

**Enzo
Traverso**

L'HISTOIRE COMME CHAMP DE BATAILLE

**Interpréter
les violences
du xx^e siècle**

La Découverte

Table des matières

Introduction. Écrire l'histoire au tournant du siècle	5
<i>Note sur les sources</i>	24
1. Fin de siècle. Le xx^e siècle d'Eric Hobsbawm	27
<i>Une tétralogie</i>	28
<i>Eurocentrisme</i>	33
<i>Communisme</i>	48
<i>Barbarie</i>	53
<i>Longue durée</i>	56
2. Révolutions. 1789 et 1917 après 1989. Sur François Furet et Arno J. Mayer	59
<i>Matrice du totalitarisme</i>	61
<i>Furies</i>	72
<i>Mythe et histoire</i>	86
3. Fascismes. Sur George L. Mosse, Zeev Sternhell et Emilio Gentile	91
<i>Constellations historiennes</i>	92
<i>Culture fasciste</i>	95

Idéologie 106
Révolution ou contre-révolution ? 112
Usage public de l'histoire 122

4. **Nazisme. Un débat entre Martin Broszat et Saul Friedländer** 127

Une correspondance 129
Historisation 132
Apories 137
Antisémitisme 143
Histoire intégrée 147
5. **Comparer la Shoah. Questions ouvertes** 153

Comparatisme 154
Génocide 156
Antisémitisme et racisme 160
Allemagne nazie et Espagne inquisitoriale 169
Totalitarisme 176
La Shoah comme synthèse 182
6. **Biopouvoir. Les usages historiographiques de Michel Foucault et Giorgio Agamben** 185

Biopolitique et historiographie 186
Le modèle foucaldien 191
Biopouvoir et souveraineté 200
Penser le xx^e siècle 204
7. **Exil et violence. Une herméneutique de la distance** 211

Distance et critique 212
Exil et violence 220
L'exil comme observatoire 227
Théorie voyageuse 236
Exil juif et Atlantique noir 239

8. L'Europe et ses mémoires. Résurgences et conflits	251
<i>Historiciser la mémoire</i>	252
<i>Éclipse des utopies</i>	257
<i>Entrée des victimes</i>	263
<i>Identités européennes</i>	265
<i>Espaces mémoriels</i>	269
 Conclusion	 283
 Index des noms	 291

Exil et violence

Une histoire intellectuelle du monde moderne ne pourrait pas échapper au constat d'un paradoxe frappant : certains événements que nous considérons aujourd'hui comme emblématiques de la violence du xx^e siècle ont souvent été accueillis avec indifférence, ou été ignorés, voire banalisés par leurs contemporains. C'est la *qualité* de cette violence qui a été saisie avec retard, parfois à plusieurs décennies de distance des événements qui l'ont condensée, non seulement par ceux qui l'ont subie mais aussi par ceux qui l'ont combattue avec courage et détermination. Et c'est avec beaucoup de retard que la pensée critique a enregistré ces césures historiques. On pourrait illustrer ce constat à l'aide de nombreux exemples. Il suffit de penser à trois événements désormais érigés en icônes du xx^e siècle : le Goulag, Auschwitz et Hiroshima.

C'est un lieu commun, objet depuis longtemps de spéculations et de débats, que de reconnaître la prise de conscience tardive, au sein du monde occidental, de la réalité des camps soviétiques, dont les premiers témoignages d'Ante Ciliga, de Victor Serge ou de Gustav Herling ont été reçus dans l'indifférence. Si l'anticommunisme est né avec la révolution russe de 1917, la perception du stalinisme comme système de domination criminel et fondé sur la violence à une échelle de masse a été bien plus tardive. Pour l'opinion occidentale, on pourrait la dater, peu ou prou, du début des années 1970, lors de la publication de *L'Archipel du Goulag* de Soljenitsyne¹⁷. Certes, l'univers concentrationnaire soviétique était connu et avait déjà été maintes fois dénoncé depuis les années 1930, mais ce livre a créé un petit tremblement de terre. Aucune des nombreuses dénonciations antérieures de l'univers concentrationnaire soviétique

17 Alexandre SOLJÉNITSYNE, *L'Archipel du Goulag*, Seuil, Paris, 1974.

n'avait eu un impact comparable¹⁸. Pendant des décennies, aux yeux du monde, les millions de *zeks* déportés en Sibérie sont demeurés inconnus, inexistant. Au cours des années 1930, la presse occidentale, que l'on ne peut certes pas soupçonner de sympathie à l'égard du régime soviétique, commentait la collectivisation des campagnes soviétiques sans mentionner les millions de morts qui l'avaient accompagnée. Jusqu'à l'éclatement de la guerre froide, les camps soviétiques furent presque complètement ignorés ou refoulés. En France, lors d'un procès intenté par *Les Lettres nouvelles* à David Rousset en 1950, les camps soviétiques sont apparus à une large partie de l'opinion comme un mythe de la propagande anticommuniste. Un phénomène analogue se produira, lors de la Révolution culturelle, pour les camps chinois. Certains rédacteurs des actuels « livres noirs du communisme » défilaient à l'époque dans les rues de Paris en arborant les portraits de Mao et Staline.

En 1945, Auschwitz n'était pas une icône du mal du xx^e siècle. Les camps de concentration étaient symbolisés par Buchenwald, une des capitales de la déportation politique, et la différence qui les séparait des camps d'extermination réservés aux juifs et aux Tziganes était incompréhensible pour la quasi-totalité des observateurs. À Nuremberg, l'Holocauste a été classé parmi les crimes de guerre. En France, patrie de l'égalité républicaine, les victimes du génocide des juifs étaient considérées comme les martyrs d'une cause nationale, « morts pour la patrie ». Jean-Paul Sartre, un des rares auteurs à consacrer un essai à la « question juive » en 1946, analysait l'antisémitisme comme si le génocide n'avait pas eu lieu, comme si les chambres à gaz ne modifiaient pas radicalement sa perception du préjugé antijuif¹⁹. Et c'est aussi un lieu commun de

18 Cf. Michael CHRISTOFFERSON, *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Agone, Marseille, 2009, ch. 2, qui analyse aussi les raisons politiques favorisant un tel impact en France.

19 Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, « Folio », Paris, 1946 ; cf. les essais réunis in Ingrid GALSTER (dir.), *Sartre et les Juifs*, La Découverte, Paris, 2005.

rappeler que, pendant au moins trente ans, les manuels d'histoire se limitaient à traiter le génocide des juifs en quelques lignes en marge des chapitres sur la Seconde Guerre mondiale. Le nazisme apparaissait comme une parenthèse, comme une maladie qui avait failli emporter l'Europe et dont cette dernière devait maintenant soigner les blessures. C'est précisément cette image – le fascisme comme *maladie morale* de l'Europe – qui émerge des écrits de figures aussi différentes que l'écrivain Thomas Mann et les philosophes Karl Jaspers ou Benedetto Croce²⁰. D'autres penseurs inscrivaient le nazisme dans un parcours plus vaste et profond de destruction des Lumières. Le diagnostic du vieil Ernst Cassirer dans *Le Mythe de l'État* (1945) coïncide sur ce point avec celui du marxiste Georg Lukács, qui publiait quelques années plus tard *La Destruction de la raison* (1953) : pour les deux, le nazisme fut l'aboutissement paroxystique d'une longue vague d'irrationalisme née au début du XIX^e siècle en réaction à la Révolution française²¹. Pour tous, il était le produit d'un processus global de régression historique : une rechute de la civilisation dans une barbarie ancestrale.

Hiroshima est sans doute le cas le plus emblématique de cet écart entre l'événement et la perception de sa qualité, de sa gravité, puisque le refoulement dont il a fait l'objet se perpétue encore aujourd'hui. En Europe, *Le Monde* avait salué le champignon atomique comme une « révolution scientifique ». Aux États-Unis, la bombe atomique sera pendant longtemps célébrée comme l'événement heureux qui avait mis fin à la guerre et comme une source de fierté nationale. Un film fort instructif réalisé il y a une trentaine d'années, *Atomic Café*, nous montre les images des défilés de mode, pendant les années 1950, à l'apogée de la guerre froide, avec la silhouette du

20 Sur le climat intellectuel de l'après-guerre, cf. ENZO TRAVERSO, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Éditions du Cerf, Paris, 1997, ch. I.

21 ERNST CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, Gallimard, Paris, 1993 ; GEORG LUKÁCS, *La Destruction de la raison*, L'Arche, Paris, 1958.

champignon atomique à l'arrière-plan. En 1995, le ministère des Télécommunications des États-Unis a publié un timbre-poste qui, au lieu de commémorer les victimes, présentait la destruction d'Hiroshima et de Nagasaki comme la promesse d'une ère de paix (ce timbre-poste a finalement été retiré à la suite des protestations du gouvernement japonais).

L'atmosphère de l'après-guerre a été rappelée par l'antifasciste italien Vittorio Foa qui, dans ses mémoires, souligne ce besoin de refoulement collectif si profondément ressenti à l'époque. Voici son récit : « Vint l'année 1945. C'est un partage des eaux. La guerre s'est terminée et nous pouvons contempler la dimension des ruines. Il s'agit de ruines matérielles, mais aussi morales. [...] La science de la gestion s'est imposée dans les camps d'extermination et la science physique a marqué son triomphe à Hiroshima. La plupart d'entre nous n'ont pas été capables, à l'époque, de voir le visage négatif du développement prodigieux des connaissances qui a soutenu l'effort de guerre et permis la victoire. L'opinion publique pensa seulement que la bombe servait à mettre fin à la guerre ou, tout au plus, à un avertissement américain vis-à-vis de l'URSS (c'était aussi mon opinion). Revenaient les survivants, un sur cent, des camps d'extermination. Ils racontaient et commençaient à écrire des choses inimaginables sur l'inhumanité du pouvoir et sur l'organisation scientifique de la mort, mais ces récits ne ternissaient pas la joie de vivre qui s'était finalement installée dans la paix²². »

Rares ont été les personnalités qui, dans un monde myope et « distrait », ont saisi la nature du Goulag, d'Auschwitz ou d'Hiroshima, en en faisant des objets d'analyse, de réflexion et de critique. Les esprits dotés de la sensibilité et de la lucidité nécessaires pour voir la nouveauté représentée par de tels événements et sonder la profondeur de la césure qu'ils ont marquée dans l'histoire n'ont pas été nombreux. Les témoins ont

22 Vittorio FOA, *Il Cavallo e la Torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Torino, 1991, p. 69-70.

rarement été écoutés – que l'on pense à l'indifférence avec laquelle ont été accueillies les premières éditions de *Si c'est un homme* de Primo Levi et d'*Un monde à part* de Gustav Herling – et les survivants entourés d'un silence pudique. Les *Hibakusha*, les irradiés d'Hiroshima et Nagasaki, sont restés pendant longtemps isolés comme les porteurs d'une maladie honteuse. Ils ont tous été perçus comme le témoignage vivant d'un passé dérangeant et funeste qu'on avait envie d'oublier. Ceux qui ont reconnu ces césures de l'histoire et en ont fait un objet de pensée ont été des exceptions, isolées et marginales, à contre-courant du *Zeitgeist* dominant – ils ont parfois même été traités publiquement (David Rousset et Margarete Buber-Neumann) de menteurs.

Qui étaient ces exceptions ? Pour l'essentiel, ce furent des exilés. En 1933, Victor Serge écrivait une lettre à Marcel Martinet et Maurice et Magdeleine Paz, ses amis français, pour annoncer son arrestation en URSS. Elle n'a pas été publiée par *Le Temps* ou *Le Figaro*, mais par une petite revue libertaire, à diffusion presque confidentielle, *La Révolution prolétarienne*. Dans ce texte, Serge dénonçait le stalinisme comme « un État totalitaire, castocratique, absolu, grisé de puissance, pour lequel l'homme ne compte pas²³ ». Grâce à la mobilisation des intellectuels français – notamment des surréalistes –, il sera libéré en 1936. Arrivé en France, il a poursuivi presque seul son combat pour la vérité, ignoré par une gauche qui le voyait dans le meilleur des cas comme un hérétique, dans le pire comme un traître, et par une culture conservatrice plus que méfiante face au témoignage d'un révolutionnaire pour lequel le stalinisme ne constituait pas la réalisation mais la perversion du communisme. Dans cette lettre – qu'il présentera dans ses mémoires (1947) comme le premier texte dans lequel l'État soviétique avait été qualifié de « totalitaire » –, il esquissait une définition du socialisme comme antithèse radicale de la

23 Lettre à Marcel Martinet et Maurice et Magdeleine Paz (1933), in Victor SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Seuil, Paris, 1951, p. 294.

domination totalitaire : « Défense de l'homme. Respect de l'homme. Il faut lui rendre des droits, une sécurité, une valeur. Sans cela, pas de socialisme. Sans cela, tout est faux, raté, vicié. L'homme, quel qu'il soit, fût-ce le dernier des hommes. "Ennemi de classe". Fils ou petit-fils de bourgeois, je m'en moque, il ne faut jamais oublier qu'un être humain est un être humain. Ça s'oublie tous les jours sous mes yeux, partout, c'est la chose la plus révoltante, la plus antisocialiste qui soit ²⁴. »

À l'automne 1944, Hannah Arendt écrivait un article publié quelques mois plus tard non pas dans le *New York Times*, mais dans la petite revue judéo-américaine *Jewish Frontier*, dans lequel elle décrivait les camps d'extermination nazis – des « massacres administratifs » créés au nom d'un projet de biologie raciale – comme quelque chose qui dépassait largement « non seulement l'imagination humaine, mais aussi les catégories de la pensée et de l'action politique ²⁵ ». Deux années plus tard, dans un texte intitulé « L'image de l'enfer », elle désignait les « usines de mort » (*death factories*) comme « l'expérience fondamentale de notre époque » ²⁶.

À côté d'Arendt, il faudrait aussi mentionner les philosophes de l'école de Francfort, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, les auteurs de *Dialectique de la raison*, un ouvrage écrit en 1944 et aujourd'hui reconnu comme un classique de la philosophie du xx^e siècle, mais resté semi-clandestin pendant presque vingt ans. Il a été publié pour la première fois à Amsterdam en 1947 par une petite maison d'édition d'émigrés allemands. Dans ce livre, qui comporte un chapitre sur l'anti-sémitisme écrit en collaboration avec Leo Löwenthal, ils faisaient d'Auschwitz la métaphore de la violence engendrée par

24 *Ibid.*, 295.

25 Hannah ARENDT, « La culpabilité organisée », *Penser l'événement*, Belin, Paris, 1989, p. 27.

26 Hannah ARENDT, « L'image de l'enfer », *Auschwitz et Jérusalem*, DeuxTemps Tierce, Paris, 1991, p. 154.

la civilisation moderne²⁷. Bien entendu, cette clairvoyance n'était pas normative. Certains exilés ont élaboré pendant la guerre une interprétation du nazisme incapable d'en saisir la dimension exterminatrice. Franz Neumann, le principal politologue de l'école de Francfort, publiait *Béhémoth* (1942), un ouvrage devenu aujourd'hui un classique de la théorie politique où la plus grande lucidité le disputait à une étonnante myopie. D'un côté, il définissait le régime hitlérien comme une forme de totalitarisme ; de l'autre, il excluait la possibilité d'une extermination des juifs, en réaffirmant une vision traditionnelle de l'antisémitisme nazi comme recherche d'un bouc émissaire dont le nazisme ne pouvait pas se passer²⁸.

Exilé en Californie, Günther Anders a certes été l'un des premiers philosophes à placer Hiroshima au centre de sa pensée. Dès 1945, dans les pages qu'il rassemblera ensuite dans *L'Obsolescence de l'homme* (1956), il avait saisi la nouveauté absolue de la bombe atomique en tant que symptôme d'une mutation anthropologique terrifiante : l'avènement d'une suprématie de la technique sur les hommes, désormais détrônés de leur statut de sujets historiques. Le rêve prométhéen d'une conquête du cosmos et d'une domination de la nature par la technique s'est transformé dans la « honte prométhéenne » (*prometheische Scham*) d'une inépuisable puissance destructrice. Après Auschwitz, c'est-à-dire l'extermination planifiée de certaines catégories d'êtres humains, Hiroshima semblait annoncer l'avènement d'une ère nouvelle dans laquelle l'humanité dans son ensemble était devenue techniquement « éliminable » (*tötbar*)²⁹. La philosophie heideggérienne de la technique était ici utilisée pour dresser un diagnostic de l'époque diamétralement opposé à celui du philosophe de Messkirch. À côté de Serge, Arendt, Adorno et Anders, il faut

27 Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO, *Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.

28 Franz NEUMANN, *Béhémoth*, op. cit., p. 105-132.

29 Günther ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C. H. Beck, Munich, 1985, p. 242-243.

rappeler d'autres intellectuels et écrivains émigrés comme Jean Améry, Paul Celan, Manes Sperber, Arthur Koestler, Gaetano Salvemini ou Nicola Chiaromonte, dont les écrits contiennent des intuitions ou des analyses tout aussi puissantes.

L'exil comme observatoire

Un trait partagé par ces figures tient à leur statut d'exilés, d'intellectuels marginaux, d'*outsiders*. Certes, les exilés n'ont pas été les seuls, en dehors des victimes, à avoir déchiffré en temps réel les horreurs du siècle. Sur Auschwitz et Hiroshima, par exemple, des pages lucides ont été écrites par Albert Camus et Georges Bataille en France, par Dwight Macdonald aux États-Unis, des intellectuels souvent bien enracinés dans leurs propres contextes culturels. Mais il ne fait pas de doute que, face à ces horreurs, les exilés ont agi comme un sismographe particulièrement sensible et précoce. Ce fait n'est pas anecdotique, ni dû au hasard. Au contraire, on pourrait sans doute formuler l'hypothèse d'une herméneutique de la distance, d'un *privilege épistémologique* de l'exil : une sorte de compensation intellectuelle, certes cher payée, des privations, de la perte et du déracinement liés à la condition de l'exil. Autrement dit, l'exil serait à l'origine d'un modèle cognitif qui consisterait à regarder l'histoire et à interroger le présent du point de vue des vaincus et qui, par conséquent, constituerait la prémisse d'une connaissance du réel autre que celle des points de vue dominants, voire officiels³⁰. L'existence de l'intellectuel en exil porte les traces d'un déchirement, d'un trauma profond qui, très rapidement, le prive de son contexte social et culturel, de sa langue, de ses lecteurs, de son métier et de ses sources de subsistance (souvent même de la possibilité d'être publié), d'un paysage familier où fixer un ordre de pensée. Adorno a consacré à l'exil les pages les plus

30 Cf. Enzo TRAVERSO, *L'Histoire déchirée*, op. cit., ch. 1.

tourmentées de *Minima moralia*, un ouvrage dont le sous-titre, « réflexions sur la vie mutilée », indique la tonalité triste et amère. Pour Adorno, l'exil est tout d'abord une blessure, un déchirement, une séparation cruelle, un arrachement à son *Heimat*, au sens le plus noble et profond du terme : le terrain fécond de l'écrivain qui désormais ne peut même plus « habiter » sa propre langue³¹. Des écrivains célèbres ont été obligés de publier leurs ouvrages dans des maisons d'édition d'émigrés petites et pauvres, des universitaires reconnus ont cherché désespérément une bourse d'études, des ex-directeurs de revues importantes ont publié de façon irrégulière des feuilles diffusées à quelques centaines d'exemplaires. L'exemple d'Adorno, Horkheimer, Anders ou Arendt pendant les années d'exil indique que la profondeur de leur regard et de leur réflexion sur la guerre et la violence était la face cachée de leur invisibilité publique et de leur impuissance politique, pratiquement totale. Leur clairvoyance avait un prix très élevé qui se traduisait par la condamnation inexorable à ne pas être écoutés. Au moment où les démocraties occidentales célébraient leur triomphe et où la culture antifasciste, dans ses différentes composantes, annonçait la fin d'une parenthèse ténébreuse et le retour à une nouvelle ère des Lumières, de paix et de progrès, il n'y avait pas grand monde pour écouter ces Cassandre qui déployaient leurs efforts pour désigner et interpréter une nouvelle, terrible et irréversible rupture de l'histoire. Un continent occupé à panser ses blessures et lancé dans la reconstruction ne voulait pas écouter ceux qui rappelaient qu'une Europe sans juifs était une Europe mutilée, que l'URSS de Staline était le tombeau des espérances émancipatrices qui avaient et qui continuaient de mobiliser des millions d'êtres humains, que la bombe atomique constituait une menace irréversible pour la survie de l'humanité sur cette planète. Au moment où la culture occidentale semblait avoir restauré une

31 Theodor W. ADORNO, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Payot, Paris, 1991, p. 29-30.

idée du progrès mise à mal par les cataclysmes de la nouvelle guerre de Trente Ans, les exilés jouaient le rôle dérangeant et inconfortable de trouble-fête, des « avertisseurs d'incendie » – selon la métaphore de Walter Benjamin – qui ne croyaient pas au Progrès, qui considéraient les violences de la guerre comme un produit de la civilisation et mettaient en garde, en tirant l'alarme, contre ses dérives³².

Les exilés ne formaient pas un groupe homogène sur les plans culturel, idéologique et politique. Souvent, ils ne se connaissaient même pas et n'avaient pas conscience de leurs « affinités électives ». Ce qui les unissait, c'était une condition partagée de réfugiés, une attention chargée d'inquiétude pour le monde qu'ils avaient laissé derrière eux et un présent vécu sous le signe de la privation et de la précarité. Leur condition d'exilés correspondait parfaitement à certains modèles élaborés par la sociologie européenne au tournant du siècle : l'« étranger » (*Fremde*) de Georg Simmel, l'intelligentsia « sans attaches » (*freischwebend*) de Karl Mannheim et l'intellectuel « extraterritorial » de Siegfried Kracauer³³. Tout d'abord l'« étranger » et l'« extraterritorial », c'est-à-dire l'« invité qui reste » (*der Gast der bleibt*), le « vagabond » susceptible d'adopter une perspective critique, en créant une tension fructueuse entre le point de vue hérité de son pays d'origine et celui du pays d'accueil. Puis l'intelligentsia « sans attaches », affranchie des contraintes de classes traditionnelles dans l'élaboration de son point de vue.

De leur refuge précaire, les exilés étaient en mesure de réfléchir sur la tragédie à laquelle ils avaient échappé : Arendt, Adorno et Horkheimer aux camps d'extermination ; Serge au

32 Walter BENJAMIN, « Einbahnstrasse », in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Francfort/Main, I, 3, p. 1232. Cf. aussi Michael LÖWY, *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, PUF, Paris, 2001.

33 Cf. Georg SIMMEL, « Excursus sur l'étranger » (1908), *Sociologie*, Presses universitaires de France, Paris, 1999, p. 664-668 ; Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Verlag Schulte-Bulmke, Francfort/Main, 1969, p. 123 ; Siegfried KRACAUER, *Histoire. Des avant-dernières choses*, Stock, Paris, 2005, notamment p. 144-145.

Goulag stalinien. En tant qu'étrangers, ils n'acceptaient pas les stéréotypes dominants et pouvaient même reconnaître une victime en ceux que le point de vue officiel indiquait comme l'ennemi : Anders était profondément choqué par les stéréotypes racistes avec lesquels la propagande américaine stigmatisait les Japonais, des stéréotypes qui lui rappelaient l'image du juif véhiculée par l'antisémitisme nazi. Autrement dit, les exilés se soustrayaient, dans une large mesure, aux contraintes sociales, culturelles, politiques et même psychologiques du contexte dans lequel ils vivaient. La fin de la guerre ne pouvait pas représenter, pour eux, l'occasion d'exprimer leur orgueil patriotique, mais le moment dans lequel ils prenaient conscience, douloureusement et définitivement, de ne plus posséder de patrie. Le nazisme était vaincu, mais le judaïsme d'Europe centrale et orientale avait pratiquement disparu, détruit à jamais. La guerre était finie, mais les camps sibériens n'avaient pas cessé d'exister et restaient peuplés par des centaines de milliers de déportés. La barbarie était vaincue, mais ses vainqueurs avaient décidé de célébrer leur triomphe en perpétrant un crime, la destruction atomique d'Hiroshima et de Nagasaki, qui semblait vouloir réduire la distance morale qui les séparait de leurs ennemis, les bourreaux de Nankin, Buchenwald et Maidanek. Les exilés ne pouvaient pas lire ces événements avec les lunettes des vainqueurs et leur point de vue était presque toujours anticonformiste, inclassable, souvent incompris. Ils incarnaient les traits humanistes que, dans une lettre célèbre à Karl Jaspers, Hannah Arendt attribuait au paria : la générosité d'âme, la sensibilité aux injustices, la liberté d'esprit et l'absence de préjugés³⁴. Apatrides, ils échappaient aux stéréotypes nationaux et réagissaient aux événements les plus sombres de leur époque, non pas comme des Russes, des Américains ou des Allemands, ni non plus exclusivement comme des juifs persécutés, mais comme des *citoyens du monde*

34 Hannah ARENDT et Karl JASPERS, *Correspondance 1926-1969*, Payot, Paris, 1995, p. 287.

(renversement dialectique de leur statut réel d'apatrides et de leur « acosmisme » (*Weltlosigkeit, Worldlessness*)³⁵. C'était sans doute la raison qui les poussait à voir le Goulag, les camps d'extermination nazis et la destruction atomique non seulement comme des tragédies nationales, mais comme des blessures qui changeaient l'image de l'homme. Il fallait les penser dans leur dimension universelle, comme des événements qui nous obligeaient à reconsidérer notre vision de l'histoire. Edward Saïd a défini l'exil comme une métaphore de l'intellectuel qui, en portant un regard critique sur la réalité qui l'entoure, est obligé de jouer le rôle de l'*outsider*, du contestataire, de l'hérétique, du démolisseur de l'orthodoxie et des normes consolidées. Empruntant cette expression au lexique musical, il a désigné ce regard critique comme une sorte de *contrappunto* : « L'intellectuel en exil – écrit-il – est inévitablement ironique, sceptique, joueur même – mais cynique, non³⁶. »

Ce sont encore les exilés qui, à partir des années 1930, ont préservé le marxisme comme pensée critique. Contre la pétrification scolastique et dogmatique du marxisme-léninisme d'une part et, de l'autre, contre les interprétations évolutionnistes le réduisant à une simple variante de l'idéologie du Progrès, les exilés ont renouvelé le marxisme pour en faire une théorie critique de la société et des appareils de domination politique. Benjamin, Adorno, Horkheimer, Bloch, Korsch, Serge, Trotski, Deutscher étaient des exilés. Et même Gramsci, incarcéré sous le fascisme, doit sans doute à son isolement forcé la possibilité d'avoir élaboré une réflexion nouvelle sur le pouvoir et les voies de la révolution en Occident. La prison a été pour lui une sorte d'exil, un observatoire certes inconfortable mais néanmoins à l'abri des influences et des contraintes extérieures, notamment du stalinisme. Pendant la période de

35 Cf. Hannah ARENDT, *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgois, Paris, 1987. Voir aussi Günther ANDERS, *Menschen ohne Welt*, Beck, Munich, 1991.

36 Edward SAÏD, *Des intellectuels et du Pouvoir*, Seuil, Paris, 1996, p. 78.

l'entre-deux-guerres, lorsque les marxismes nationaux se transformaient progressivement en idéologies de parti (communiste ou social-démocrate), le marxisme critique a été préservé comme pensée des exilés, des hérétiques, des bannis, des *Aussenseiter*.

C'est surtout parmi les intellectuels antifascistes exilés aux États-Unis que l'on trouve les critiques les plus féconds et novateurs du totalitarisme. Il s'agit d'intellectuels judéo-allemands comme Franz Neumann, Herbert Marcuse, Hans Kohn, Franz Borkenau, Ernst Fraenkel et surtout Hannah Arendt ; de sociologues et théologiens chrétiens comme Paul Tillich, Eric Voegelin, Waldemar Gurian et Luigi Sturzo ; ou encore d'antifascistes italiens comme Nicola Chiaromonte. Encore une fois, il n'y a pas d'homogénéité entre les définitions du totalitarisme proposées par un marxiste comme Marcuse (une synthèse anti-humaniste du capitalisme monopoliste et de l'existentialisme politique) ou par un catholique comme Voegelin (une dérive extrême de la sécularisation). Mais ils attribuent tous au concept de totalitarisme une connotation éthique qui fait défaut aux théories libérales contemporaines, à partir de celle, canonique, de Carl Friedrich et Zbigniew Brzezinski. Pour Hannah Arendt, le totalitarisme n'était pas seulement un régime politique qui ne rentrait plus dans les typologies classiques, mais une expérience destructrice du politique en tant que lieu d'expression de la pluralité des êtres humains, sans laquelle il n'y aurait plus ni liberté ni possibilité d'action. Dans son premier projet de recherche sur les camps de concentration, daté de 1948, elle posait le problème dans les termes suivants : « Dans quelle mesure les êtres humains qui vivent sous la terreur totalitaire correspondent encore à la représentation habituelle que nous nous faisons de l'homme ³⁷ ? »

37 Hannah ARENDT, *La Nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p. 177. Cf. Miguel ABENSOUR, « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets » (1996), in

Pendant la guerre froide, Hannah Arendt proposait une vision du totalitarisme établissant un bilan critique de l'histoire de l'Occident, de l'avènement de l'impérialisme à la naissance du racisme biologique, de la formation de l'antisémitisme moderne – non plus religieux mais racial – à la crise de l'État-nation. Cette crise lui apparaissait comme la cause de la prolifération des apatrides, sans droits ni État, exclus de toute protection juridique et, par conséquent, boucs émissaires désignés de tous les cataclysmes sociaux et politiques. Cette conception s'opposait radicalement à la tendance alors dominante qui ôtait à la notion de totalitarisme sa force *critique* pour lui conférer un caractère essentiellement *apologétique* de l'ordre occidental, visant exclusivement à légitimer la lutte contre le nouvel ennemi totalitaire : l'URSS.

La culture de l'exil n'est certes pas restée imperméable à l'anticommunisme de la guerre froide – il suffit de penser à des figures comme Koestler ou Borkenau –, mais plusieurs de ses représentants, notamment ceux qui avaient pris depuis longtemps leurs distances vis-à-vis de l'orthodoxie communiste, n'ont pas transformé l'antitotalitarisme en une croisade contre le « dieu qui a échoué ». Le scepticisme des exilés s'exprimait à la fois à l'égard des ex-communistes soudainement convertis en défenseurs du « monde libre », et de la culture antifasciste, non plus plurielle, mais transformée en idéologie des compagnons de route du communisme. Aux États-Unis, le concept de totalitarisme a été rapidement intégré dans l'arsenal idéologique de la guerre froide. En RFA, il est devenu la *Weltanschauung* de la *Constitution*, source d'un « anti-antifascisme » qui a eu comme conséquence inévitable le refoulement, pendant au moins vingt-cinq ans, de la mémoire des crimes du nazisme. Pour les communistes européens, d'autre part, « totalitarisme » était devenu un mot presque imprononçable, une arme de l'impérialisme.

Enzo TRAVERSO (dir.), *Le Totalitarisme. Le xx^e siècle en débat*, « Points », Seuil, Paris, 2001, p. 748-778.

Or l'antitotalitarisme des exilés a échappé, tout au moins dans certaines de ses composantes essentielles, à ces oppositions manichéennes, et refusé de plier sa réflexion aux chantages de l'idéologie. Contre la tendance dominante qui consistait à réduire le totalitarisme à une forme d'antilibéralisme et à le diaboliser comme ennemi du « monde libre », Arendt en retrouvait les origines au sein de la culture occidentale, en rappelant sa dette à l'égard de l'impérialisme européen du XIX^e siècle. Quant à Marcuse, dans sa préface à *Éros et Civilisation*, il écrivait que « les camps de concentration, les exterminations de masse, les guerres mondiales et les bombes atomiques ne sont pas une "rechute dans la barbarie", mais les résultats effrénés des conquêtes modernes de la technique et de la domination ³⁸ ». S'inspirant à la fois de la théorie du capitalisme de Marx, du concept de rationalité de Weber et de la conception de la technique de Heidegger, Marcuse interprétait le capitalisme tardif comme un dispositif alliant rationalité et domination. Mais cette rationalité tendait à s'éloigner progressivement du *ratio* originaire, wébérien, d'une bourgeoisie « ascétique » et éthiquement inspirée, pour se transformer en irrationalité humaine et sociale. Si le capitalisme ne débouchait pas inéluctablement sur la domination totalitaire, il en constituait néanmoins une prémisses indispensable.

Dans un autre contexte, cependant, la liberté et l'indépendance intellectuelles offertes par l'exil pouvaient aussi devenir des entraves. La dette morale contractée à l'égard du pays d'accueil est devenue une contrainte psychologique puissante au cours des années 1960, lorsqu'il s'est agi de remettre en cause la politique américaine au Vietnam. Les exilés qui avaient trouvé un refuge et une nouvelle patrie aux États-Unis avaient souvent du mal – Marcuse constitue encore une fois une exception – à soutenir la contestation radicale de l'impérialisme prônée par le mouvement étudiant et la *New Left*. Les apatrides qui avaient trouvé un refuge (et une nouvelle

38 Herbert MARCUSE, *Éros et Civilisation*, Minuit, Paris, 1963.

citoyenneté) aux États-Unis pendant la Seconde Guerre mondiale étaient souvent mal à l'aise lors des manifestations où l'on brûlait le drapeau américain. Ce changement de statut social et de posture identitaire a eu des conséquences philosophiques et politiques. La réflexion politique de Hannah Arendt se déplaçait maintenant vers la sphère publique – l'antithèse du totalitarisme –, qui est le thème de *Condition de l'homme moderne*³⁹ (1958).

Souvent prisonniers de leur eurocentrisme, les exilés se sont montrés pour la plupart indifférents, sinon hostiles, à la vague anti-impérialiste qui montait d'Asie et d'Afrique après la Seconde Guerre mondiale. Pour Hannah Arendt, le tiers monde n'était pas « une réalité, mais une idéologie ». Dans une polémique avec Sartre et Fanon, elle écrivait que « les révoltes d'esclaves et les soulèvements des spoliés et des déshérités » avaient toujours échoué, transformant leurs rêves émancipateurs « en un cauchemar généralisé »⁴⁰. On serait tenté de considérer ce jugement comme le prix à payer pour la « normalisation » des exilés, non plus des *outsiders* mais des « établis ».

Au cours de ces dernières décennies, l'exil américain des intellectuels européens a été largement étudié comme un exode de la culture d'un côté à l'autre de l'océan et comme l'origine de la suprématie américaine dans la recherche scientifique. Au lieu de l'étudier comme une épopée triomphale, il faudrait peut-être y voir une « tradition cachée », selon l'expression arendtienne, ou encore, selon la formule de Benjamin dans *Deutsche Menschen*, comme une « arche » qui, pendant le déluge, a permis le sauvetage de la pensée critique⁴¹.

39 Hannah ARENDT, *Condition de l'Homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983.

40 Hannah ARENDT, « Sur la violence » (1971), *Du mensonge à la violence*, Presses Pocket, Paris, 1989, p. 124.

41 Cf. Hannah ARENDT, *La Tradition cachée*, op. cit. ; Albrecht SCHÖNE, « "Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche". Walter Benjamins *Deutsche Menschen* », in Stéphane MOSES et Albrecht SCHÖNE (dir.), *Juden in der deutschen Literatur*, Suhrkamp, Francfort/Main, 1986, p. 355, 364.

Théorie voyageuse

Dans un essai séminal sur la « théorie voyageuse » (*traveling theory*), Edward Saïd nous a donné quelques clefs pour comprendre la géographie de la pensée critique du ^{xx}e siècle ⁴². Les hommes et les marchandises ne sont pas seuls à se déplacer ; les théories aussi émigrent, se croisent et s'hybrident, s'enracinent et se transforment en se greffant sur d'autres cultures, selon les circonstances historiques concrètes qui orientent et façonnent l'élaboration de la pensée. Bref, les idées ne vivent pas en autarcie ; elles changent en se déplaçant d'un lieu à un autre, et cette mutation est la modalité même de leur existence. Pour illustrer sa conception, Saïd prend comme exemple la théorie de la réification, élaborée par Georg Lukács dans *Histoire et Conscience de classe* (1923). Née d'une fusion de la théorie marxienne du fétichisme de la marchandise et de la théorie wébérienne de la rationalité moderne, sa conception de la réification capitaliste – la transformation des relations humaines et sociales en relations entre entités abstraites, aliénées, médiatisées par l'universalisation de la forme marchande – le conduisait au communisme. C'était le prolétariat qui, en vertu de sa place dans le processus de production, pouvait trouver une solution aux contradictions du capitalisme, en les dépassant dialectiquement. Prenant conscience de sa condition sociale, il pouvait parvenir à une connaissance globale de la société. Pour la première fois, science et conscience, sujet et objet de la connaissance coïncidaient, réalisant ainsi une réconciliation de l'univers social. Bien évidemment, souligne Saïd, une telle conception surgissait d'une conjoncture historique particulière : la révolution hongroise de 1919, à laquelle Lukács avait participé en qualité de commissaire à l'Éducation dans le gouvernement de Béla Kun.

42 Edward SAÏD, « Traveling theory » (1982), *The Edward Said Reader*, Granta, Londres, 2000, p. 195-217.

Redécouvert en France après la Seconde Guerre mondiale, le livre de Lukács a exercé une influence profonde sur Lucien Goldmann, qui s'est inspiré du concept de conscience de classe pour élaborer son interprétation de la vision du monde tragique chez Pascal et Racine, expression de l'impuissance sociale de la noblesse de robe à l'âge de l'absolutisme. *Histoire et Conscience de classe*, suggère Saïd, est un ouvrage qui porte les traces d'un soulèvement révolutionnaire, tandis que *Le Dieu caché* (1959) est le livre d'un « historien expatrié travaillant à la Sorbonne ⁴³ ». Budapest et Paris, ajoute-t-il, n'ont pas engendré ces deux ouvrages, mais ont certes constitué, à deux époques différentes, les contextes dans lesquels ils ont été écrits et dans lesquels il faut placer leurs auteurs.

Dix ans plus tard, Goldmann donnait deux conférences à Cambridge, et introduisait dans le monde anglo-saxon une théorie appartenant à une tradition intellectuelle continentale. Par sa transmigration en Angleterre, la théorie de Lukács a connu une transformation supplémentaire, car elle a été consacrée et institutionnalisée à la fois. Ce qui était apparu à l'origine comme « une percée méthodologique » (*methodological breakthrough*) est devenu, selon les mots de Raymond Williams, une « trappe méthodologique » : par sa codification, cette intuition théorique avait été stérilisée et il était désormais impossible de la « traduire en une pratique critique » ⁴⁴.

Revenant vingt ans plus tard sur son essai, Saïd indiquait cependant d'autres usages possibles de la théorie lukacsienne de la réification. Adorno, qui ne croyait plus dans les vertus de l'*Aufhebung* hégélienne, avait théorisé la transformation de la raison émancipatrice des Lumières en rationalité instrumentale et dominatrice du totalitarisme. Abandonnant la

43 *Ibid.*, p. 204 (référence à Georg LUKÁCS, *Histoire et Conscience de classe*, Éditions de Minuit, Paris, 1984, et Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Gallimard, Paris, 1959).

44 *Ibid.*, p. 207 (référence à Raymond WILLIAMS, *Culture et Matérialisme* [1980], Les Prairies ordinaires, Paris, 2009).

perspective illusoire d'une réconciliation du monde social dans une totalité reconstituée, il portait son intérêt vers la musique atonale de Schönberg, un art qui, écrivait-il dans *Philosophie de la nouvelle musique* (1948), surgissait d'un rejet radical de l'industrie culturelle du monde réifié⁴⁵. Dans un autre contexte, non plus celui du monde défiguré par le nazisme mais celui de la guerre d'Algérie, Frantz Fanon s'était positionné à son tour contre le principe illusoire d'une réconciliation de l'univers social, l'opposition radicale entre la violence des opprimés et celle des colonisateurs. Formulant l'hypothèse selon laquelle Fanon aurait rédigé *Les Damnés de la terre* (1961) sous l'influence d'*Histoire et Conscience de classe*, publiée pendant la même année en traduction française, Saïd indique un nouveau déplacement théorique contenu dans cet ouvrage⁴⁶. Fanon dépassait l'eurocentrisme de Lukács (et Adorno) en reformulant la relation sujet/objet comme un conflit entre colonisateur et colonisé. Le contraste décrit dans les premières pages des *Damnés de la terre* entre la ville coloniale, propre et bien éclairée, et l'obscurité de la *casbah* indigène, semble évoquer l'aliénation du monde réifié analysé par Lukács. Le projet de Fanon, ajoute Saïd, consiste « d'abord à éclairer et ensuite à animer la séparation entre le colonisateur et le colonisé (sujet et objet) afin de ramener à la surface tout ce qui est faux, brutalisant et historiquement déterminé dans leur relation ». Autrement dit, la conscience de classe prolétarienne théorisée par Lukács devient la « violence révolutionnaire » dans le texte de Fanon⁴⁷. Cependant, à la différence de Lukács, qui postulait une synthèse susceptible de dépasser dialectiquement les contradictions du capitalisme, Fanon n'envisageait plus aucune forme de synthèse supérieure. Comme

45 Edward SAÏD, « Traveling Theory reconsidered » (1994), *Reflections on Exile*, Granta, Londres, 2001, p. 440-444 (référence à Theodor W. ADORNO, *Philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard, Paris, 1979).

46 *Ibid.*, p. 444-446 (référence à Frantz FANON, *Les Damnés de la terre* [1961], La Découverte, Paris, 2006).

47 *Ibid.*, p. 448.

Adorno, il avait puisé chez Lukács son modèle théorique pour en rejeter les conclusions. Mais, à la différence d'Adorno, pour qui le refus de toute réconciliation impliquait le repli dans une sphère esthétique et dans une forme de romantisme aristocratique, Fanon prônait une dialectique négative totalement axée sur le conflit. Nous pourrions voir, dans ces deux aboutissements de la même « théorie voyageuse » de matrice lukac-sienne, le clivage qui sépare, à partir du milieu du ^{xx}^e siècle, les pensées critiques élaborées au sein des deux principales cultures diasporiques du monde occidental : la juive et la noire.

Exil juif et Atlantique noire

L'exil juif tisse un réseau de relations intellectuelles, de transferts, de ruptures et d'engendrement théoriques qui s'étalent sur une vingtaine d'années, entre 1933 et le début des années 1950. Les deux pôles de ce réseau sont l'Allemagne (ou plutôt l'Europe centrale de langue allemande) et les États-Unis, avec la médiation française pendant une brève parenthèse (1933-1940). La transition d'une culture judéo-allemande axée sur l'idée de *Bildung* (l'éducation et le perfectionnement de soi-même au sens de Humboldt) à une culture américaine fondée sur le principe du *Bill of Rights*, a certes été un des vecteurs des théories du totalitarisme, dont le principal foyer était constitué, pendant et juste après la guerre, par les exilés allemands⁴⁸. Pour ces intellectuels habitués à idéaliser la culture comme forme d'assimilation et d'intégration au sein de la société allemande, la rencontre avec une tradition atlantique concevant la liberté et la démocratie non pas comme des idéaux abstraits mais comme un ensemble de droits et de normes constitutionnelles, a eu un effet libérateur. Comme Hannah Arendt le reconnaissait dans une lettre à

48 Cf. Enzo TRAVERSO, *Le Totalitarisme*, op. cit., p. 53.

Karl Jaspers en 1946, grâce à la découverte d'une tradition républicaine faite de liberté, de mise en valeur de l'espace public et d'absence d'un « État national » au sens européen du terme, elle s'était affranchie d'un carcan idéologique et d'un habitus mental acquis en Allemagne ⁴⁹. Il en découlera une réflexion sur le juif comme *paria*, notion qu'elle avait reprise chez Weber et Bernard Lazare, mais qui devenait maintenant, au-delà de toute connotation morale, esthétique ou littéraire, une catégorie politique essentielle visant à définir la condition des êtres humains sans État, les apatrides exclus du système des États-nations et donc privés de tout droit. Bref, pour Arendt, les parias étaient les individus dépourvus du « droit à avoir des droits ⁵⁰ », vivant dans un état d'« acosmisme » et d'invisibilité dans l'espace public. L'expérience de l'exil a été la base existentielle et le contexte intellectuel d'où est surgie la théorie arendtienne du totalitarisme comme destruction du politique, suppression du pluralisme et de l'altérité qui constituent les fondements de la liberté dans un espace public partagé.

La culture diasporique noire s'est structurée, tout au long de la première moitié du xx^e siècle, jusqu'à la décolonisation, dans un espace atlantique dont les pôles sont les États-Unis, les Antilles, l'Europe occidentale et l'Afrique. C'est un réseau complexe de déplacements individuels, de transferts théoriques et d'échanges politiques que Paul Gilroy a résumé dans la notion d'*Atlantique noir* ⁵¹. Nous pourrions y inscrire l'élaboration du concept de *négritude*, dans le Paris des années 1930, par des intellectuels antillais et africains comme Aimé Césaire et Leopold Sédar Senghor, mais aussi l'essor d'une nouvelle conception de la lutte anti-impérialiste chez des figures comme C.L.R. James et Frantz Fanon, ou encore les

49 Hannah ARENDT, Karl JASPERS, *Correspondance*, op. cit., p. 69.

50 Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, « Quarto », Paris, 2000, p. 564-591, 599.

51 Paul GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Éditions Amsterdam, Paris, 2010.

métamorphoses de l'interprétation du racisme chez W.E.B. Du Bois à la suite de ses voyages en Europe. Ses études à l'université de Berlin, à la fin du XIX^e siècle, lui avaient fait découvrir Herder et le romantisme allemand. L'impact de cette rencontre a été la prémisse à son premier grand ouvrage : *Les Âmes du peuple noir* (1903). Loin de le pousser vers le conservatisme politique, l'opposition entre *Kultur* et *Zivilisation*, qui dominait alors les sciences sociales dans le Reich wilhelmien, l'a conduit à idéaliser l'Afrique comme patrie ancestrale et à interpréter la modernité comme synthèse entre rationalité et terreur qui formait la base de la suprématie blanche. Ses voyages ultérieurs en Europe, notamment sa visite des ruines du ghetto de Varsovie en 1949, l'ont conduit à réviser la thèse centrale de son livre qui voyait dans la « frontière de la couleur » (*color-line*) le vrai problème du XX^e siècle⁵². Sa prise de conscience de l'histoire de l'antisémitisme en Europe l'avait « aidé à sortir d'un certain provincialisme » en découvrant que « le préjugé de race pouvait être autre chose qu'un préjugé de couleur »⁵³. Le tournant intellectuel qui en découlait était de taille, car il l'obligeait à voir la question du racisme aux États-Unis dans une perspective nouvelle. Le résultat de ces voyages, écrivait-il, « n'était pas tant une compréhension plus claire du problème juif dans le monde qu'une compréhension plus réelle et complète du problème noir. D'abord, le problème de l'esclavage, de l'émancipation, de la caste aux États-Unis n'était plus, dans ma tête, une chose unique et séparée, comme je l'avais perçu pendant si longtemps⁵⁴ ». Bien au-delà de la « frontière de la couleur », de l'oppression nationale ou religieuse, le racisme « traversait les barrières physiques, les barrières de couleur, de croyance, de statut ; c'était plutôt une

52 W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (1903), Manor, Rockville, 2008, p. 19.

53 W.E.B. Du Bois, « Le Nègre et le ghetto de Varsovie » (1949), *Raisons politiques*, 2006, n° 21, p. 132. Voir Michael ROTHBERG, « W.E.B. Du Bois in Warsaw. Holocaust memory and the color line 1949-1952 », *The Yale Journal of Criticism*, 2001, 14/1, p. 169-189.

54 W.E.B. Du Bois, « Le Nègre et le ghetto de Varsovie », p. 134.

question de formation culturelle, d'éducation pervertie, de haine humaine et de préjugés qui touchait toutes sortes de gens et faisait un mal infini à tous les hommes⁵⁵ ».

La notion de théorie voyageuse peut saisir le processus génétique de ces idées nouvelles, engendrées par ces déplacements. Par exemple, il serait intéressant d'étudier la transformation qu'a connue, chez les intellectuels noirs américains, la dialectique du maître et de l'esclave esquissée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. À la différence d'une longue tradition occidentale qui, de Lukács à Kojève, interprète ce passage hégélien comme une métaphore de l'oppression de classe, les intellectuels noirs ne pouvaient y voir qu'un enjeu concret de l'abolitionnisme et de l'anticolonialisme. Selon Gilroy, ce déplacement théorique s'est opéré dès le XIX^e siècle, bien avant Du Bois ou Fanon, chez Frederick Douglass, dont les biographes ont attesté la familiarité avec la dialectique hégélienne, notamment grâce à la médiation de sa traductrice allemande, Ottilia Assing. Douglass, suggère Gilroy, a transformé le « métarécit hégélien du pouvoir » en un « métarécit de l'émancipation »⁵⁶. Dépasant le clivage hégélien entre l'autoconscience du maître et la « choséité », voire l'anhistoricité, de l'esclave, il est parvenu à définir le caractère syncrétique de la culture afro-américaine : « Un hybride compliqué de profane et de sacré, d'Afrique et d'Amérique, forgé dans l'expérience débilatante de l'esclavage et façonné pour répondre aux exigences de son abolition⁵⁷. » D'autres pourraient voir, dans cette lecture afro-américaine d'Hegel, une sorte de retour aux sources, en restituant à ce texte sa véritable origine, occultée par deux siècles d'eurocentrisme : la révolution haïtienne, que le philosophe allemand suivait passionnément dans la presse, et dont l'aboutissement par la

55 *Ibid.*

56 Paul GILROY, *L'Atlantique noir*, op. cit., p. 96 (référence à HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, Paris, 1993, p. 188-229, et Frederick DOUGLASS, *Mémoires d'un esclave américain*, Maspero, Paris, 1980).

57 *Ibid.*

proclamation d'une république d'esclaves libérés a coïncidé avec la rédaction de la *Phénoménologie de l'Esprit*⁵⁸.

Un autre exemple de théorie voyageuse se révèle particulièrement intéressant : la réception par les exilés juifs et noirs du *Déclin de l'Occident* (*Untergang des Abendlandes*), le grand classique d'Oswald Spengler paru en Allemagne à la fin de la Première Guerre mondiale⁵⁹. En 1938, Adorno consacrait à Spengler un essai étonnant dans lequel il relisait son célèbre ouvrage à la lumière du nazisme. À contre-courant des lectures classiques qui l'interprétaient comme un monument de la pensée conservatrice arc-boutée sur l'apologie anachronique d'un monde révolu, pourfendeur de la société de masse et de la modernité technique, Adorno saisissait dans ce livre les traits d'une critique du monde réifié dont il fallait reconnaître qu'elle était supérieure, à plusieurs égards, « à la critique progressiste⁶⁰ ». Au-delà de ses métaphores organicistes sur l'achèvement d'un cycle vital de la civilisation occidentale, épuisée comme un corps vieillissant, Spengler annonçait l'avènement d'un ordre totalitaire. Le porte-parole de la révolution conservatrice avait saisi la dialectique qui unissait le progrès technique et industriel à la réification des relations sociales et à la déshumanisation du monde. Si le romantisme conservateur et le nationalisme radical de Spengler étaient certes discutables, Adorno semblait partager, jusqu'à un certain point, son diagnostic. Il fallait relever le défi lancé par *Le Déclin de l'Occident*, un ouvrage dont la critique, pour être recevable, ne pouvait pas se satisfaire d'une dénonciation de la barbarie, mais devait s'étendre à une remise en cause de la civilisation. Quelques années plus tard, sa critique de la civilisation trouvera une formulation plus achevée (non dépourvue des accents téléologiques spengleriens) dans *Dialectique de la*

58 Cf. Susan BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, Éditions Lignes, Paris, 2006.

59 Oswald SPENGLER, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Gallimard, Paris, 1993, vol. I.

60 Theodor W. ADORNO, « Spengler après le déclin » (1938-1941), *Prismes. Critique de la culture et société*, Payot, Paris, 1986, p. 50.

raison, lorsqu'il écrira avec Max Horkheimer que la rationalité occidentale avait amorcé le processus de sa propre « autodestruction » (*Selbsterstörung der Aufklärung*)⁶¹. À la fin de son essai de 1938, loin de contempler la décadence, Adorno prônait l'utopie : « Au déclin de l'Occident ne s'oppose pas la résurrection de la culture, mais l'utopie que renferme dans une question muette l'image de la civilisation qui agonise⁶². »

En 1980, l'historien marxiste de Trinidad C.L.R. James, aujourd'hui considéré comme l'un des pères du postcolonialisme, affirmait dans une interview être devenu marxiste sous l'influence de deux livres : *Histoire de la révolution russe* de Léon Trotski, paru la même année de son arrivée à Londres, en 1932, et *Le Déclin de l'Occident*⁶³. Si la référence au premier ouvrage allait de soi pour un intellectuel qui a été un militant trotskiste pendant presque deux décennies, l'évocation de Spengler suscite un certain étonnement, encore plus que chez Adorno, qui n'aurait pu ignorer un des grands livres de la culture conservatrice allemande de son époque. Bien entendu, James n'était pas fasciné par les idées politiques de Spengler ; ce qui l'attirait dans un tel ouvrage était plutôt sa critique radicale de la civilisation moderne. Elle pouvait l'aider à inscrire sa lutte contre le racisme et le colonialisme dans une remise en cause globale de la civilisation occidentale. Pour un jeune intellectuel comme James, éduqué dans le milieu culturel pragmatique et positiviste de l'Empire britannique, la découverte du *Kulturpessimismus* allemand, même dans ses versions les plus réactionnaires, pouvait apporter des idées nouvelles. Il s'appropriia donc cette critique de la modernité en la réinterprétant à la lumière du marxisme. Son approche de Spengler ne différait pas, sur le fond, de celle de Walter Benjamin qui, selon les mots de son ami Gershom Scholem, avait toujours

61 Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, *Dialectique de la raison*, op. cit., p. 14.

62 Theodor W. ADORNO, « Spengler après le déclin », op. cit., p. 58.

63 Cf. Alan MACKENZIE, « Radical pan-africanism in the 1930s. A discussion with C.L.R. James », *Radical History Review*, 1980, n° 24, p. 74.

été fasciné par la pensée conservatrice, avec une capacité singulière à « percevoir le grondement souterrain de la révolution jusque chez les auteurs les plus réactionnaires ⁶⁴ ».

Le traumatisme provoqué au sein du monde intellectuel judéo-allemand par l'arrivée de Hitler au pouvoir en 1933, a trouvé son équivalent deux ans plus tard, pour l'intelligentsia afro-américaine et caribéenne, dans la guerre d'Éthiopie. James s'est présenté à l'ambassade éthiopienne à Londres pour offrir ses services et a contribué à lancer une vaste campagne de propagande contre la guerre coloniale du fascisme italien. Pendant un moment, il a même envisagé de se rendre en Afrique pour organiser des actions de solidarité, jusqu'à la propagande défaitiste au sein de l'armée italienne. À Londres, il a dirigé l'International African Friends of Ethiopia et mené une bataille acharnée dans la gauche britannique pour le boycottage de la guerre ⁶⁵. Cette campagne n'a pas grand-chose à voir avec Adorno, mais rappelle de près celle que lancera Hannah Arendt dans les colonnes de *Aufbau*, pendant la Seconde Guerre mondiale, pour la création d'une armée juive dans la lutte contre le nazisme ⁶⁶.

En 1938, James publiait *Les Jacobins noirs*, un ouvrage qui reconstitue l'histoire de la première révolte victorieuse des esclaves contre le pouvoir colonial. Rapidement traduite en plusieurs langues, cette étude de la révolution haïtienne des années 1791-1803 lui a assuré une certaine notoriété des deux côtés de l'Atlantique. Il a résumé ainsi la genèse de ce livre pour lequel il a travaillé pendant un an à la Bibliothèque nationale de Paris : « Je décidai d'écrire un livre dans lequel les Africains – ou leurs descendants dans le Nouveau Monde – au lieu d'être constamment l'objet de l'exploitation et de la

64 Gershom SCHOLEM, « Walter Benjamin », *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Lévy, Paris, 1978, p. 134.

65 Cf. Paul BUHLE, *C.L.R. James. The Artist as Revolutionary*, Verso, Londres, 1988, p. 55-56.

66 Hannah ARENDT, « Jewish army. The beginning of jewish politics ? » (1941), *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007, p. 136-139.

férocity d'autres peuples, se mettraient à agir sur une grande échelle et façonneraient leur destin ⁶⁷. » Au même titre que *Black Reconstruction*, le classique de W.E.B. Du Bois paru aux États-Unis deux ans auparavant, le livre de James analysait l'esclavage comme l'un des traits majeurs de la civilisation moderne et voyait la révolution de Toussaint Louverture comme la première étape du soulèvement des colonisés qui aurait marqué l'histoire du xx^e siècle. En 1938, évoquer « le travail forcé dans les mines, le meurtre, le rapt, les chiens policiers, les maladies étrangères et la famine artificielle (...), les bienfaits d'une civilisation plus élevée [qui] réduisirent la population indigène de 1,3 million à 15 000 habitants en quinze ans », signifiait inévitablement établir un lien entre la violence coloniale et les camps de concentration du fascisme ⁶⁸.

En 1951, l'année de publication des *Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt obtenait la citoyenneté américaine. La célébrité acquise grâce à son livre coïncidait avec l'abandon de son statut d'apatride et d'exilée. En 1952, James était interné à Ellis Island en tant qu'« étranger indésirable » (*undesirable alien*). Ses tentatives de naturalisation, à la suite de son second mariage, avaient échoué. Auteur marxiste prolifique et militant anticolonialiste, il n'avait pas de place dans l'Amérique du sénateur McCarthy. « J'étais un étranger sans permis de séjour régulier. Je n'avais pas de droits », écrira-t-il ⁶⁹. Au bout de plusieurs mois d'internement, il sera enfin expulsé vers la Grande-Bretagne. Pendant cette période de rétention, James a écrit *Mariners, Renegades and Castaways*, une interprétation tout à fait originale de *Moby Dick* à la lumière de l'histoire du

67 C.L.R. JAMES, « Préface » (1980), *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, Éditions Caribéennes, Paris, 1983, p. XI (rééd. Éditions Amsterdam, Paris, 2009).

68 *Ibid.*, p. 7.

69 C.L.R. JAMES, *Mariners, Renegades and Castaways. The Story of Herman Melville and the World We Live In* (1953), University Press of New England, Hanover, 2001, p. 162.

xx^e siècle. Selon James, ce roman préfigurait les conflits sociaux engendrés par la révolution industrielle. Il présentait *Péquod*, le navire où Melville situe son récit, comme une allégorie de la société capitaliste moderne, où les marins symbolisent le prolétariat et les peuples colonisés (notamment les « trois sauvages », les harponniers Queequeg, Tashtego et Daggoo) tandis que le capitaine Achab incarne la bourgeoisie, obsédée par son désir de dominer le monde, au risque de succomber avec lui. Dans sa lutte contre la baleine, Achab était disposé à sacrifier son navire et son équipage, de même que la bourgeoisie s'était montrée prête aux crimes et aux génocides pour préserver son système de domination. Les marins avaient un rapport harmonieux avec la nature, qu'ils respectaient et ne considéraient pas comme « un objet à conquérir et utiliser » ; ils se sentaient en unité avec elle « physiquement, intellectuellement et émotionnellement ». Achab, en revanche, voulait la dominer et la soumettre. Il était vu par James comme l'incarnation de la rationalité moderne, qui ne développe pas les connaissances et la technologie « afin d'atteindre des buts humains, mais seulement en fonction d'une finalité abstraite ⁷⁰ ». Aux yeux d'Achab, les marins n'étaient pas des êtres humains, mais une masse anonyme, une matière réifiée qu'il appelait *manufactured men* ⁷¹. Il était protégé par une garde armée féroce et brutale – les Fedallah – qui rappelle les SS nazies. À la lumière de la description minutieuse que donne Melville du processus de travail des marins, extrêmement complexe et fragmenté, qui dépècent et stockent les cétacés, la baleinière apparaît comme une usine capitaliste. « Ce monde – écrit James – est, du premier coup d'œil, le monde moderne, celui où nous vivons, le monde de la Ruhr, de Pittsburgh, du Black Country en Angleterre. Avec son symbolisme d'hommes transformés en diables, d'une civilisation industrielle qui se précipite aveuglément dans les ténèbres, il

70 *Ibid.*, p. 22.

71 *Ibid.*, p. 16.

s'agit du monde des bombardements massifs, des villes en flammes, d'Hiroshima et de Nagasaki, le monde où nous vivons, le monde que Achab finira par organiser ou détruire⁷². » Bref, le message du roman, pour son lecteur du xx^e siècle, est la transformation de la société libérale en société totalitaire : « Le thème de Melville est donc le totalitarisme, sa montée et sa chute, sa force et ses faiblesses⁷³. »

Cette critique de la rationalité instrumentale aveugle et destructrice présente de nombreuses affinités avec la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer, écrit aux États-Unis quelques années plus tôt, mais publiée, comme nous l'avons indiqué plus haut, en allemand à Amsterdam en 1947, dans une édition presque confidentielle. S'il n'est pas exclu que James ait pu lire *Les Origines du totalitarisme*, paru à New York en 1951, il est bien improbable qu'il ait pu avoir connaissance du livre des deux philosophes francfortois⁷⁴. New York n'a jamais vu la rencontre entre ces exilés juifs allemands et cet étrange révolutionnaire noir de Trinidad. Les causes de ce rendez-vous manqué sont multiples, sociales et culturelles à la fois. Elles tiennent sans doute à l'extériorité de James au monde académique américain, ainsi qu'à l'eurocentrisme foncier des exilés allemands. Comme l'indique Paul Buhle, elles étaient aussi politiques : Adorno et Horkheimer « étaient complètement absorbés par l'effondrement de l'Occident », alors que James « cherchait les fragments de la rédemption »⁷⁵. Pour Adorno et Horkheimer, il n'y avait pas d'alternative à la société de contrôle et au monde réifié ; James, quant à

72 *Ibid.*, p. 45.

73 *Ibid.*, p. 54.

74 Sur les affinités entre ces deux auteurs, cf. Richard KING, « The odd couple. C.L.R. James, Hannah Arendt and the return of politics in the Cold War », in Christopher GAIR (dir.), *Beyond Boundaries. C.L.R. James and the Postnational Studies*, Pluto Press, Londres, 2006, p. 108-127. En 1960, James présentera *Les Origines du totalitarisme* comme un ouvrage indispensable pour la connaissance des « monstres totalitaires », tout en reprochant à son auteur d'ignorer « les bases économiques de la société » (cité p. 123).

75 Paul BUHLE, *C.L.R. James, op. cit.*, p. 106.

lui, croyait en la révolution. La pensée critique des exilés judéo-allemands se situait dans un horizon délimité par la césure d'Auschwitz. Pour James, les cataclysmes qui venaient de secouer la planète annonçaient l'irruption des peuples colonisés sur la scène de l'histoire. Le gigantesque transfert scientifique et intellectuel qui, entre les années 1930 et 1950, a déplacé l'axe culturel du monde occidental d'une rive à l'autre de l'Atlantique, a croisé la trajectoire de l'Atlantique noir, mais les conditions de leur rencontre n'étaient pas réunies.

Enzo Traverso

L'HISTOIRE COMME CHAMP DE BATAILLE

Interpréter les violences
du xx^e siècle

Le xx^e siècle s'est arrêté un beau jour de 1989, avec la chute du mur de Berlin. Ce qui jusqu'à la veille palpitait dans le présent a soudainement semblé faire partie de l'*histoire*. Profondément affectée par cette rupture, l'historiographie a dû remettre en cause ses paradigmes, questionner ses méthodes, redéfinir ses domaines. Les clivages figés de la guerre froide ont laissé place à un monde « liquide », et la nouvelle histoire globale, en lieu et place d'un siècle divisé en blocs, s'est intéressée aux réseaux d'échanges économiques, aux transferts démographiques, aux hybridations culturelles à l'échelle de la planète. L'histoire structurale, axée sur la longue durée, s'est effacée au profit de l'événement, avec ses contingences et ses énigmes. Enfin, la mémoire est devenue un prisme privilégié de perception du passé. Une fois entrée dans l'atelier de l'histoire, elle a redessiné le profil du xx^e siècle en un âge de violences et de victimes.

Dans ce livre, Enzo Traverso reconstitue de manière magistrale et critique le tableau d'ensemble des mutations qui sont au cœur des grands débats historiographiques actuels. Il y aborde les grandes catégories interprétatives, tant anciennes (révolution, fascisme) que nouvelles (biopouvoir), pour mettre en lumière à la fois la fécondité et les limites de leurs apports ou de leurs métamorphoses. Il y interroge le comparatisme historique, d'abord en étudiant les usages de la Shoah comme paradigme des génocides, puis en mettant en parallèle l'exil juif et la diaspora noire, deux thèmes majeurs de l'histoire intellectuelle. Il analyse, enfin, les interférences entre histoire et mémoire, entre mise à distance et sensibilité du vécu, qui affectent aujourd'hui toute narration du xx^e siècle.

Né en Italie en 1957, Enzo Traverso est professeur de science politique à l'université de Picardie (Amiens). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, traduits en une douzaine de langues. Parmi ses derniers travaux, *Le Totalitarisme* (Seuil, 2001), *La Violence nazie* (La Fabrique, 2002), *À feu et à sang. La guerre civile européenne 1914-1945* (Stock, 2007; Hachette-Pluriel, 2009). À La Découverte, il a publié *Les Juifs et l'Allemagne* (1992) et *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade* (1994, rééd. 2006).

© Mayang Adnin.



ISBN 978-2-7071-6569-5
20 €