogations et des dilemmes d'un présent ouvert qui, clôturant soudainement le XXe siècle, en sollicitait le bilan et en délivrait la mémoire, avec son épaisseur, ses énigmes, son héritage de défaites et d'espérances inassouvies. Ce que Bensaïd cherchait, en explorant l'œuvre de Benjamin, c'était l'aide d'un « passeur » face à « l'histoire qui se rebiffe ». Son objectif n'était pas de percer le secret d'une œuvre complexe et souvent hermétique, bien plutôt de construire, par son appropriation critique, « un principe d'intelligibilité, d'orientation dans les dédales de l'histoire »⁴.

Concevant sa critique comme un travail créateur, Bensaïd était bien plus fidèle à Benjamin que l'armée de ses exégètes attirés. Tout d'abord, son livre marquait une rupture féconde par rapport à une réception de l'œuvre du philosophe allemand qui, depuis deux décennies, se focalisait largement, sinon exclusivement, sur sa dimension esthétique. À contre-courant de cette tendance encore aujourd'hui dominante, Bensaïd nous faisait découvrir un Benjamin *politique*. Engagé depuis le début des années 1920 dans un dialogue difficile mais fructueux avec la tradition marxiste, le philosophe berlinois refusait de dissocier la critique esthétique d'une « politisation de l'art » qu'il opposait avec force à l'« esthétisation de la politique » prônée par le fascisme⁵. Vers la fin de sa vie, il plaçait toute sa réflexion sous le signe de la lutte contre ce dernier et élaborait une nouvelle vision de l'histoire chargée d'espérance messianique. Voilà le fil rouge qui traverse l'interprétation de Daniel Bensaïd. D'autres l'avaient précédé sur cette voie, de Christoph Hering à Terry Eagleton et Michael Löwy⁶, et nous pouvons regretter qu'il n'ait pas consacré à leurs ouvrages une plus grande attention, qui apportent pourtant des arguments solides pour défendre une interprétation différente de la sienne – il revint tout de même vingt ans plus tard sur le livre d'Eagleton, entre-temps réédité à Londres. Mais, encore une fois, son livre n'était pas conçu comme une exégèse de l'œuvre de Benjamin ni comme un bilan de sa réception, plutôt comme une réflexion à *partir* de Benjamin.

Privilégiant, dans la vaste œuvre du critique judéo-allemand, le *Livre des Passages* et les thèses « Sur le concept d'histoire », Bensaïd entrait en résonance avec ces écrits en les réactualisant et en les relisant au présent. Ce qui rapproche ces textes des années 1930 et l'essai de 1990 est beaucoup moins une « affinité élective » entre leurs auteurs – au-delà de quelques analogies évidentes touchant à leur judéité, à leur communisme et à leur statut partagé de marginaux « hérétiques » – qu'une constellation dialectique entre leurs époques : le début de la Seconde Guerre mondiale et la fin du XXe siècle. Très différents et certes incomparables sur le plan événementiel, ces deux moments sont également prégnants comme marqueurs et « bifurcations » de l'histoire.

Benjamin rédigea ses thèses au début de 1940, quelques mois avant son suicide à Portbou, dans un contexte littéralement catastrophique, façonné par la défaite républicaine à la fin de la guerre civile espagnole, le pacte germano-soviétique et le début de la guerre en Pologne, juste avant l'occupation

de la France. Devenu son testament intellectuel, ce texte porte les traces d'une époque dominée par le nazisme et le stalinisme. Benjamin avait vécu à Paris sept ans d'un exil extrêmement difficile qui s'acheva, à l'automne 1939, par l'internement dans un « camp de la honte », dans le sud de la France, en qualité d'« étranger indésirable », puis par l'exode de juin 1940 jusqu'à l'ultime tentative de rejoindre les États-Unis interrompue tragiquement à Portbou. À New York, où l'attendaient Adorno et Horkheimer, il s'imaginait comme le vestige d'un monde englouti, le « dernier Européen »⁷. La dimension théologique de ses derniers textes est d'autant plus puissante que le mouvement ouvrier semblait défait, hors jeu, abandonné par ses directions et laminé par l'avancée inexorable des armées allemandes qui, face à une URSS complice – la « grande guerre patriotique » ne commença qu'un an plus tard, après la mort de Benjamin –, avaient placé le continent sous la domination nazie. Dans un tel contexte, continuer à croire dans les idées de révolution et d'émancipation relevaient d'un *acte de foi*. La théologie devenait l'alliée indispensable du marxisme, le messianisme semblait appelé à ressusciter un antifascisme égaré et à réinventer une idée nouvelle du communisme, non plus prisonnier des illusions du progrès mais animé par la volonté de racheter les vaincus de l'histoire. Certes, le messianisme de Benjamin avait des racines plus anciennes, mais ce contexte cataclysmique l'avait puissamment renforcé.

Le tournant de 1989-1990 fut certes moins tragique que celui de la Seconde Guerre mondiale. La chute du Mur engendra, pendant un moment, le mythe de la « fin de l'histoire » et fut vécue comme un dénouement joyeux : le triomphe inéluctable et définitif de l'ordre libéral. Il ne fait aucun doute, cependant, que jamais, depuis l'arrivée de Hitler au pouvoir en 1933, la victoire de Franco et le pacte germano-soviétique en 1939, le sentiment d'une défaite historique du mouvement ouvrier ne fut aussi écrasant que lors de la chute du mur de Berlin et de l'implosion de l'URSS. Ce constat s'imposait avec la force de l'évidence à tout le monde, y compris à ceux qui, comme Daniel Bensaïd, avaient toujours combattu le stalinisme. Le trotskisme ne sortait pas indemne de cette défaite. Si son « univers de pensée ne s'était pas écroulé », écrivait-il dans son autobiographie, « il fut néanmoins mis à rude épreuve. La crise était triple : crise théorique du marxisme, crise stratégique du projet révolutionnaire, et crise sociale du sujet de l'émancipation universelle »⁸. L'histoire du communisme et la tradition marxiste étaient remises en question. Il fallait repenser les voies d'un projet d'émancipation, ses forces sociales, ses modes d'organisation, ses alliances, sa stratégie. « Sentinelle messianique », Benjamin offrait une boussole qui permettait de tenir le cap dans la tempête. Lorsque l'histoire semblait s'installer sur les rails bien fixés du temps linéaire, « homogène et vide » du libéralisme triomphant, le communisme ne pouvait survivre que sous une forme messianique, comme promesse d'une rédemption à venir, témoignage d'une fidélité aux vaincus, acte de foi en une interruption possible (mais inactuelle) du cours de l'histoire.

Pendant les années 1980, Hannah Arendt avait été – parfois au prix d'interprétations douteuses – la planche de salut d'une génération qui avait abandonné le marxisme pour atteindre les rives d'un républicanisme « antitotalitaire », de moins en moins radical, de plus en plus enclin à se réconcilier avec la tradition libérale. Au début des années 1990, Walter Benjamin devint, pour ceux qui voulaient se mesurer à la dimension politique de sa pensée, un levier puissant pour résister à la vague conservatrice : une « arche » – il utilisait lui-même cette image à propos d'un de ses textes les moins connus⁹ – permettant de transborder la théorie critique d'un siècle à l'autre. « Passage nécessaire, avant de revenir à nouveaux frais sur la question de Marx et des mille (et un) marxismes »¹⁰ – ce qu'il fera quelques années plus tard avec *Marx l'intempestif* (1995) –, son livre sur Benjamin apporta à Bensaïd de nombreux amis et admirateurs mais dérouta aussi certains de ses camarades. En découvrant le philosophe allemand, il semblait se congédier d'Ernest Mandel, qui

avait été le « tuteur théorique » du mouvement trotskiste international au cours des années précédentes. « Homme des Lumières, confiant dans les vertus libératrices des forces productives, dans les pouvoirs émancipateurs de la science et dans la logique historique du progrès », Mandel, écrit Bensaïd dans ses mémoires, était « un cas exemplaire d'optimisme forcené »¹¹. Il le présente comme l'incarnation d'un marxisme classique qui avait donné l'impression, jusqu'aux années 1970, de posséder les clés pour déchiffrer le monde et qui apparaissait maintenant complètement dérouter par ce dernier tournant de l'histoire.

« Une énigme s'attache irréductiblement à l'événement, à la fois origine et bifurcation »¹², écrivait Bensaïd sous l'impact de 1989. Pour la résoudre, les apports d'une pensée messianique creusant la mémoire du siècle clôturé se révélaient plus fructueux que la théorisation du conflit entre les forces productives et les rapports de production comme mécanique de l'histoire. Ou que la conceptualisation de la « longue durée » chère à l'histoire structurale, avec ses strates superposées et ses mouvements tectoniques, à l'aune desquels l'événement – selon la formule de Fernand Braudel – se réduit à une « agitation de surface », à l'« écume » éphémère des vagues que « les marées soulèvent sur leur puissant mouvement »¹³. Le XXe siècle est l'âge des ruptures soudaines et foudroyantes, imprévues et irréductibles à toute causalité déterministe, noyaux de « temps actuel » (*Jetzt-Zeit*) où le présent rencontre et réactive le passé¹⁴. Sa fin prit la forme d'une condensation de mémoires, où ses blessures se rouvrirent, où mémoire et histoire se croisèrent, où, selon l'élégante formule de Bensaïd, « les nappes phréatiques de la mémoire collective » rencontrèrent « le scintillement symbolique de l'événement historique »¹⁵.

Puisant à son expérience d'activiste mondial familier des cultures hispano-américaines, Bensaïd approfondissait le concept de mémoire en élargissant sa typologie. À côté du couple allemand composé par *Andenken*, « qui longe la mémoire, qui rôde autour d'elle », et *Eingedenken*, « qui est retour et pénétration, descente et fécondation, qui entre dans la mémoire et s'y enfonce », il y avait aussi ses équivalents portugais et espagnol : *lembranças*, éphémères et superficielles, faites de « souvenirs de pacotille », et *memorias*, « obstinément mélancoliques », chargées de *saudade*, nourries de la tristesse d'un passé perdu ; *recuerdos*, personnels et fragiles, exposés à l'oubli, et enfin *memoria*, collective, « chargée de revenants ». Il regrettait qu'un mot aussi beau que *remembrance*, beaucoup plus intense que réminiscence, ait quasiment disparu de la langue française, où il ne reste que celui de *remémoration*¹⁶. L'Amérique latine était à ses yeux un réservoir inépuisable de mémoires populaires. Il évoquait ainsi les paysans de Cuautla qui, après la révolution, avaient empêché le transfert des restes d'Emiliano Zapata dans la capitale. Ils savaient, expliquait Bensaïd, que « cette entrée dans un Panthéon où cohabiteraient vainqueurs et vaincus, assassins et victimes, serait une seconde mort »¹⁷. C'est précisément contre l'enterrement de la Révolution française, célébré en grande *pompe* en 1989, qu'il avait écrit *Moi, la Révolution*. Il y montrait que François Furet, qui avait officié aux funérailles de 1789, ne pouvait comprendre Michelet ou Péguy, deux auteurs dont les interprétations de la révolution n'avaient rien de commémoratif mais se fondaient sur la remémoration¹⁸.

Ce texte d'Enzo Traverso est tiré de son livre *Mélancolie de gauche* (Éditions La Découverte), dont on pourra lire [un extrait ici](#).

Lire hors-ligne :

références

Fascisme : vieux démons et nouveaux monstres [Podcast]

[Enzo Traverso](#) et [Ugo Palheta](#) 15 2 2022

La montée du terrorisme d'extrême droite, l'assaut trumpiste contre le Capitole aux Etats-Unis, les appels à peine masqués de Bolsonaro à un coup d'État au Brésil, la radicalisation islamophobe de Modi en Inde, ou encore la progression électorale des extrêmes droites en France et plus largement en Europe, signifient-ils que le fascisme est de retour ? Fait-on face à un phénomène différent qui justifierait un cadre d'analyse radicalement autre ?

Pour espérer répondre à ces questions, la connaissance du fascisme historique est indispensable. L'historien Enzo Traverso nous aide – dans ce 2e épisode du podcast « [Minuit dans le siècle](#) » (disponible sur la plateforme [Spectre](#) mais aussi, en format vidéo, sur [Hors-série](#)) – à nous orienter dans la profusion de travaux et de débats autour du fascisme, mais aussi de l'antifascisme.

À travers un retour sur différents points de controverse concernant la définition même du fascisme, ses origines, sa dimension « révolutionnaire » ou encore ses rapports avec le communisme, Enzo Traverso nous permet de mieux appréhender ce qui fait la singularité du fascisme. Question cruciale car si celui-ci ne constituait qu'une politique parmi d'autres, il n'y aurait pas lieu de s'attarder. Or, le fascisme constitue le grand Autre de la politique d'émancipation, en tant que projet d'écrasement de toute capacité d'organisation et de résistance du côté des exploités et des opprimés. Enzo Traverso nous permet donc ici d'y voir plus clair, préalable nécessaire pour poser sur de meilleures bases le problème du renouveau nécessaire de l'antifascisme, dans ses rapports étroits avec l'émergence d'une alternative au capitalisme néolibéral.

Grand connaisseur de l'historiographie du fascisme, Enzo Traverso est aussi un fin observateur des transformations contemporaines de l'extrême droite. Il fallait au moins cela pour tenter de cerner un phénomène politique aussi discuté, insaisissable et protéiforme. D'autant que celui-ci n'est pas seulement un objet d'histoire mais le support de polémiques permanentes, depuis son émergence. Si la discussion politique se trouve en grande partie esquivée en France, notamment en raison de la fable persistante selon laquelle les valeurs républicaines auraient immunisé la société française contre la tentation fasciste, il suffit de constater l'intensité du débat aux États-Unis, au Brésil ou en Inde pour mesurer à quel point le fascisme fait pleinement partie de notre présent, ne serait-ce que sous la forme d'une question : celle de sa résurgence, évidemment sous des formes nouvelles.

Auteurs et livres évoqués pendant l'épisode

- Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*
- Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*
- Stéphane Courtois, *Le Livre noir du communisme*
- François Furet, *Le Passé d'une illusion*
- Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ?*
- George L. Mosse, *La Révolution fasciste*
- Gérard Noiriel, *Les Origines républicaines de Vichy*
- Ernst Nolte, *La Guerre civile européenne*

- Robert Paxton, *Le fascisme en action*
- Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche*
- Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire*
- Zeev Sternhell, *L'Histoire refoulée*
- Enzo Traverso, *La Violence nazie*
- Enzo Traverso, *L'Histoire comme champ de bataille*
- Enzo Traverso, *Les Nouveaux visages du fascisme*