

Catherine Coquio

Le mal de vérité

ou l'utopie de la mémoire



ARMAND COLIN

Collection
Le temps des idées

Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt. Un esprit dangereux*
Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe*
Pierre de Sernaclens, *Le nationalisme : le passé d'une illusion*
Paul Claval, *De la terre aux hommes : la géographie comme vision du monde*
Christophe Charle, *Homo historicus. Réflexions sur l'histoire, les historiens et les sciences sociales*
Denis Collin, *À dire vrai. Incursions philosophiques*
Michel Blay, *Dieu, la Nature et l'homme. L'originalité de l'Occident*
Claire Marin, *L'homme sans fièvre*
Vincent Duclert, *Réinventer la République. Une constitution morale*
Robert Damien, *Éloge de l'autorité*
Abdenmour Bidar, *Histoire de l'humanisme en Occident*

Conception de couverture : corp8

Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements

d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour

les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée. Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).



© Armand Colin, 2015

Armand Colin est une marque de
Dunod Editeur, 5 rue Laromiguière, 75005 Paris
ISBN : 978-2-200-27174-9

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2^e et 3^e al), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

<http://www.armand-colin.com>

Je remercie chaleureusement Philippe Bouchereau, Marianne Dautrey et Joël Hubrecht, pour la lecture qu'ils ont faite de certaines parties de ce livre.

Et, pour les échanges que j'ai eus avec eux durant sa rédaction, qui m'ont aidée à préciser certains points ou clarifier ma pensée : Janine Altounian, Jumana Al Yasiri, Krikor Beledian, Florent Brayard, Lucie Campos, Jean-Charles Darmon, Sévane Garibian, Agnieszka Grudzinska, Jean-Louis Jeannelle, Marianne Hirsch, Aurélia Kalisky, Fleur Kuhn, Olivier Lecour, Judith Lyon-Caen, Stéphane Michonnaud, Claude Mouchard, Marc Nichanian, Pierre Pachet, Frosa Péjoska, Jean-Yves Potel, Susan Suleiman, Jean-Charles Szurek, Carine Trévisan, Dominique Trimbur, Annette Wiewiorka,

Remerciements à Hubert pour son soutien sans faille.

Ma reconnaissance à Laetitia Paré pour sa grande patience et compréhension.

Et mille grands mercis à Jean-Luc et Monique, grâce à qui ce livre a pu s'achever dans la lumière des Pyrénées enneigées et la chaleur d'une maison pleine d'enfants.

Sommaire

Introduction	9
Première partie. Le mal de vérité	41
1. Pour une histoire politique du mensonge et de la vérité	43
2. La destruction du réel et sa réfutation	53
3. La «réfutation» du témoin	75
4. Une vérité sans autorité	95
Deuxième partie. Le témoignage comme utopie et la mémoire comme religion	113
1. Culture de la mémoire et devoir de mémoire : la captation du témoin	125
2. Le «passage de témoin»	147
3. Le témoignage comme utopie	173
Troisième partie. Le retour de la catharsis	209
1. La catharsis après la catastrophe	219
2. La «catharsis impossible» ou l'interdit de représentation	237
3. «Une possibilité de tragédie». Imre Kertész	253
4. Témoignage et tragédie	263
Épilogue. «N'oublie pas le meilleur»	269
Notes	281
Table des matières	315

« Le désir, les attentes, les espérances,
requièrent leur herméneutique propre. »
Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, (1954-1959)

« Toute explication sur ce qui s'est passé faillira d'un côté
ou d'un autre, pareille à une table bancal. [...]
Moi, je ne gaspille plus de pensées à comprendre
mes anciens avoisinants. Je blague parfois de tout cela
pour montrer bonne figure, cependant que mes lèvres
savent qu'elles mentent à mon cœur. Je suis très bousculée
par cette malédiction, je la contiens en moi,
je l'empêche de déborder, je reste calme pour les enfants ».

Claudine Kayitesi, *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, 2000

Introduction

« La vérité.

Je sais la vérité sur la mort de ma tante. J'ai vu de mes yeux la mort de mon grand-père et de ma grand-tante. Je connais le sort de mon oncle. De toute la lignée. Mais je ne sais rien sur la mort de mon père à Tuol Sleng ».

Tels sont les tout premiers mots prononcés dans le documentaire réalisé par Guillaume Suon-Petit en 2009, *About my father*¹. Celle qui parle est Phung-Guth Sunthary, une Cambodgienne qui s'est portée partie civile avec sa mère au procès de Duch, le tortionnaire en chef de la prison de Tuol Sleng, « S 21 ». Au cours des audiences on la voit noter certains propos de l'accusé et des témoins : elle veut connaître les circonstances de la mort de son père et comprendre pourquoi on l'a assassiné alors qu'il était un communiste convaincu. Mais Duch, qui a pourtant reconnu ses crimes et demandé pardon, a choisi de ne rien dire de cette mort-là. Le disparu, Phung Ton, professeur de droit international et recteur d'académie, était une personnalité prestigieuse, un des avocats de Duch avait même été son élève.

Interrogée sur les propos de Duch, Phung-Guth Sunthary avait dit ceci :

« Jusqu'à quand va-t-il jouer cette comédie ? [...] Il a le droit de se défendre, de minimiser sa responsabilité, de dire qu'il obéissait aux ordres, mais je ne veux pas qu'il me mente. Je veux voir ses yeux que les autres témoins n'osent pas regarder. [...] Je me suis personnellement beaucoup impliquée, j'ai lu, étudié, parlé avec des témoins, des historiens et je crois qu'à présent je connais assez bien l'histoire de cette époque douloureuse que j'ai vécue avec tant d'autres. Je me tiens toujours disponible pour coopérer avec les avocats des parties civiles pour que la vérité éclate. »²

Mais regarder Duch dans les yeux ne fait pas « éclater » la vérité. Et la vérité n'éclate pas non plus lors des entretiens qu'elle mène hors procès avec les anciens gardiens de prison, qui se dérobent avec un sourire crispé.

Après avoir attendu les paroles qui ne sont pas venues, après avoir tant espéré cet aveu censé la guérir, la fille de Phung Ton tombe dans un abattement qui semble infini. À la fin, elle dépose une fleur sur l'eau d'un fleuve et la regarde s'éloigner. Nous la regardons avec elle, comprenant que ce geste d'adieu vient remplacer les rites de procession et crémation en usage. Ce geste est doux, mais cette douceur vient d'une énorme fatigue. Ce que nous voyons s'éloigner avec cette fleur, c'est aussi « la vérité » : la fleur de la mémoire remplace la vérité manquante.

De quelle nature est cette *vérité qui manque*? Interrogée sur les raisons qui l'avaient poussée à se porter partie civile, Phung-Guth Sunthary avait répondu :

«Je veux garder vivante l'image de mon père. Il est revenu au Cambodge pour nous! Je n'ai pas envie de tourner la page, jamais. Même après la fin du procès, il ne faut pas oublier les êtres aimés disparus. Je ferai tout ce qui est en mon pouvoir pour arriver jusqu'au bout et obtenir la vérité. Même si je sais qu'elle va me faire mal, je veux savoir.»³

Ce «vouloir savoir» serait-il le visage de la mémoire? Ou ne serait-ce pas plutôt l'inverse? Car la mémoire n'est ici que l'argument de la vérité. *Devoir* ne pas oublier, c'est en réalité *vouloir* aller «jusqu'au bout et obtenir la vérité». La fille n'a de toute façon pas le *pouvoir* d'oublier son père. Elle ne tournera jamais la page, dit-elle, «même après la fin du procès». Le «bout» qui fait «obtenir la vérité» serait-il une autre justice? Faut-il arriver à ce «bout» pour pouvoir dire adieu au mort? Ceux qu'on a fait disparaître, veulent-ils la vérité ou des rites funéraires? Est-ce un *rite de vérité* qu'ils exigent des vivants pour ne plus les traquer?

Les morts en réalité se taisent et les vivants restent avec leur «vouloir savoir». Savoir fait mal mais ne pas savoir est un autre mal – que la fleur, cénotaphe flottant, tente d'apaiser un moment. Que dit ce vent qui emporte la vérité du mort? Que fait le réalisateur en nous montrant cela? Et nous, spectateurs de ce drame lointain rendu un moment tout proche, combien de temps faudra-t-il pour nous délivrer du sourire des gardiens qui ne disent rien? En voyant ce film, prenons-nous le mensonge politique en horreur ou renonçons-nous à la vérité?

LA VÉRITÉ DIVISÉE

Le film de Guillaume Suon-Petit a été produit par le cinéaste Rithy Panh, qui avait lui-même bataillé avec les gardiens de Tuol Sleng dans *S21, la machine de mort Khmère rouge*. Il y était aidé par le peintre Van Nath, ancien prisonnier, qui apparaît à nouveau ici aux côtés de Phung-Guth, lui disant : « ils ne disent jamais la vérité ». R. Panh a également bataillé avec Duch, le regardant lui aussi « dans les yeux », mais avec sa caméra. Dans *Le Maître des forges de l'enfer*⁴, qu'en est-il de la vérité dite ou non dite ? En observant Duch raconter sa confondante épopée khmère rouge, puis s'administrer seul son hostie dans sa cellule, qu'avons-nous appris ou compris ? Nous avons pénétré dans la machine de mort et les complications du mensonge d'aujourd'hui et d'hier. Mais nous sortons plombés par ce vide qui agite sans cesse quelque chose : idées, souvenirs, regrets... Le bavard finalement ne dit rien.

Évoquant le discours khmer rouge et son écart atterrant avec la réalité, David Chandler a parlé de « profonde stupidité »⁵, mais cette formule ne dit pas la non-vérité de cette parole-là. Au procès, celle-ci éclate quand Duch, interrogé sur sa pitié absente, répond qu'il n'y avait « tout simplement pas songé » et qu'il n'avait pas « d'idée particulière »⁶. Ou bien lorsqu'il compte en pourcentage la vérité obtenue sous la torture⁷ ; ou encore quand, interrogé par son avocat au sujet d'une « vérité politique » étrangère à la réalité, il prie celui-ci de reformuler sa question en la « découpant en plus petites parties ». Lorsque la vérité se découpe ainsi pour le « maître » d'alors, la vérité qu'attend l'autre ne saurait advenir. Il manquera toujours quelque chose pour achever le récit, apaiser l'imagination et se délivrer des morts. La scène qui manque ne sera remplacée par aucun document. Même débordante, l'archive reste trouée.

Dans son film suivant, Rithy Panh a remplacé par des figurines « l'image manquante »⁸ d'une exécution et transporté le public dans un récit d'une étonnante douceur. Le cinéaste avait pris de l'avance dans la non-vérité de « l'homme de dossiers », que sa caméra lui avait appris à *entendre*⁹. Il avait raconté sa propre histoire et dit ses pensées sur le « destin » de Duch, sur le monde où le faux aveu devient vrai, sur l'histoire démente et la « douceur des mots ». La fille de l'intellectuel assassiné, elle, voulait qu'on lui raconte la mort de son père et en comprendre la *raison*. Elle n'a obtenu ni son récit, ni la raison du crime. Nous non plus ; mais par elle nous découvrons le blanc de conscience que produit un système d'extermination, et qu'un crime sans raison reste inavouable. La soif de vérité reste entière et avec elle le besoin de sens. La vérité en souffrance devient le *mal de vérité*.

Une vérité s'établit pourtant bien sur cette «époque douloureuse», faite de nombreuses vérités historiques, anthropologiques, psychologiques, culturelles... «Je veux que la vérité soit établie et documentée», dit Rithy Panh¹⁰. Un grand nombre d'archives et de récits sont lus et commentés, les aveux des torturés et les codes de l'Angkar sont décryptés, l'instruction des procès accroît la connaissance des contextes au-delà de l'imputation du crime¹¹. Mais Phun-Guth Sunthary et Rithy Panh voulaient qu'une vérité *leur* soit dite. Ils refusaient moins le mensonge que d'en être le destinataire («je ne veux pas qu'il *me* mente»). Espéraient-ils que Duch, en *leur* disant la vérité, deviendrait un homme, ou, disons, quelqu'un à qui parler? «Dire la vérité, puis mourir, c'est cheminer vers les hommes», lit-on dans *L'Élimination*¹².

Cela n'a pas eu lieu; «Duch ne chemine pas»¹³. L'humanité n'est pas réunifiée et ne le sera pas. Mais d'autres choses existaient qui n'ont pas été effacées : l'enfance, le rire des sœurs, le courage de la mère, le silence du père, le goût de la liberté et de la connaissance. Le «monde humain» n'a pas été annulé : il est devenu, dit Rithy Panh, «un effort et un travail»¹⁴. Et ce travail commence par celui de la vérité : «Je veux comprendre, expliquer, me souvenir – dans cet ordre précisément», dit-il¹⁵. «Je voudrais vous comprendre afin de vous juger», disait Primo Levi, le *memorioso* d'Auschwitz, à son traducteur allemand. Le mal de vérité met la justice en attente. La mémoire malade devient désir de compréhension totale, utopie de la vérité.

Le mal de vérité est un mal particulier, né d'un mensonge politique particulier. Il n'a rien d'absolu, bien qu'il semble sans fin. Il n'est pas une «vérité ultime» prêtée au témoin muet¹⁶. Ce n'est pas non plus pourtant un mal banal. Il ne vient pas de la vérité qui fait mal, mais de celle qui manque et qu'on n'en finit pas de chercher. Car l'élimination sans reste est un crime fondamentalement *sans raison*¹⁷. Et un tel crime ne permet pas d'atteindre le «bout de la vérité» auquel il fait croire.



Contrairement à Phung-Ghuth Sunthary, nous pouvons vaquer et penser à autre chose après avoir vu *About my father*. Mais ce que nous n'avons pas compris reviendra nous inquiéter. «Une chose qu'on ne peut comprendre constitue un vide douloureux, une piqûre, une irritation permanente qui demande à être soulagée», disait Primo Levi¹⁸. Cette inquiétude s'ajoutera à d'autres du même genre, et grossira le courant glacé qui circule à travers le continent appelé «mémoire». L'inquiétude est simple : s'il existe des crimes

sans raison ni vérité commune, existe-t-il une humanité? Et si elle existe, devrait-elle exister?

Écoutant parler les tueurs rwandais de 1994 après avoir recueilli les récits des rescapés, Jean Hatzfeld voyait s'ouvrir entre les uns et les autres un « abîme d'incompréhension »¹⁹. En 1977, rééditant son « essai pour surmonter l'insurmontable », *Par-delà le crime et le châtement* (1966), l'écrivain autrichien Jean Améry imaginait le temps où se refermerait le « fossé » entre les criminels et les victimes d'Auschwitz; mais il réclamait que celui-ci reste « provisoirement grand ouvert » puisqu'il s'agissait d'un « fossé moral ». En 2002, une enquête sociologique sur la mémoire du nazisme montrait qu'un écart persistait entre la mémoire familiale des Allemands et leur « mémoire culturelle »²⁰. *Grand-père n'était pas un nazi* : ce livre inquiétant en rabat sur l'impeccable travail de mémoire effectué en Allemagne en faisant saisir « la manière dont on peut à la fois savoir et ne pas savoir quelque chose »²¹ : entre « conscience cognitive » et « conscience émotive », vérité *apprise* et vérité *vécue*, il n'y aurait pas de place réelle pour une *vérité reconnue*.

Tandis que ce livre sortait en France en 2013, un documentaire israélien, *L'Appartement*, venait le compléter comme un stupéfiant point sur un i²². L'action se déroule à Tel Aviv. À la mort de sa grand-mère, le réalisateur, Arnon Goldfinger, fouille son appartement bourré de bibelots et documents que sa mère, résolument amnésique en matière d'histoire, veut bazarder séance tenante. Il découvre que cette grand-mère et son époux, Gerda et Kurt Tuchler, nés à Berlin, avaient émigré en Palestine en 1936, ignorant tout de l'hébreu, après avoir visité le pays en 1933 avec un couple d'amis allemands, les époux von Mildenstein. Or Leopold von Mildenstein était un haut gradé nazi qui, après avoir dirigé Adolf Eichmann aux « Affaires juives », avait rejoint en 1938 le ministère de la Propagande, où il officia pendant toute la guerre. C'est ce que découvre, éberlué, le fils Goldfinger dans les Archives berlinoises. Mais celui-ci ne se contente pas de fouiller les archives et d'interroger des historiens : il téléphone à la fille Mildenstein, qui s'exclame et l'invite à venir la voir à Wuppertal. Il arrive avec un bouquet de fleurs, elle l'accueille, ils discutent, et bientôt elle lui explique que son père « n'était pas un nazi » : il était devenu journaliste durant la guerre, avant de vendre du Coca-Cola en Allemagne de l'Ouest. Goldfinger lui montre le contraire, documents à l'appui, y compris judiciaires : Eichmann lui-même, lors de son procès en 1961, avait qualifié Mildenstein de « spécialiste de la question juive ». Mais l'obstruction est plus énigmatique encore au sein de la famille israélienne : les époux Tuchler avaient renoué avec les Mildenstein après la guerre, alors que leurs mères respectives avaient disparu, l'une à Terezin et l'autre à Riga. Le fils et la

mère Goldfinger cherchent la trace de la première, en vain : nulle tombe à fleurir. Le fils assaille sa mère de questions sur son peu d'ardeur à savoir et comprendre. À la fin on les voit errer dans un bois et se regarder l'un l'autre : que faire à présent ?

Au-delà de la lumière crue jetée sur certaines collusions du sionisme et du nazisme au début des années trente, thème jusque-là mobilisé par l'anti-sionisme, ce film d'héritier dit la puissance des dénis familiaux et leur insolite persistance en pleine culture mondialisée de la mémoire. La mémoire familiale, disent les auteurs sociologues de *Grand-père n'était pas un nazi*, ne distingue pas « comme la science » entre fiction et réalité²³ : elle crée une « légende » protégeant l'image des parents dans un certain cadre national. Par elle le déni continue son œuvre de désintégration, empêchant que le tissu de la réalité ne se recompose, bien que la « science », elle, ait fait son travail. Non sans mal il est vrai, car la science des faits et du temps humain, l'histoire, a forcément du mal avec la *réalité détruite*. Comme l'avait dit Jean-François Lyotard dans *Le Différend*, la radicale discontinuité des discours du négationniste et du survivant vient d'une singulière « destruction de la réalité », qui mue l'événement en « méta-réalité »²⁴ : le « signe » d'Auschwitz. Trente ans après Lyotard, on voit le différend se poursuivre dans les plus profondes couches de la mémoire collective ordinaire, malgré une masse historiographique et critique sans précédent, l'institution d'une mémoire citoyenne internationale et la consécration d'une culture de l'Holocauste.

Qu'en est-il alors du « fossé moral » quand le « signe » de la destruction peine à s'instituer ou émerge tout juste ? L'année 2015 est celle du centenaire du génocide arménien et des vingt ans de Srebrenica, après qu'on ait commémoré en 2014 les vingt ans du génocide des Tutsis, plus discrètement que le centenaire de la Grande Guerre. Peut-on parler d'un « fossé moral » là où la mémoire publique véhicule des controverses et non des vérités admises, et quand domine une politique de désinformation au long cours ? Pour apparaître, un tel fossé suppose qu'un groupe d'individus veuille le combler et qu'il entre en résistance ou en guerre contre un mensonge officiel. Un « fossé moral » s'est manifestement ouvert entre Turcs et Arméniens depuis que des intellectuels, saisis par l'assassinat du journaliste Hrant Dink en 2007, ont « demandé pardon à leurs frères arméniens pour la Catastrophe de 1915 »²⁵. Un autre se dessine entre les militaires de l'opération Turquoise au Rwanda et les survivants de Bisero, grâce aux aveux de militaires enrôlés qui, découvrant la manipulation, veulent la vérité sur l'implication française dans le génocide de 1994²⁶. Mais ce « fossé moral » ne signifie pas qu'une reconnaissance soit à l'ordre du jour dans les agendas ministériels, ni que soit activé le langage de la « repentance », incorporé à présent dans les

lexiques d'État. «Génocide contre les Tutsis : la vérité, maintenant!», dit une «campagne pour la vérité» qui tente de mobiliser la jeunesse²⁷.

La vérité, comme le montraient déjà les affaires Dreyfus et Calas, peut devenir un combat politique acharné, puis triomphant. Mais pour qu'un «maintenant» ait lieu, il faut que d'un mal de vérité tourmentant quelques-uns naisse une vérité qui s'impose à tous. Il faut qu'une vérité *historique* ou *judiciaire* se dégage des disputes *politiques*, et, souvent, qu'un *génocide* se distingue d'une *guerre*²⁸. Or, du mal de vérité issu de la destruction du réel naît une *vérité sans autorité*, défendue par une science et un droit discutés à leur tour, portée par des *témoignages* qui ne sont pas des *preuves*. La vérité ici ne «triomphe» jamais, et la guerre devient l'argument du mensonge.

Qu'en est-il lorsqu'une guerre bat son plein dans la confusion des signes et qu'un crime de masse échoue à se faire reconnaître? Parlera-t-on un jour d'un «fossé moral» entre les rebelles écrasés à Homs en 2012 et l'armée de Bachar-el-Assad, ou entre les enfants torturés au fond des geôles syriennes et leurs tortionnaires? Ou encore, entre les Kurdes de Kobané et ceux qui les ont regardés se faire assiéger par Daesh en octobre 2014?

Le crime imprescriptible, le fossé moral, le différend, la négation et sa réfutation, le travail de mémoire et le deuil après les crimes de masse, tout cela est-il une utopie d'Occident? Mais s'il en est ainsi, de quoi souffre Phung-Guth Suntary à Pnom Penh?



Avec le *temps*, censé refermer le fossé, la vérité se transforme en *problème*. «Ma mémoire me trompe parfois», dit une rescapée rwandaise à Jean Hatzfeld, car je suis «redevvenue une personne» après avoir été un «gibier», or «seuls ceux qui sont morts en gibier pourraient oser s'en souvenir sans défaillance et le raconter en vrai»²⁹. Primo Levi n'est pas le seul à avoir imaginé un «témoignage intégral». Avant d'avoir été l'argument d'une philosophie du sujet chez Giorgio Agamben (*Ce qui reste d'Auschwitz*, 1998), ce «raconter en vrai» hante le témoin, convaincu que son récit de survivant sera insuffisant ou illégitime. Un autre «fossé» s'ouvre alors :

«Entre ce qu'on a vécu et ce qu'on raconte maintenant, le fossé ne cesse de s'approfondir. On le raconte bien, comme une histoire apprêtée avec des péripéties de sang terribles. Le contenu est bien là, les faits sont de plus en plus exacts, les détails sont concordants. Mais l'atmosphère s'échappe [...] Pour celui qui n'a pas vécu le génocide, manquera toujours une vérité, à cause de la défaillance des rescapés»³⁰.

Celui qui n'a pas vécu ne peut savoir, mais celui qui a vécu ne se souvient pas bien, ou ne dit pas bien ce dont il se souvient. Dans tous les cas la vérité « défaille ». « Tout en sachant très bien que c'est véridique, je ne sais plus si c'est vrai », disait Charlotte Delbo, rescapée d'Auschwitz, dans *La Mémoire et les jours* (1985) : la « mémoire intellectuelle » n'est pas la « mémoire profonde »³¹.

Mais « raconter en vrai » est plus impossible encore à ceux qui ont tué : « raconter les détails de quelque chose d'aussi extraordinaire, dit un chef de milice rwandais, ce peut être infernal. [...] Car, par après, la société peut vous haïr au-delà du vivable, si vous lui dévoilez une situation qu'elle ne veut croire, une vérité qu'elle dit inconcevable »³². La *vérité vraie* engendre une *vérité fausse* : « La vraie vérité n'est pas colportable » ; « la vraie vérité, l'ambiance si je peux dire, n'est pas racontable. Raconter comment on le vivait avec entrain, comme c'était chaud, non »³³. Et l'irracontable finit par tout fausser : « Désormais, il est impossible de tracer une ligne de vérité dans ce que nous avons fait »³⁴. « Les vérités sont multiples et je ne sais plus les distinguer du mensonge », dit Esther Mujawajo, une rescapée revenue bredouille d'un entretien avec les assassins de sa sœur et des siens³⁵.

Même s'ils se disputent entre eux, les tueurs n'échangent qu'entre eux la vérité, ou plutôt « les vérités sur les génocides » comme le dit l'un d'eux interrogé par Hatzfeld. Car le « génocide » se divise irrésistiblement lui aussi ; mais ce qu'on ne peut raconter d'un côté se raconte très bien de l'autre : « c'est bon, les livres de révisionnistes, [...] c'est toute notre vérité qui sort des feuilles »³⁶. Après l'« extraordinaire » mué en « inconcevable », la vérité se *divise* et se *révise* : naît une « vérité diabolique », comme dit Hatzfeld, qui étale son sarcasme au nez des pleureurs mais essaie aussi de faire pleurer. Étymologiquement, le « diabolique » est ce qui « divise » (*diaballein*). Le fossé moral et la division de la vérité, telle est la loi du différend mémoriel en pays ordinaire :

« Moi, je vois que les rescapés et les tueurs ne se souviennent pas du tout pareillement.

Les tueurs, s'ils acceptent de parler à haute voix, ils peuvent dire la vérité sur tous les détails de ce qu'ils ont vu. [...] Leur mémoire ne se cogne sur rien de ce qu'ils ont vécu, elle ne se sent pas dépassée par de terribles événements. Les tueurs gardent leurs souvenirs à l'eau claire. Mais ces souvenirs, ils les partagent seulement entre eux, parce qu'ils sont risquants.

Les rescapés, ils ne s'entendent pas si bien avec leur mémoire. Elle zigzague sans cesse avec la vérité, à cause de la peur ou de l'humiliation de ce qui leur est arrivé. Ils se sentent blâmables d'une

autre façon. Ils se sentent plus blâmables d'une certaine manière d'une faute qui leur échappe pour toujours. Pour eux, les morts sont proches, ils sont même touchants [...]

Les rescapés cherchent la tranquillité dans une partie de la mémoire. Les tueurs la cherchent dans une autre partie. Ils ne s'échangent ni la tristesse ni la peur. Ils ne demandent pas la même assistance au mensonge. Je crois qu'ils ne pourront jamais partager une part importante de la vérité³⁷.

D'un côté le trauma, de l'autre le secret. Ici l'enfouissement, là le refoulement et la honte sans fond : la mémoire « zigzague » avec la vérité torturante car les morts sont trop « touchants ». Ce « toucher » des morts signifie que la mort a été détruite et pas seulement la vie : « Ce n'est plus délicat pour moi, la mort n'est plus métaphysique, dit Sylvie Umubyeyi à Hatzfeld. Le génocide a tué le sacré de la mort au Rwanda³⁸. Or cet événement terrible n'existe pas pour l'autre, dont la mémoire est plus « claire », mais d'une clarté qui doit se cacher. Qu'elle se « cogne » au réel ou se cache, la vérité tombe sous un double « blâme », qui fait d'elle un double *mal*. Si certains faits peuvent être reconnus de part et d'autre, la *tristesse* et la *peur* ne sauraient s'échanger. Pas de vérité cathartique et ce mal n'est pas « tragédie ». Or si une « part importante de la vérité » ne peut être partagée peut-on parler de *la vérité* ?

« Autrefois il y avait eu le vrai et le faux, le bien et le mal. Les choses ne seraient plus jamais aussi simples qu'au temps des culs-de-basse-fosse du Troisième Reich. Aucune vérité n'était plus démontrable³⁹. C'est Jean Améry qui parle en 1971. Une vérité simple a bien été vécue, mais c'est son abusive simplicité d'alors qui la rend aujourd'hui compliquée. Le survivant se livre en otage au sens et crée un ressentiment éthique. Le témoin des culs-de basse-fosse devient celui du « fossé moral ».

Qui peut alors sortir le témoin de ce piège ? Est-ce le discours du juge, qui *déclare* la vérité du crime et en fait une *norme* légale ? Est-ce le récit de l'historien, *gardien et interprète des faits* ? Cela relève-t-il des puissances de l'art ? La part de vérité qu'on ne peut éclairer, l'art peut-il la *montrer* et l'*imaginer* ? Mais pour l'art, l'histoire et le droit, qui depuis toujours se disputent la vérité des faits et se répartissent leur sens, tout est devenu compliqué.



En 1990, dans « La pérennité des camps », Imre Kertész parlait des « histoires sur le bien et le mal » qu'engendrait Auschwitz devenu mythe, « parabole universelle marquée du sceau de la pérennité, dont le seul nom contient tous

les camps de concentration nazis ainsi que le bouleversement de l'esprit qui s'en suit⁴⁰ ». Et si l'art peut faire « apparaître » une vérité morale du fond de ce terreau mythique, le « bouleversement de l'esprit » tient aux effets au long cours de la destruction politique de la réalité et de la « mort métaphysique » qui transforme en profondeur le problème qu'a toujours été la vérité pour les hommes. Dans son *Journal de galère* rédigé au cours des années communistes en Hongrie, Kertész écrivait en 1981 que la « seule valeur vraie » dans une société de masse, qu'il s'agît de vivre ou de détruire en masse, était celle des « porteurs de la négativité » : les « *pauci beati* » de « l'esprit », cet esprit forcément devenu *hantise de la vérité et négation du pouvoir*⁴¹. Avec le mensonge politique intégral lié à la mort de masse, le fantôme ne hante pas seulement la mémoire des disparus : il siège au cœur de la vérité. Il n'y a pas une « vérité de la revenance » (J. Derrida) mais une revenance de la vérité. La vieille « crise de l'esprit » devient *crise et critique de la vérité*.

Mais la critique est en crise elle aussi. Critiquer, dit-on, c'est séparer (*krineîn*) le vrai du faux, le bon du mauvais, le juste de l'injuste, afin de juger de la *valeur* d'un objet. Tracer ce seuil suppose que les domaines du savoir, de la morale et du droit se répartissent le travail et que s'imposent les titres d'autorité de chacun. Or c'est le contraire qui a lieu quand *l'autorité du réel* s'est elle-même effondrée. Le mal de vérité, c'est aussi la *vérité doutant d'elle* là où pourtant elle semble devenue vitale.

La critique ici ne soumet pas la réalité à la raison – cette raison arrogante qui, comme l'avait dit Marx à propos de l'idéalisme, s'était emballée au point de délivrer un « certificat d'indigence à la réalité ». La critique devient l'effort de *rétablir la réalité* après une déréalisation généralisée. Sa violence n'en est pas moindre. Le retour de la réalité et, par elle, du sens qui « travaille » en direction d'un « monde humain », distord la raison, divise le langage et violente la pensée. Le philosophique « amour de la vérité » devient *haine* viscérale du mensonge politique intégral et obsession de la vérité. Mais la violence du dire-vrai n'est plus celle ici du mot qui tue⁴² : c'est celle du langage qui veut rétablir le vivant dans son droit.

Rétablir le vivant dans son droit, c'est affirmer le droit de tous non seulement à la vérité mais à la *pensée inquiétante de la vérité*. La valeur d'une civilisation, dit Kertész, tient à sa capacité à assumer la vérité historique dans toutes ses retombées, et à tenter après la catastrophe une « sorte de catharsis »⁴³. Le grand vieux mot grec revient, pour espérer vivre l'histoire « en esprit ». Il ne s'agit pas seulement d'établir des faits et de juger les actes, bien que la catharsis puisse passer par la « robe des juges » ; mais d'observer la vérité mutante et de procéder à sa « perpétuelle définition »⁴⁴. Il n'est pas de vérité qui blesse : la vérité est *blessure de la pensée*.

Les survivants ne sont pas seulement des témoins historiques : ils creusent à même leur vie bizarre le *problème éthique de la vérité*. La vérité peut-elle être une valeur et pour qui? Quand la vérité risque de détruire une vie ou de déchirer une société, faut-il l'écartier et peut-on y renoncer? Peut-il y avoir une vérité pour tous? « Il n'y a pas de vérité ni de justice universelle. C'est grave, mais il faut s'y faire », dit Kertész, la difficulté est de choisir « notre propre vérité au lieu de *La vérité* »⁴⁵.

Mais choisir *sa* vérité en l'absence de « La » vérité, laisser se diviser et diaboliser la vérité après « le terrible événement », tracer son chemin dans un monde perdu, n'est-ce pas l'inquiétude même? Division de la vérité, obsession de la vérité : deux faces d'un même mal.



L'inquiétude n'est certes pas un affect propre à l'époque, et il y a bien longtemps que la vérité n'est pas une. Mais notre époque est « l'époque de la vérité », dit ironiquement Kertész encore, se retournant sur l'énormité du mensonge politique qui s'était étalé au cours du xx^e siècle⁴⁶. Nous vivons, dit-il, dans « l'ombre profonde » de ce siècle, privés du « deuil qui grandit ». Ce *nous-là*, pour le Juif hongrois qui avait vécu Auschwitz, puis la répression de 1956, puis le « communisme goulash » du régime de Kadar, puis la liberté de l'après 1989, était celui de l'Europe issue des deux grands totalitarismes, devenue celle alors du conflit ex-yougoslave. En 2002, dans son discours de réception du Nobel tourné en récit d'« Eurêka ! », Kertész appelait cette Europe blessée à la « lucidité » comme force créatrice⁴⁷. Trois ans plus tôt, en pleine guerre au Kosovo, il avait cité Thomas Mann et son « Avertissement à l'Europe » :

« Si la 'vérité' n'est pas donnée une fois pour toutes, si elle peut évoluer, la recherche de l'esprit doit être d'autant plus profonde, consciente, aiguë. Elle doit prêter attention au mouvement du monde, aux changements de forme de la vérité⁴⁸ ».

L'écrivain hongrois répondait à ceux qui estimaient illégales les frappes aériennes sur le Kosovo, comme à ceux qui voyaient à Nuremberg une justice de vainqueurs. Car bien que *la Justice* et *la Vérité* n'existent plus, « une paix honteuse mettrait à bas tous les espoirs qui nous restent encore en ce siècle terrible d'États totalitaires, de non-droit et de génocides⁴⁹ ».

Partout la vérité change de forme au gré des « espoirs qui restent ». Mais ses formes nouvelles ont-elles aussi quelque chose d'inquiétant. En Argentine, au Chili, en Uruguay, on continue de chercher les disparus des

dictatures militaires, de fouiller des charniers, de recomposer les familles brisées par les adoptions forcées. Après des décennies d'amnistie, l'espoir démocratique passe par le récit des victimes et les « procès pour la vérité » (*juicio por la verdad*) : un « droit à la vérité » a même été inventé, qui autorise à fouiller les ADN pour reconstituer les familles. Le mal suscité par la « mort dissoute⁵⁰ » et l'identité volée fait inscrire la vérité dans le *droit* mais aussi dans le *sang*, au point que certains s'inquiètent de voir le langage de la citoyenneté nationale recouvert par celui du lien familial, et la « valeur de vérité » ramenée à la preuve génétique⁵¹. Au Rwanda, où les procès Gacaca ont permis d'exhumer puis d'inhumer les massacrés, la réponse à la négation est passée par la *preuve par les corps*, conduisant à des exhibitions inédites de restes humains dans les mémoriaux. Et en France des artistes ont cru « prouver le génocide » en photographiant des cicatrices en gros plan⁵². Biologie, politique et culture se croisent comme rituellement et maladivement à l'endroit de la vérité. Le geste d'exhumer les cadavres se retrouve de loin en loin sur le globe, accaparant l'universel en défaut ailleurs. « Nous vivons la grande époque de l'Identification », avait dit Jean Cayrol en 1949 avec sa prescience coutumière.

Du fait de son histoire coloniale, de son rôle dans l'essor des fascismes, dans l'explosion des deux guerres mondiales, dans la « question d'Orient », l'Europe a une vitesse acquise en matière d'inquiétude historique. Celle-ci diffère selon les variantes nationales : narcissisme blessé dans la France des Droits de l'homme et de Vichy, de Sétif et Kigali ; culpabilité dans l'Allemagne du *Blut und Boden* et du Mur de Berlin ; désir de « réconciliation » en Espagne, où une société penchée sur ses fosses travaille à « récupérer la mémoire » en créant une « loi de Mémoire historique⁵³ ». Une *honte historique* travaille un consensus politique indexé sur l'horreur du « Mal absolu ». Dans cet humanisme d'après, le partage citoyen se distingue mal d'un empire du traumatisme mué en spectacle humanitaire⁵⁴. Or en pleine éthique de la compassion et culture de la mémoire, une jungle économique décide du monde comme il va, produisant en masse d'autres victimes anonymes : une implacable logique prédatrice crée ses *vérités politiques* à elle. Le nihilisme doux qui régule la démocratie européenne se durcit aux frontières, sombres bouches de la vérité d'aujourd'hui⁵⁵. Au royaume de Schengen la brutalité normalisée à l'endroit des étrangers indésirables accompagne l'utopie du « plus jamais ça ». Le même État français qui fait des récits de déportés un « devoir de mémoire » réclame aux demandeurs d'asile une preuve par le corps torturé : il a « besoin de toucher les blessures pour croire⁵⁶ ». Pour ceux qui voient là une faute, la honte historique est aussi politique.

« Arrivés au seuil du XXI^e siècle, nous sommes livrés à nous-mêmes au sens éthique. Nous avons été abandonnés par notre Dieu universel, nos mythes universels, la vérité universelle. [...] Nous n'avons aucun guide, ni terrestre ni céleste, et les audacieux peuvent puiser leurs forces dans ce simple fait », écrivait Kertész en 1999⁵⁷. « Voilà où nous en sommes, après le vingtième siècle », écrivait en 2012 Camille de Toledo dans *L'Inquiétude d'être au monde* : « L'Europe se flatte d'avoir honte. / Elle s'en flatte tant / qu'elle s'indigne de ne pouvoir, / encore une fois, universaliser sa honte⁵⁸ ».

Citant ces mots, l'historien Patrick Boucheron a évoqué le « double mouvement de régression et d'évasion » que suscite cette inquiétude politique chez ses pairs : d'un côté un retour aux racines fait cultiver des « lopins d'identité » ; de l'autre une ouverture à l'autre fait de l'histoire « le savoir de l'indétermination des temps »⁵⁹. Mais ce n'est pas à la manière d'une évasion que se mondialise le mal de vérité dont je parle. L'exploration des plus sombres temps conduit bien les chercheurs aux frontières des savoirs, mais pour creuser comme on descend aux enfers et revenir au jour hallucinés, déphasés. Car le contagieux mal de vérité ne fait pas seulement chercher l'aveu des criminels : il exige de recomposer l'événement pour comprendre *tout* ce qui l'a rendu possible et ce qu'il signifie. Sous son empire, les historiens brûlent leur existence à fouiller les archives et « fréquenter les morts »⁶⁰. Mais leur savoir n'épuise pas leur mal. Et quand des artistes s'y attaquent, l'art ne l'épuise pas non plus.

LA MÉMOIRE COMME CULTURE

En réalité nul ne sait quoi faire d'un si monstrueux héritage. De ce non-savoir vient le mot « mémoire », devenu ici mythe social et objet d'étude, alors qu'il continue de porter là un vital combat politique noué au mal de vérité. Au Rwanda, « Ibuka » (« Souviens-toi ») est le refrain de ceux qui continuent de chercher leurs morts tout en vivant côte à côte avec leurs assassins. En Russie l'ONG « Mémorial », qui depuis 1988 documente et écrit l'histoire des répressions soviétiques et promeut la défense des droits de l'homme, est traînée devant les tribunaux et menacée de fermeture⁶¹. Mémoire et vérité restent les moteurs d'une résistance active partout où le déni du passé s'accompagne d'une violence exercée au présent.

Mais si l'« ombre profonde » du « malheureux XX^e siècle » plane sur le monde, nous, citoyens des démocraties, nous semblons nous sentir à présent dans cette ombre *comme chez nous*. L'inquiétante étrangeté de l'histoire n'est-elle pas devenue notre chose, notre affaire, notre monde ? Ce sans fond n'est-il pas devenu notre socle, notre champ de bataille et terrain de

jeu ? N'est-ce pas cela, une « culture de la mémoire » ? La commémoration et ses rites, la scène du témoignage, l'effet-document, la mode de l'enquête familiale et la transmission, tout cela forme à présent notre *tradition*, entre savoir historique, injonction politique et imaginaire littéraire. De la claudication entre « mémoire » et « histoire », où Yosef Yerushalmi dans *Zakhor* voyait une infirmité moderne, est née une culture désormais hégémonique.

Le mal de vérité transforme la mémoire en un *vouloir savoir* et un *vouloir comprendre* qui relèvent d'une forme d'*utopie*. En contrepartie, il a engendré une *culture* qui régule et ritualise nos sociétés et nos paysages. L'une est à l'autre ce qu'une *dystopie* est à une *utopie*. La dystopie est en littérature une fiction de société organisée de telle sorte que ses membres ne puissent atteindre le bonheur. Plus largement, c'est une utopie qui vire au cauchemar. La culture du trauma et du spectre n'est-elle pas un cauchemar ? Quand le *mal de vérité* se mue en *culture de la mémoire*, ne perd-on pas la mémoire, en plus du bonheur ?

Mais le mot « mémoire » n'est-il pas un leurre ? Dans ses sept lettres murmurantes, il semble réunir clôture et ouverture, profondeur et plénitude, et combler l'abîme entre ceux qui ont vécu le passé et les autres. Entre sphère publique et sujets privés, il s'inscrit au fronton d'un gigantesque temple-forum où bien des choses contraires sont censées œuvrer au bien collectif : le souvenir et la métabolisation, l'héritage et la réparation, la dette et l'espoir. Sous ce mot unique s'agitent le chaos des chagrins individuels, celui des luttes pour la reconnaissance, une idéologie d'État instituée à l'échelle européenne (le « devoir de mémoire ») et un marché culturel prospère.

Au cours des années 1990, nombre d'auteurs ont protesté contre les « abus de mémoire » (Tzvetan Todorov), la « mémoire saturée » (Régine Robin) et même « l'addiction à la mémoire⁶² » (Charles Meier). Mais le phénomène n'a fait que se mondialiser, s'institutionnaliser et aussi se *dépolitiser*. En 1998, Georges Bensoussan, dans *Auschwitz en héritage*, protestait contre la « religion civique » du « devoir de mémoire » et ses effets d'érosion de la conscience politique⁶³. En 2005, Enzo Traverso voyait dans cette « religion civile » une manière nouvelle de faire de la politique : le repoussoir des totalitarismes pouvait justifier le capitalisme libéral, la Shoah l'occupation des territoires palestiniens, et Munich l'invasion de l'Irak⁶⁴. Il invoquait un autre usage du passé en s'appuyant sur la pensée critique juive qui s'était déployée en Europe centrale depuis l'Émancipation. Modernité dont il porte aujourd'hui le deuil, évoquant le « tournant conservateur » d'une « nouvelle intelligentsia juive en France et aux États-Unis »⁶⁵.

Il y a bien une tendance conservatrice à l'œuvre dans cette « religion civile », et ses effets pervers en politique sont réels. Mais il n'y a pas lieu de

placer au centre de ce phénomène l'intelligentsia juive d'ici ou d'ailleurs, qui n'est pas responsable de la droitisation de l'opinion en Israël depuis la seconde Intifada, ni de l'islamophobie qui mine nos sociétés, ni du sinistre défi que lance au monde le terrorisme islamiste. Ces questions engagent certes les Juifs à clarifier leur position sur la signification politique de leur héritage historique, comme l'a fait Edwy Plenel en répondant à Alain Finkelkraut dans *Pour les musulmans* (2014). Mais plutôt que de reprocher aux Juifs de trahir l'histoire intellectuelle du « peuple paria », il faudrait questionner la *christianisation* qui accompagne le processus d'universalisation de l'héritage de la Shoah. Processus clairement raté aujourd'hui, car il bute inévitablement là où les sociétés musulmanes, chargées d'une autre histoire malheureuse et d'un autre mal de vérité, qui échoue à se dire ou à se faire entendre, pansent leurs plaies et ritualisent leur mémoire, tandis que l'intégrisme extrême fabrique ses propres « martyrs » au prix de nouveaux « mensonges colossaux » et d'une nouvelle destruction de l'histoire.

À l'heure où s'élaborent des croisements de mémoires post-génocidaires encore impensables il y a vingt ans, formant la triade officielle Shoah-Rwanda-Arménie, les cultures mémorielles de l'Occident et du Moyen-Orient semblent se cadénasser, se cloisonner et pour celles-ci scissionner violemment au sein même des sociétés occidentales. Ces explosives lignes de faille sont clairement *contournées* par notre culture de la mémoire, y compris la plus réflexive et savante. Ce clivage au long cours crée aujourd'hui un mur épais d'incompréhension qui fait de nos sociétés un champ de mines. Malgré sa pertinence théorique, la « mémoire multidirectionnelle » (Michael Rothberg), qui préconise d'articuler les mémoires de la Shoah et de la colonisation plutôt que de les opposer, est un vœu pieux hors du domaine théorique et académique. L'idéal d'« interaction » rejoue ici l'idéalisme de « l'hybridité » postcoloniale. Tant qu'on n'aura pas pris la mesure de ce que représentent 1948 et 1967 dans le monde arabe, tant qu'on fermera les yeux sur ce ressentiment tout en parlant de mémoire citoyenne et d'intégration républicaine, tant qu'on n'entreprendra pas d'articuler les mémoires occidentales, africaines, orientales et extrême-orientales, tant qu'on n'enseignera pas l'histoire coloniale au lycée, tant qu'on jugera anti-laïc d'enseigner l'histoire *des* religions à l'école, notre culture de la mémoire sera vouée à l'inquiétude sinon à la langue de bois.

Or on ne perçoit nulle part l'embryon ni le désir d'un tel travail : chez les intellectuels, dans les Ministères comme dans les cénacles littéraires, chacun semble s'assoier à sa place comme on campe derrière un mur en attendant l'explosion. Lorsqu'elle a lieu, comme en janvier 2015, le réveil d'une fierté nationale et républicaine ne défait rien des clivages – c'est même hélas le

contraire qui semble avoir eu lieu : si tant d'écoliers de confession musulmane ont boudé ou sifflé la minute de silence pour Charlie Hebdo, c'est que leurs familles ne pouvaient pas dire « Je suis Charlie » à la manifestation du 11 janvier 2015 – alors même qu'un soutien s'est exprimé dans les rues de Ramallah et d'Istanbul. Les banlieues n'étaient pas présentes à Paris ce jour-là. Un éditorialiste du quotidien algérien *El Watan* disait récemment : « Il est terrifiant de constater que des jeunes, en Algérie ou ailleurs, instruits, légitiment l'assassinat de journalistes et dessinateurs de Charlie Hebdo ». Et le journaliste Thierry Perret ajoutait : « Terrifiant constat, oui, qui indique aussi que les générations n'ont pas transmis le témoin »⁶⁶.

Dans *Les Guerres de mémoire*, Benjamin Stora attribuait la poussée du « communautarisme mémoriel⁶⁷ » lié aux replis identitaires, à la « crise mondiale des idéologies collectives » et « la crise du politique, au sens large »⁶⁸. Le tournant conservateur tourne au fait social mondial, et dans certains cas il ne s'agit pas de conserver mais bien de guerroyer et détruire. La culture de la mémoire se développe ici et là à proportion d'une crise inédite des valeurs politiques. Mais la religion de la mémoire est une des formes d'un *retour du religieux* sensible partout. C'est contre ce retour que luttent à présent les héritiers des Printemps arabes, dans une atmosphère de peur et de doute, sinon de terreur et de désespoir à l'ère d'une assignation identitaire généralisée. Cette lutte aurait dû susciter le soutien des régimes démocratiques, si un nihilisme de fait ne désactivait pas les valeurs censément portées par la mémoire des totalitarismes. *No future, then Past – and God*. Mais ce retour prend aussi la forme d'un fondamentalisme qui, lui, déclare une *guerre inédite à l'histoire* : le messianisme d'Aqmi et Daesh écrase toutes les mémoires dans son littéralisme, y compris celle de l'histoire de l'Islam et des civilisations islamiques. Le Passé ou Dieu.

L'Europe a dans ce processus de dépolitisation une responsabilité historique particulière. Le discrédit du communisme a engendré partout, et plus qu'ailleurs dans l'ex-Europe de l'Est, une méfiance viscérale à l'égard de tout égalitarisme, sinon un blanc-seing au libéralisme, qui accompagne la mémoire des totalitarismes à la manière d'un inconscient idéologique. La fouille fébrile du passé semble capter les énergies, comme mobilisées par le deuil et le dévoilement de vérités longtemps étouffées. En elles-mêmes ces énergies ne sont pas apolitiques, mais, faute d'espoirs autres que l'horizon des Droits de l'homme, sanctifiés et évidés de leur contenu émancipateur ou impuissants à s'imposer à un système acéphale, la conscience politique semble ne pouvoir s'exprimer que dans une extrême *sensibilité* au passé, exigeant son inscription publique comme un remède au mal. Après une phase de réveil tardif, cette involution empêche

à présent d'affronter lucidement les violences qui travaillent nos sociétés. Cette fièvre mémorielle donne lieu en Europe orientale et centrale à une littérature puissante, car le mal de vérité y imprime sa violence aux affects de manière subversive et inventive. Mais cette captation mémorielle ne peut qu'affaiblir la pensée du présent s'il est vrai quelque part que « penser, c'est oublier⁶⁹ », comme l'écrivait Borges dans « Funes el memorioso ».

Au cœur de cette culture de la mémoire il y a le *témoin* et le *survivant*, héros de notre temps. Ils ne tirent pas leur attrait de leur statut de victimes comme on le dit sans cesse, mais du fait qu'ils s'en sont dégagés par le *verbe*. Or derrière le survoltage éthique du mot « témoignage », il y a l'ancrage pluriséculaire d'un cercle juridico-religieux lié à sa teneur sacramentelle. Ce noyau performatif fait de la parole du témoin, supposée capable d'*incarner* ou de *faire* la vérité au-delà de la *preuve*, un malentendu épistémologique sans fin mais aussi une valeur éthique sûre, fortement sacralisée aujourd'hui.

Il y a quinze ans, Kerwin Lee Klein, historien de la culture à Berkeley, s'inquiétait d'une « industrie de la mémoire » s'accompagnant de « concepts vaguement théologiques et de vagues connotations de spiritualité et d'authenticité »⁷⁰. Un peu plus tard François Hartog, dans *Évidence de l'histoire*, comparait l'actuel « retour du témoin » sous les traits de la « victime », au « triomphe du témoin » qui s'était joué au premier siècle de notre ère⁷¹. Lecteur de Reinhardt Koselleck, conscient du rôle de l'expérience des vaincus dans la connaissance historique, l'historien s'inquiétait néanmoins d'une « *historia* » captée par le récit des victimes et privée de « surplomb ». Mais un « témoin » n'est pas une « victime », et l'historiographie du génocide a au contraire tiré un sérieux profit de ce « retour du témoin ». Qu'on en juge au récit « inclusif » de Saul Friedländer dans *Les Années d'extermination* (2008), construit autour des témoignages des victimes et des tiers autant que des archives nazies⁷², ou au montage vertigineux des micro-histoires dans *L'Histoire du génocide arménien* de Raymond Kévorkian (2006). Lire ou écouter les témoins oblige les historiens à faire entendre des voix différentes, à faire comprendre le tout à partir des vécus individuels, à composer leurs narrations en montages et polyphonies, bref à *écrire l'histoire*, au sens plein⁷³. Et il n'en va pas là seulement de celle du xx^e siècle. « La méthode peut sembler approximative, voire quelque peu littéraire », disait Nathan Wachtel au début de *La vision des vaincus*, récit de la Conquête espagnole du point de vue des Indiens du Pérou (1971).

Je m'inquiète, moi, non pour l'histoire mais pour le Mal absolu comme culture, pour l'*institution culturelle* d'un passé où s'était effondrée la culture et défaite l'humanité : le goût croissant du trauma partagé joint au dégoût croissant du conflit politique, la libre fantaisie créatrice embourbée dans

le prêchi-prêcha du devoir de mémoire, l'église littéraire des « témoins de témoins ». Autant de symptômes d'une mémoire fétichisée, désamarrée du réel, là où les survivants des camps n'avaient cessé de refaire, dans leurs textes, le chemin du réel au possible. À Stockholm en 2002, évoquant les débats allemands sur la meilleure forme à donner au Mémorial de l'Holocauste, Kertész rappelait que l'essentiel était qu'Auschwitz avait eu lieu et qu'il fallait affronter ce « point zéro » d'une civilisation. Dans *L'Holocauste comme culture* on lit ces lignes :

« Le souvenir d'Auschwitz se ritualise, s'instrumentalise, devient abstrait. Le survivant, ce nouveau type d'homme de l'histoire européenne, qui – pour reprendre Nietzsche – 'a regardé au fond des abîmes dionysiaques', se débat, impuissant, dans ce processus. Soit il [...] accepte les conventions linguistiques qu'on lui propose, les mots 'victimes', 'persécuté', 'survivant', etc, ainsi que le rôle et la conscience qu'ils impliquent, soit il se rend compte peu à peu de son isolement et finit par baisser les bras. [...] Avec le temps, le poids insupportable de l'Holocauste a façonné les formes linguistiques du discours sur l'Holocauste alors qu'elles n'en effleurent même pas la réalité »⁷⁴.

Cette déréalisation a été maintes fois relevée, mais sa normalisation médiatique et académique lui donne un nouveau visage. Il est légitime de vouloir non pas universaliser l'événement, mais rendre *commune* sa part de signification partageable. Auschwitz appartient à tous, disait Kertész pour défendre Roberto Benigni contre ceux qui reprochaient à *La Vie est belle* d'être un film consolateur et chrétien. L'écrivain défendait à raison les droits de la « fable » et, avec elle, ceux d'une génération soucieuse d'hériter de ce passé. Mais tout en appelant de ses vœux cette catharsis artistique, et tout en accompagnant avec humour cette culture de la mémoire, Kertész a montré que le « survivant réticent » ne pouvait et devait y jouer qu'un rôle d'otage rétif ou de veille iconoclaste. Et cet iconoclasme porte aussi sur le sacro-saint témoignage.

Paradoxalement, l'idée d'une « crise du témoignage » a préparé sa promotion esthétique et sa monumentalisation culturelle. Grand argument d'une mémoire pieuse et profane à la fois, le « témoignage » semble à présent cristalliser l'idéologie en même temps que mobiliser la réflexion universitaire. Celle-ci s'élabore dans l'après-coup des textes devenus classiques de Jean-François Lyotard, Shoshana Felman et Dori Laub, Jacques Derrida et Giorgio Agamben. Or l'emballement qu'ils ont suscité du côté d'une *poétique* ou d'une *esthétique* a nettement contribué à dépolitiser la mémoire de la Shoah en *sublimant* le témoignage de la Catastrophe.