

CONNAISSANCE OU RECONNAISSANCE ?

Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah

Jean-Michel Chaumont

Gallimard | *Le Débat*

1994/5 - n° 82
pages 69 à 89

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1994-5-page-69.htm>

Pour citer cet article :

Chaumont Jean-Michel, « Connaissance ou reconnaissance ? » Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah, *Le Débat*, 1994/5 n° 82, p. 69-89. DOI : 10.3917/deba.082.0069

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Michel Chaumont

Connaissance ou reconnaissance ?

Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah

Quelques années d'expérience professionnelle à la Fondation Auschwitz de Bruxelles m'ont initié – le mot s'impose – aux fortes tensions qui, de plus en plus ouvertement, se manifestent entre les milieux de mémoire organisés par et/ou autour des victimes du nazisme ; ce sont plus particulièrement les conflits opposant les représentants de la déportation dite « raciale » aux représentants de la déportation dite « politique » (résistance patriotique et/ou antifasciste) qui m'ont entraîné, à mon corps défendant, dans des polémiques dont l'âpreté n'a cessé de me surprendre. Au-delà des conflits de personnes, deux modèles de mémoire s'y confrontent que j'appellerai le modèle antifasciste et le modèle judéo-centrique¹. Le premier se veut mémoire *des* crimes et génocides nazis, le second mémoire de *la* Shoah ; le premier fut longtemps sans rival, mais l'audience du second le supplante désormais largement.

Dans le cadre du modèle antifasciste, le témoin privilégié de l'histoire est le déporté communiste rescapé de Buchenwald. Au niveau de l'événement, il focalise son intérêt sur la collusion entre le capitalisme et le national-socialisme. Au niveau de son expérience vécue, il met en avant la résistance indomptable des déportés politiques unis contre leurs bourreaux. L'actualisation du passé se réalise à la faveur de la dénonciation des continuités globales et des résurgences ponctuelles du nazisme dans la société contemporaine. Le milieu de mémoire se constitue sur la base d'une communauté de convictions et d'engagements militants. Les organes institutionnels s'élaborent conformément au double objectif de transmission et d'action dans le présent. Les jeunes sont le public-cible en tant que victimes potentielles. L'effet escompté des leçons de l'histoire est l'engagement contre le système coupable, soit la lutte contre le capitalisme en général et (ce qui est présenté comme) ses manifestations extrêmes en particulier. Les leçons de l'expérience sont la valorisation de la solidarité, de la résistance organisée et le refus des exclusions, du racisme, de la xénophobie et de l'antisémitisme...

Dans le cadre du modèle judéocentrique, c'est le déporté racial, survivant d'Auschwitz, qui occupe le rôle du témoin exemplaire. Il retient de l'événement la culmination de l'antisémitisme qui s'y illustre.

1. J'emprunte librement ce terme au pionnier de la recherche historique en la matière que fut Philip Friedman (in « Problems of Research on the Holocaust : an Overview », *Roads to Extinction : Essays on the Holocaust*, Ada June Friedman, éd., New York, Conference on Jewish Social Studies, 1980, p. 561) : « Nous avons besoin d'une histoire des Juifs durant la période du régime nazi en laquelle le rôle central doit être joué par les Juifs, non seulement en tant que victimes tragiques mais en tant que porteurs d'une existence communautaire avec les aspects multiples et variés qu'elle comporte. Notre approche doit être résolument "judéocentrique" par opposition à une approche "nazi-centrique" ». Le texte date de 1957.

Ce texte représente le bilan provisoire d'une recherche en cours. Il est destiné, sous sa forme actuelle, à servir de base de discussion.

Jean-Michel Chaumont a été collaborateur de la Fondation Auschwitz à Bruxelles de 1989 à 1993. Il achève actuellement une thèse sur les enjeux sociaux de la mémoire de la Shoah, sous la direction de Michel Wieviorka. Il est l'auteur d'un livre sur Hannah Arendt, *Autour d'Auschwitz*, Bruxelles, Presses de l'Académie royale de Belgique, 1991.

Cet article est paru en novembre - décembre 1994 dans le n° 82 du Débat (pp. 69 à 89)

Jean-Michel Chaumont
 Connaissance
 ou reconnaissance ?

Au niveau de l'expérience, son récit est celui des souffrances de la victime innocente. L'actualisation se réalise à travers l'identité des acteurs plutôt que des situations : juifs passés, présents et à venir d'une part, spectateurs passifs et bourreaux d'autre part. Le milieu de mémoire se constitue sur des bases communautaires : les survivants de la déportation, ceux qui ont pu y échapper (en particulier, depuis peu, les enfants cachés) et leurs héritiers biologiques en forment le noyau. Les organes institutionnels sont intégrés dans les autres organes de la communauté. Les destinataires sont les « autres », « le monde » qui a assassiné (au niveau des bourreaux) et abandonné (au niveau des *bystanders*) les juifs. Le principal effet escompté du rappel du judéocide est l'éradication de l'antisémitisme.

Leur sourde lutte n'est pas une histoire belge et elle plonge ses racines dans les années et les décennies qui ont suivi la Libération. Elle s'est exprimée de façon éclatante lors du procès Barbie quand les uns et les autres se sont opposés frontalement sur la question de l'extension – restreinte à la déportation raciale ou élargie à la déportation politique – à donner à la notion de crime contre l'humanité. En sus d'un enjeu juridique important, *l'accès à l'espace public* privilégié que constitue un tribunal était également en balance. Dans un procès que les autorités publiques voulurent exemplaire, il s'agissait de déterminer qui serait officiellement *reconnu* comme les témoins attirés de cette histoire, qui aurait, par conséquent, le *pouvoir* d'en tirer les leçons au profit des générations présentes et à venir.

Les déportés politiques qui s'étaient sentis exclus par l'interprétation restrictive des crimes contre l'humanité, adoptée dans un premier temps, eurent finalement gain de cause et tous comparurent à la barre. Quarante années auparavant, à Nuremberg, les déportés juifs n'avaient pas eu cette chance : Marie-Claude Vaillant-Couturier – déportée comme résistante communiste – avait témoigné seule au nom des victimes « françaises » d'Auschwitz et, malgré une requête introduite en ce sens, personne n'avait été autorisé à prendre la parole spécifiquement au nom des victimes juives. À l'époque, le souci de ne pas provoquer les antisémites fut le motif invoqué pour refuser aux juifs le droit de témoigner en tant que tels. Au moment du procès de Barbie, le motif invoqué pour limiter la parole aux seules victimes juives fut le danger de banaliser la Shoah, de diluer sa singularité dans la nébuleuse floue des atrocités nazies. Les mêmes arguments se retrouvent dans la plupart des débats de ces dernières années aussi bien en Europe qu'aux États-Unis : non seulement l'*Historikerstreit* (1986-1987), mais aussi, pour ne citer que quelques exemples, les attaques contre la Fondation Auschwitz (1990-1992), contre *La Mémoire de la justice*, le film de Marcel Ophuls (1976-1977), contre *L'Instruction*, la pièce de Peter Weiss (1988). Moins médiatisés que l'affaire du Carmel d'Auschwitz, des conflits plus directement politiques se sont déroulés et se déroulent encore à propos de la rénovation des plaques commémoratives du monument de Birkenau et du musée d'Auschwitz, de l'érection d'un nouveau monument à Berlin, de la conception de l'United States Holocaust Memorial Museum à Washington, de la création de la Fondation pour la mémoire de la déportation à Paris... Autant de disputes souvent virulentes entre des institutions et des individus qui, pour un public profane, paraissent pourtant œuvrer à des objectifs identiques : prévenir les résurgences en combattant l'oubli. Tout récemment, lors de la campagne de presse organisée à l'occasion de la sortie de *La Liste de Schindler*, on a même pu lire dans un hebdomadaire à grand tirage qu'un nouveau révisionnisme était né pour lequel « puisque la Shoah ne peut être effacée, on va, alors, la diluer dans le long cortège des malheurs du monde. Du Cambodge à l'Arménie, des horreurs de la colonisation à celles de la purification ethnique, on va banaliser Auschwitz² ». Ainsi l'affirmation de la singularité historique abso-

2. « Ne jamais oublier Auschwitz », in *Le Point*, n° 1118 du 19 février 1994, p. 71.

lue de la Shoah constitue-t-elle, de plus en plus fréquemment, l'épine dorsale du discours tenu sur tout ce qu'Auschwitz symbolise. « La » singularité est alors présentée comme un prédicat aussi incontestable que sa réalité même. Or cette prétention ne va nullement de soi et il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner le débat passionné qui se poursuit depuis vingt-cinq ans à propos de ce que le monde anglo-saxon dénomme l'*uniqueness* de l'Holocauste.

Le débat anglo-saxon sur l'*uniqueness* de l'Holocauste

Des argumentations contradictoires

Entamé lors d'une confrontation entre des philosophes, des théologiens et des survivants juifs à New York en 1967, le débat n'a cessé de susciter des contributions dont la dernière en date – qui se veut définitive – est la parution, cette année encore, du premier volume (en sept cents pages !) de la somme annoncée depuis longtemps par Steven T. Katz, professeur de pensée et d'histoire juives à l'université Cornell. Entre-temps, nous avons relevé plus de vingt articles qui y sont consacrés à titre principal et bien davantage encore qui y vouent de larges développements. Selon une première approche, ce n'est pas tant l'absence que la *pléthore* des critères suggérés pour établir « la » singularité historique qui fait problème : le critère le plus fréquent – encore qu'il soit très diversement défini – est celui de l'*intention* des nazis. D'autres insistent sur les *modalités* de la mise à mort. Mais, pour certains, c'est du côté des *victimes* que l'unicité doit être recherchée : soit dans leur identité, soit dans leurs réactions. D'autres encore ne la situent ni chez les bourreaux ni chez les victimes, mais dans l'attitude des *tiers* face à l'événement. Il n'est pas rare de voir plusieurs critères combinés ou le même auteur défendre tantôt l'une et tantôt l'autre de ces différentes positions. Comme le remarquait le directeur de l'United States Holocaust Memorial Museum de Washington, « même les penseurs qui s'accordent pour dire que l'Holocauste est unique divergent dans leur explication de pourquoi il est unique³ » et vingt-cinq années de discussion n'ont pas permis de parvenir à un semblant de consensus entre eux. Tout se passe comme si, loin de s'inscrire dans une logique cumulative de connaissance, le débat représentait un *jeu à somme nulle* : chaque nouvelle contribution fait table rase du passé et reprend la question à nouveaux frais⁴. Je n'en mentionnerai qu'un exemple particulièrement représentatif. Après avoir pris soin d'annoncer que « les questions que j'ai posées et la façon dont je les ai posées postulent le caractère unique de la Shoah » et écarté tout critère quantitatif jugé

3. Michael Berenbaum et John K. Roth, « What if the Holocaust is unique ? », in *The Holocaust. Religious and Philosophical Implications* (M. Berenbaum et John K. Roth, éd.), New York, Paragon House, 1989, p. 5.

4. On peut cependant mentionner deux points qui remportent une quasi-unanimité parmi les partisans de la singularité. Tout d'abord, ils s'accordent généralement sur ceci que l'unicité revendiquée pour la Shoah n'est pas l'unicité triviale qui revient à n'importe quel événement historique ou non historique. Rien de ce qui se produit sur terre n'est jamais *parfaitement* identique à rien, mais « il est évident, souligne Katz, que quand l'on parle de la guerre nazie contre les Juifs comme étant unique, nous voulons dire davantage que ce qui est impliqué dans ces exemples » (Steven K. Katz, *The Holocaust in Historical Context*, vol. 1, *The Holocaust and Mass Death Before the Modern Age*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 54). Pour reprendre une distinction proposée dès 1980, mais souvent récusée depuis, par ces autres protagonistes importants du débat que sont les époux Eckardt, l'unicité historique de l'Holocauste n'est pas l'unicité « ordinaire », c'est une « unique unicité » (cf. Alice L. et Roy Eckardt, « The Holocaust and the Enigma of Uniqueness : A Philosophical Effort at Practical Clarification », in *The Annals*, 1980, pp. 165-178).

Un second point où règne un assez large consensus est que cette « unique unicité » n'est pas (en tout cas pas *seulement*) d'ordre quantitatif. Ni en termes absolus (nombre de morts), ni en termes relatifs (nombre de morts par rapport au groupe persécuté), la Shoah n'est sans précédent dans l'histoire (sur ce point, cf. le développement de Steven Katz, *ibid.*, pp. 65-100). Un ou des critères qualitatifs sont donc nécessaires pour établir son incommensurabilité à tout autre événement et c'est à partir de là que les opinions divergent.

Jean-Michel Chaumont
 Connaissance
 ou reconnaissance ?

obscène, George Steiner poursuit : « Y a-t-il dans la Shoah quelque chose d'*unique*, d'un point de vue *qualitatif*? L'argument selon lequel il y a, dans la décision nazie de tuer tous les juifs purement et simplement sur une base ethnique et raciale, une innovation dans la bestialité, ne tient pas. Demandez aux Arméniens, aux Tziganes, aux membres (hommes, femmes, enfants) des diverses tribus africaines traqués à mort en Ouganda ou au Burundi. Dans l'histoire ancienne, des peuples entiers, des cultures, des langues ont été éliminés par des actions délibérées d'homicide, de vengeance ou d'asservissement. Un certain nombre de penseurs et d'historiens juifs ont soutenu que la Shoah différait de tous les autres massacres par le caractère bureaucratique et technologique, spécifiquement conçu comme tel, de son entreprise. Je ne trouve pas cet argument convaincant. Dans les coordonnées militaires et politiques qui leur furent propres, les exterminations massives réalisées par les Vandales, par les Huns, par les conquérants islamiques de Byzance, constituent des prouesses effroyables de bestialité délibérée et organisée. Les flèches et le feu ne tuent pas moins sûrement que les fours à gaz.

» S'il y a des différences qualitatives entre la Shoah et les exemples innombrables de meurtre collectif qui ponctuent l'histoire à la fois avant et après, elles ne peuvent résider que dans quelque chose de très profond : dans ce royaume symbolique et métaphysico-théologique que je cherche à désigner⁵. »

Est-il possible d'expliquer pourquoi le débat piétine ainsi ?

Points de vue inclusif et exclusif

Vincent Engel note avec justesse qu'« il ne revient pas au même de dire qu'Auschwitz est un fait singulier et unique (le point de vue *exclusif*) ou qu'Auschwitz est un fait possédant des caractéristiques singulières et uniques (le point de vue *inclusif*)⁶ ». Ce dernier point de vue est irréfutable et les nombreux traits par lesquels le judéocide apparaît sans précédent ni équivalent justifient pleinement qu'il soit considéré comme une forme nouvelle de génocide⁷ et que l'on se soucie d'en rechercher les causes irréductibles à celles que l'on peut trouver dans d'autres types de génocide mieux identifiés.

Mais les partisans de l'unicité veulent généralement voir admise la validité du point de vue exclusif et, en transférant la qualité d'unicité de certaines dimensions de l'événement à l'événement lui-même, en faire un phénomène *sui generis*. On distingue *grosso modo* trois manières de procéder à cette fin.

La plus ostensiblement intenable consiste à en appeler à une espèce d'évidence non discutable : dans ce cadre, toute comparaison est réputée outrageante et l'affirmation s'impose comme un *a priori* dogmatique. Michael Berenbaum attribue cette position notamment à Élie Wiesel qui, selon lui, « exclut toute comparaison avec l'Holocauste. Il considère l'Holocauste comme complètement différent de toutes les autres catastrophes. Il estime que toutes les analogies avec l'Holocauste sont sacrilèges⁸ ». Étant

5. George Steiner, « La longue vie de la métaphore. Une approche de la Shoah », in *L'Écrit du temps. La folie de l'histoire*, Paris, Ed. de Minuit, n° 14/15, été-automne 1987, p. 21. Il réfute ainsi en un tour de main la plupart des critères d'unicité proposés, mais c'est encore pour en suggérer un meilleur qui sera lui-même contesté peu après par Richard A. Stein dans « Against Relativism : A Comment on the Debate on the Uniqueness of the Shoah » (in *Patterns of Prejudice*, vol. 21, n° 2, 1987, pp. 27-33).

6. Vincent Engel, *Pourquoi parler d'Auschwitz ?* Bruxelles, Les Éperonniers, 1992, p. 55.

7. C'est par exemple la position de Alan Rosenberg et Alexander Bardosch dans « The Problematic Character of Teaching the Holocaust » (in *Shoah*, automne/hiver 1982-1983, pp. 3-7). Ils présentent cinq singularités du judéocide qui le distinguent d'autres phénomènes avec lesquels il présente par ailleurs des similarités et concluent que l'Holocauste est une « forme unique de génocide » (p. 5).

8. M. Berenbaum, *op. cit.*, p. 2.

donné que la plupart des participants au débat sont bien conscients qu'un tel dogmatisme est irrecevable, on en trouve peu de traces *écrites*, mais il abonde dans les discussions publiques.

Dans la littérature, la démarche la plus fréquente consiste à passer subrepticement de l'établissement de singularités précises à *une* singularité globale. Or ce passage est toujours illégitime, car, comme ce n'est pas un problème scientifique, il n'existe aucune procédure scientifique pour l'accomplir.

La troisième démarche consiste à formuler d'emblée le point de vue exclusif en affirmant « la » singularité à un niveau de généralité très grand ; on produit de ce fait l'impression que l'attribut qualifie l'événement et non seulement une de ses caractéristiques. Mais, étant alors forcément moins précise et moins rigoureuse, l'affirmation devient très vulnérable à la falsification empirique. Si l'on affirme, par exemple, une proposition du type : « Jamais un peuple n'a été l'objet d'une entreprise de destruction aussi systématique », les Arméniens montreront facilement qu'à *ce niveau de généralité* le « Grand Massacre » constitue indubitablement un précédent ; si, pour contrer l'objection, une série de conditions particulières au judéocide sont alors spécifiées, cela revient rapidement à énoncer le truisme non contestable (ni contesté) selon lequel jamais il n'y eût une autre Shoah. Mais cela n'autorise évidemment pas à conclure qu'il n'y eût jamais d'autre génocide par exemple⁹.

Le débat sur la singularité prend l'allure d'un jeu à somme nulle parce que ses protagonistes sont à la recherche d'une chimère : ni pour la Shoah ni pour aucun autre événement historique, l'affirmation du point de vue exclusif n'est tenable autrement que par des procédés rhétoriques qui ne résistent pas à un examen attentif. C'est pourquoi la tâche est toujours à recommencer.

Des enjeux invisibles

Plus encore que la diversité contradictoire des argumentations produites et le manque de rigueur dans les démarches qui y conduisent, c'est l'objectif lui-même qui pose problème. Pourquoi cette fixation – cette *obsession* dira l'historien Ismar Schorsch, l'actuel président du séminaire théologique juif d'Amérique¹⁰ – sur l'unicité de l'Holocauste ? Quels sont les enjeux cruciaux qui justifient tant de recherches passionnées ? Le philosophe Alan Rosenberg a été le premier à soulever la question : « De toutes les énigmes, des paradoxes et des dilemmes auxquels la recherche sur l'Holocauste est confrontée, la question de l'unicité est certainement la plus débattue et la plus divisante, la plus susceptible de provoquer des controverses partisans et de déclencher les passions dans la discussion. Dans mes propres efforts pour analyser les enjeux sous-jacents à la question de l'unicité, *j'ai été frappé par l'extrême bizarrerie de la question elle-même [...]*. Ce qui semble étrange est *le fait que la légitimité de la question en tant que telle soit tenue pour acquise*, qu'il soit si facilement admis que l'unicité de l'Holocauste [...] est un problème de la première importance. *L'anomalie* réside en ceci que la "question de l'unicité" est tenue pour cruciale dans la compréhension de l'Holocauste *bien qu'elle ne soit pertinente que pour peu d'autres – voire pour aucun autre – événements capitaux de l'histoire [...]*. Tandis que les chercheurs font souvent des comparaisons et marquent des contrastes entre les révolutions françaises et américaines, peu de temps est consacré à analyser la question de l'unicité relativement à chacune d'entre elles. Si "l'unicité" d'événements tels que ceux-là, des événements qui ont radicalement transformé notre monde, ne pose pas problème,

9. Je résume ici la discussion suscitée par l'article de Pierre Papazian, « A "Unique Uniqueness" ? » (in *Midstream*, avril 1974, pp. 14-18).

10. Ismar Schorsch, « The Holocaust and Jewish Survival », in *Midstream*, janvier 1981, p. 39.

Jean-Michel Chaumont
 Connaissance
 ou reconnaissance ?

pourquoi est-ce que la “question de l’unicité” a acquis une telle prééminence dans le contexte des études sur l’Holocauste¹¹ ? »

À toutes ces questions, je n’ai *jamais* trouvé de réponse consistante chez les défenseurs de la singularité¹². De plus, malgré ses résultats décevants et les nombreux arguments avancés pour la discréditer, la quête de l’unicité se poursuit obstinément. Dès lors, force est bien de se demander si elle n’est pas animée par des enjeux *latents*. La revendication de l’unicité est incongrue sur le plan scientifique. Il est d’autres plans, en revanche, où elle est tout à fait courante et, bien involontairement, Henry Feingold indique la piste à suivre lorsqu’il écrit qu’« il n’y a, après tout, rien d’unique à revendiquer l’unicité. Tout groupe identifiable comme un groupe séparé sent que le ciment de son identité (*its cohesive identity*) est unique, pas du tout le même que le reste de l’humanité¹³. » C’est indéniable : toute identité collective est vécue et éventuellement affichée comme qualitativement unique. Mais le débat est censé porter sur une qualité objective d’un événement historique. Alors que fait ici cet énoncé ? Peut-être ouvre-t-il la possibilité de réduire l’incongruité ? Peut-être découvre-t-il les véritables enjeux du débat ?

Des enjeux latents ?

Le sociologue John Murray Cuddihy a émis cette hypothèse le plus explicitement, mais il est loin d’être le seul à la défendre¹⁴. Sans même compter les nombreuses allusions à une dimension extra-scientifique du débat chez plusieurs adversaires de l’unicité, aussi bien des penseurs religieux comme Jacob Neusner et Michael Wyschogrod que le très laïc Phillip Lopate refusent carrément de s’engager dans le débat, car ils estiment que l’échange d’arguments à son sujet n’est qu’une façade pour une *politique identitaire* dont l’enjeu serait double : à la fois, d’un point de vue interne, la mise en évidence de ce qui confère un trait distinctif aux membres du groupe et, d’un point de vue externe, le faire-valoir qui leur confère un prestige particulier aux yeux des autres. Ainsi, écrit Jacob Neusner, « pour les Juifs américains, l’“Holocauste” est l’identité ethnique disponible pour un groupe de gens tellement dépourvus de caractéristiques culturelles et sociales distinctives qu’ils seraient sinon complètement “assimilés”. L’“Holocauste” est la chose spéciale des Juifs : c’est ce qui les met à part des autres tout en leur donnant des droits sur ces autres. C’est pourquoi les Juifs insistent sur “l’unicité de l’Holocauste¹⁵” ».

Dans cette hypothèse, la problématique se déplace du plan de la connaissance scientifique à celui de la *reconnaissance statutaire* et le souci d’établir l’unicité s’interprète essentiellement comme une tentative

11. Alan Rosenberg, « Was the Holocaust Unique ? : A Peculiar Question », in *Genocide and the Modern Age* (I. Walliman et M. Dobkowski, éd.), New York, Greenwood Press, 1987, pp.145-146.

12. J’ai trouvé parfois de solennelles déclarations comme quoi l’explication, le sens et même l’universalité de l’Holocauste résidaient dans son unicité, mais jamais ces propositions ne sont argumentées par la seule raison. Théologiquement en revanche, il y a un argument fort qui consiste à rappeler que « le destin d’Israël est crucial (*of central concern*) parce qu’Israël est le peuple élu de Dieu à travers lequel l’œuvre rédemptrice de Dieu s’opère dans le monde » ; mais comme l’auteur lui-même le reconnaît volontiers, une telle proposition « doit être un scandale aux yeux de la non-croyance » (Michael Wyschogrod, « Faith and the Holocaust », in *Judaism*, n° 20, 1971, p. 259). Quelle que soit la vérité de cette foi, elle ne peut pas être reçue d’un point de vue scientifique.

13. Henry L. Feingold, « How Unique Is the Holocaust ? », in *Critical Issues of the Holocaust* (Alex Grobman et Daniel Landes, éd.), Los Angeles, The Simon Wiesenthal Center, 1983, p. 398.

14. John Murray Cuddihy, « The Holocaust ; The Latent Issue in the Uniqueness Debate », in *Christians, Jews, and Other Worlds. Patterns of Conflict and Accomodation* (Philip F. Gallagher, éd.), Lanham, University Press of America, 1988, pp. 62-79.

15. Jacob Neusner, *Stranger at Home. « The Holocaust », Zionism, and American Judaism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 89.

pour interdire à d'autres groupes victimisés (Arméniens, Tziganes, Indiens, Noirs, homosexuels, femmes...) de dérober aux juifs le titre de victimes par excellence de l'histoire.

Plusieurs partisans de l'unicité se sont littéralement indignés de tels soupçons et se sont déclarés incapables de concevoir qu'un prestige quelconque puisse être tiré d'avoir été, selon un mot de Steven Katz, « transformé en abat-jour¹⁶ ». Cette possibilité est pourtant bien attestée comme Alain Finkielkraut en fit l'aveu pour son propre compte dans *Le Juif imaginaire*¹⁷ et la pertinence de l'hypothèse se renforce encore si l'on se reporte à la scène originelle du débat. En effet, lors de la rencontre organisée au mois de mars 1967 par la revue *Judaism* à New York, la revendication de l'unicité avait été concomitante d'une exigence de revalorisation de l'expérience de l'Holocauste fermement exprimée par Elie Wiesel dans les termes suivants : « Pourquoi est-il admis que nous pensions à l'Holocauste avec honte ? Pourquoi ne le revendiquons-nous pas comme un chapitre glorieux de notre histoire éternelle ? Après tout, il a changé l'homme et le monde – enfin, il n'a pas changé l'homme mais il a changé le monde. C'est encore le plus grand événement de notre temps. Pourquoi alors en sommes-nous honteux ? Il a même eu le pouvoir d'influencer le langage. Les quartiers nègres sont appelés ghettos ; Hiroshima est expliqué par Auschwitz ; le Viêt-nam est décrit en des termes qui furent utilisés il y a une génération. Aujourd'hui tout tourne autour de l'expérience de l'Holocauste. Pourquoi alors y faisons-nous face avec une telle ambiguïté ? Peut-être que cela devrait être la tâche des éducateurs et des philosophes juifs : de réouvrir l'événement comme une source de fierté, de le reprendre dans notre histoire¹⁸. »

Ce disant, Wiesel confirme et infléchit à la fois l'hypothèse d'une instrumentalisation cynique de la mémoire de la Shoah comme source de prestige collectif : il la confirme parce que, effectivement, il souligne la nécessité de l'envisager désormais comme un titre de gloire – dont on comprend alors aisément qu'il doive être jalousement protégé en affirmant son unicité –, mais il l'infléchit aussi en plaidant pour un renversement : il faut passer, dit-il, de la honte à la fierté ? À quelle honte fait-il allusion ? Pour le découvrir, il est indispensable de se pencher sur l'histoire de la mémoire.

Déni de reconnaissance et stigmatisation

Par un processus hélas bien ordinaire, les victimes globalement les plus éprouvées du nazisme souffrirent après leur retour non seulement d'un déni massif de reconnaissance, mais elles furent sévèrement stigmatisées. L'un et l'autre phénomènes sont étroitement liés ; cependant, je vais les examiner séparément pour plus de clarté.

16. Steven Katz, « The "unique" Intentionality of the Holocaust », in *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York University Press, New York, 1983, p.313.

17. Cf. Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1980, p. 19 : « En dépit de mes efforts, je ne portais pas le deuil de ma famille exterminée, mais j'en portais l'étendard : que je relate, à mon tour, les épisodes familiaux de la solution finale, et mon interlocuteur, saisi d'un mélange de stupéfaction, de honte, et de respect voyait en moi autre chose que moi-même : le visage des suppliciés. Je médusais mon public. D'autres avaient souffert, et moi parce que j'étais leur descendant j'en recueillais tout le bénéfice moral. [...] Ce n'est pas délibérément que je faisais servir la catastrophe à des fins mesquines de splendeur personnelle. Je ne procédais pas en escroc cynique et sordide à un détournement d'affects. Mais il n'y a pas que l'intention qui compte : je pouvais bien donner dans la sobriété et m'évertuer à disparaître derrière mon récit, en fait, je paradisais, j'épatais la galerie, je forçais l'admiration des spectateurs. Une part de moi-même avait péri à Auschwitz, dans une forêt polonaise ou dans le ghetto de Lwów ; je devais au lien du sang ce pouvoir enivrant de me confondre avec les martyrs. Le lignage faisait de moi le concessionnaire du génocide, son témoin et presque sa victime. Avant le récit de mes origines, j'étais un individu tout simplement ; après, un personnage inouï frappait les regards, qui tenait à la fois du miraculé et du revenant. Comparé à une telle investiture, tout autre titre me paraissait misérable ou dérisoire. »

18. Intervention d'Elie Wiesel dans le symposium « Jewish Values in the Post-Holocaust Future », *Judaism*, vol. 16, n° 3, été 1967, p. 287.

Jean-Michel Chaumont
 Connaissance
 ou reconnaissance ?

L'occultation de l'identité des victimes

Bien malgré eux, les juifs furent partout au *centre* de la tourmente durant la guerre et l'Occupation. Dans les années qui suivirent la Libération en revanche, ils n'occupèrent plus qu'une place *marginale* dans les commémorations des événements et même quand ils étaient présents, ils n'étaient généralement pas nommés dans leur identité spécifique¹⁹. Sensible au vrai problème de son temps dont le nôtre est l'héritier, Sartre dénonçait dès 1946 l'occultation de l'*identité* des victimes juives dans une analyse qui n'a pas pris une ride : « La France entière se réjouit ou fraternise dans les rues, les luttes sociales semblent provisoirement oubliées ; les journaux consacrent des colonnes entières aux prisonniers de guerre, aux déportés.

» *Va-t-on parler des Juifs ? Va-t-on saluer le retour parmi nous de ces rescapés, va-t-on donner une pensée à ceux qui sont morts dans les chambres à gaz de Lublin ? Pas un mot. Pas une ligne dans les quotidiens. C'est qu'il ne faut pas irriter les antisémites. Plus que jamais la France a besoin d'union. Les journalistes bien intentionnés vous disent : "Dans l'intérêt même des Juifs, il ne faut pas trop parler d'eux en ce moment. "Pendant quatre ans, la société française a vécu sans eux, il convient de ne pas trop signaler leur réapparition. Croit-on que les Juifs ne se rendent pas compte de la situation ? Croit-on qu'ils ne comprennent pas la raison de ce silence ? [...] Ils ont donc effectué une rentrée clandestine et leur joie d'être libérés ne s'est pas fondue avec la joie de la nation. Qu'ils en aient souffert, c'est ce que suffirait à prouver le petit fait suivant : j'avais écrit dans les *Lettres françaises*, sans y penser autrement, à titre d'énumération complète, je ne sais quelle phrase sur les souffrances des prisonniers, des déportés, des détenus politiques et des Juifs. Quelques Israélites m'ont remercié d'une manière touchante : en quel *délaissement* fallait-il qu'ils se sentissent pour songer à remercier un auteur d'avoir seulement écrit le mot de Juif dans un article²⁰ ? »*

Annette Wieviorka a bien montré comment et pourquoi quasiment toute la reconnaissance publique – manifestée par des cérémonies, des monuments, des discours, des décorations, etc. – alla alors aux déportés résistants tandis que les rescapés juifs furent fondus et confondus dans un anonymat généralisé. Ils furent certes admis dans les associations d'anciens déportés résistants, mais à titre de membres de seconde zone puisqu'ils n'avaient rien fait pour mériter la reconnaissance de la patrie. Cette discrimination entre eux, bien que combattue officiellement par les associations de déportés²¹, fut entérinée légalement à travers l'adoption, en Belgique et en France, de deux statuts distincts : aux déportés ayant apporté la preuve d'une « activité patriotique désintéressée », les honneurs et la gloire ; aux « raciaux », le seul bénéfice de réparations matérielles²². C'est l'époque de l'hégémonie presque absolue du modèle

19. Cette disproportion flagrante s'explique partiellement par le nombre beaucoup plus réduit des survivants de la déportation raciale : en Belgique par exemple, les 1 300 survivants juifs – dont la plupart sont de nationalité étrangère et, par conséquent, dans des situations administratives compliquées – ne font pas le poids face aux 25 000 rescapés de la déportation politique. Comme l'indique justement Pieter Lagrou (« Herdenken en vergeten. De politieke verwerking van verzet en vervolging in België na 1945 », in *Spiegel Historiae*, Jaargang 29, n° 3/4, mars-avril 1994, p. 121), l'heure est à l'hommage aux (sur-)vivants et quand viendra le temps de la remémoration des morts, les proportions s'inverseront : 25 000 victimes pour la déportation raciale, 14 000 pour la déportation politique.

20. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Paul Morihien, 1946, p. 93.

21. Cf. Claude Lévy, « Une association de déportés en son temps : l'Amicale des déportés d'Auschwitz et des camps de Haute Silésie », in *Mémoire de la Seconde Guerre mondiale. Actes du Colloque de Metz (6-8 oct. 1983)*, Metz, Délégation à l'information historique pour la paix, 1984, pp. 149-160.

22. Cf. pour la France, Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, Paris, Plon, 1991, pp. 141-158, et pour la Belgique, le mémoire de Pieter Lagrou, *De politieke strijd om het verzetsareool. Verdienste en erkentelijkheid in het na-oorlogse België (1944-1950)*, Katholieke Universiteit Leuven, 1989, pp. 88-115.

antifasciste : le rescapé de Buchenwald est alors le témoin emblématique des crimes nazis et c'est sa version de l'histoire et de l'expérience qui, dûment filtrée par des organisations souvent d'obédience communiste, est relayée par les médias dans le public. En 1967 encore, lors de l'inauguration du monument international à Birkenau, les juifs sont à peine mentionnés dans les discours officiels et les plaques apposées au monument sont dédiées à la masse indistincte des « victimes de la barbarie nazie²³ ».

Ainsi l'attente de reconnaissance que ressent normalement toute personne traumatisée à titre individuel ou collectif fut-elle frustrée dans le cas des juifs. Le ressentiment durable ainsi suscité s'est parfois exprimé à l'époque. Aujourd'hui encore, malgré le passage du temps et l'évolution de la situation, Élie Wiesel ou Simone Veil en parlent avec une amertume non feinte.

Il importe de comprendre le ressort profond de cette aspiration à la reconnaissance car, contrairement à un préjugé fréquent, il ne s'agissait pas seulement, ni même principalement, d'une course aux distinctions honorifiques. Les enjeux en étaient bien plutôt la restauration d'une dignité bafouée et d'un lien social corrompu par les événements.

Les juifs furent persécutés parce que juifs par une partie – nazie –, temporairement toute-puissante, de l'humanité. Une autre partie de l'humanité a combattu les nazis mais *pas* à cause des juifs : les Alliés avaient des raisons indépendantes de le faire, et c'est presque exclusivement en fonction d'elles qu'ils ont conduit les opérations du début à la fin. Ne pas nommer les juifs spécifiquement dans les hommages qui furent rendus *après* guerre aux victimes du nazisme, c'était passer outre l'attaque particulière dont ils firent l'objet *et, par conséquent, s'interdire de réparer les dommages particuliers qu'ils avaient subis*. Quel est le sens d'un monument d'hommage aux victimes dans les ruines de Birkenau ? C'est un jugement du monde qui a vaincu les nazis et qui – à l'emplacement même où ils mirent en pratique leur verdict déniait aux juifs toute appartenance à l'humanité – révoque ce jugement, le casse et réaffirme solennellement la pleine appartenance des victimes à l'humanité commune. Mais si, parmi ces victimes, il en est pour lesquelles les vainqueurs ne se sont pas battus et qu'elles ne sont associées à l'hommage que parce qu'il se trouve qu'elles étaient également ennemies de l'ennemi, alors l'hommage porte à faux. Si, en outre, ces victimes représentent l'écrasante majorité et qu'elles ne sont associées qu'à titre accessoire à la commémoration, le malentendu vire au grotesque. Les juifs – ceux qui l'étaient par conviction, par habitude ou par réaction – n'ont pas été dupes d'une célébration qui, précisément parce qu'elle ne les nommait pas, ne les réintégrait pas dans l'humanité *dans la qualité au titre de laquelle ils en avaient été exclus*. L'atteinte à leur dignité ne fut pas réparée : il ne fut pas établi qu'être juif n'était pas infamant. Allait-ce sans dire, comme beaucoup le prétendent aujourd'hui ? Sans doute pour certains, mais face aux jugements explicites des nazis, il aurait fallu un jugement aussi explicite de leurs adversaires. Ne pas l'avoir entendu fut perçu comme une trahison d'autant plus pénible qu'elle venait d'alliés et non d'ennemis.

Comme, d'autre part, leur bannissement n'avait pas été un motif suffisant pour que le reste du monde prenne les armes, ils purent légitimement déduire que le reste du monde n'était pas en désaccord si total avec la sentence des nazis, que si les nazis ne lui avaient pas donné d'autres motifs de mécontentement, il aurait pu s'accommoder – en le regrettant certes, mais sans le trouver intolérable – du sort réservé aux juifs. Si, enfin, des indices donnent à suspecter que, même ici, le souci de ménager les antisémites constitue la raison tacite pour laquelle les juifs ne sont pas nommés spécifiquement, comment peuvent-ils

23. Georges Wellers en fera l'amer constat dans « Pèlerinage à Auschwitz », in *Le Monde juif*, n° 12, avril-juin 1967, pp. 17-19.

Jean-Michel Chaumont
 Connaissance
 ou reconnaissance ?

retrouver la moindre confiance dans les populations en lesquelles ils sont invités à se réintégrer le plus discrètement possible ? Le lien social non plus n'a pas été restauré, moins encore réinstauré sur des bases nouvelles. Dans la crainte de la banalisation de l'événement, il faut percevoir la peur de la mise au ban des personnes.

La stigmatisation des victimes

Non seulement la reconnaissance fit défaut, mais on blâma les juifs pour ce qu'ils venaient d'endurer. Tout comme après un viol, les victimes furent longtemps stigmatisées de n'avoir pas su résister à leur agresseur, les masses juives assassinées se virent reprocher leur passivité à titre posthume. Pour les survivants juifs, la situation était à peine moins défavorable : on les suspecta de s'être (plus) mal comportés (que d'autres) pour assurer leur survie. De là la honte que Wiesel déclarait à juste titre vouloir effacer en 1967.

Dès la Libération et pendant des décennies, une part très importante du travail des milieux de mémoire juifs prit une allure apologétique : mise en avant des actes de résistance (en particulier de l'insurrection du ghetto de Varsovie) et mise à l'ombre des réactions des masses constituèrent l'expression la plus patente de ce qu'en 1985 Georges Wellers osa appeler le « complexe du mouton²⁴ ».

Pas plus que la revendication de la singularité ne doit s'interpréter exclusivement comme une quête de prestige, on ne peut réduire cette double stigmatisation à une conspiration antisémite. Comme le faisait également remarquer Georges Wellers, « ce ne sont pas les antisémites qui l'ont dit, mais des juifs eux-mêmes, surtout les jeunes²⁵ ». La meilleure preuve en est qu'elle s'exerça autant, sinon plus, en Israël qu'en Europe et en Amérique. Au-delà des idéologies – sionisme ou résistancialisme militants – qui les inspirèrent, ce sont les *cadres normatifs* de la civilisation occidentale qui doivent être mis en cause : la manière dont, sous leur empire, nous attribuons « spontanément » le blâme et l'éloge, la répulsion et l'admiration. Nous en sommes tous plus ou moins prisonnier, comme l'indique clairement le mépris en lequel non seulement les nazis mais aussi les détenus tenaient les *Musulmänner* dans les camps. Qui – décharné, sale et fouillant les débris – perdait l'*apparence* humaine était réputé abdiquer son humanité, sa dignité, s'abaisser et s'abîmer dans une bestialité honteuse²⁶. Population persécutée à l'extrême, les juifs furent nombreux à se retrouver dans ce cas de figure, mais dans les camps où ils étaient peu ou pas représentés, le même phénomène s'est reproduit avec des non-juifs et une honte identique fut attachée à leur abandon *des formes* de la civilisation. Que révèle la surprenante communauté de regards et d'appréciation entre les nazis, les concentrationnaires assez chanceux pour ne pas « déchoir » et les spectateurs rétrospectifs que nous sommes face à leurs témoignages ? Au plan idéologique, l'opposition entre les nazis et leurs victimes était totale. Mais sur un plan plus profond, les uns et les autres, non moins que nous, ont été façonnés par un héritage historique similaire. C'est à ce niveau profond que se noue un accord tacite entre tous. Or l'Occident, non moins que d'autres civilisations sans doute, mais avec des conséquences plus considérables, tend à absolutiser ses *conventions* relatives à la manière dont doivent se *présenter* la dignité ou la grandeur humaines pour être *reconnues*. Tout comme nous peignons

24. À l'occasion de la table ronde organisée par le Centre de documentation juive contemporaine sur la résistance juive en France, cf. *Le Monde juif*, n° 118, avril-juin 1985, p.49.

25. *Ibid.*

26. J'ai développé ce thème dans « Le corps du concentrationnaire ; le regard et la honte », in *Le Corps*, Paris, Vrin/Intégrale, 1992, pp. 290-309.

à reconnaître l'héroïsme quand il n'adopte pas la forme de la lutte armée, nous sommes incapables de reconnaître la dignité quand les conventions qui régissent l'apparence humaine ne sont pas respectées. Or se fixer sur les conventions au point de devenir aveugle à d'autres modalités de l'humain, c'est la racine même de la non-reconnaissance de l'homme par l'homme. Consciemment ou non, faire du respect d'un ensemble de normes socio-historiques la condition nécessaire de l'appartenance à l'humanité revient à reproduire le partage entre les civilisés et les barbares et toutes les exclusions qui s'en autorisent. C'est pourquoi l'analyse de la stigmatisation des victimes est une tâche dont l'intérêt dépasse le devoir de réhabilitation des victimes dénigrées : elle fournit des lumières précieuses sur les conditions les plus générales qui, dans la normalité même de nos sociétés, permettent de comprendre comment la bête immonde est née des entrailles de l'Occident moderne. Autrement dit, elle éclaire les causes non spécifiquement nazies, ni mêmes allemandes, de la « solution finale ».

Les retours à l'envoyeur

Jusqu'à présent, la réhabilitation des victimes a emprunté la voie d'un *règlement de compte* divisant les parties impliquées plutôt que d'une *explication* menée conjointement avec ces structures normatives dévoyées. L'on peut ainsi faire état d'au moins trois retours à l'envoyeur récurrents dont le modèle est fourni par les disputes enfantines : c'est celui qui le dit qui l'est.

Les déportés raciaux furent statutairement discriminés – c'est-à-dire distingués de façon négative ; ils revendiquent aujourd'hui une distinction statutaire : eux seuls peuvent se targuer du titre de « victimes d'un crime contre l'humanité²⁷ ». Bien sûr, ce privilège n'est pas revendiqué comme une réparation de l'injustice commise après guerre et se donne au contraire pour objectivement fondé dans la réalité historique du nazisme, mais il n'est pas difficile de percer à jour le véritable ressort du conflit. Cherchant à expliquer pourquoi le procès Barbie avait, à son avis, banalisé l'Holocauste, Simone Veil disait : « Les récits et les témoignages ont été *mêlés* quels que soient les faits en cause. Je sais que j'évoque là des sentiments très douloureux pour certains et difficilement compréhensibles pour d'autres. Mais j'y reviens, même si ça touche à des problèmes très émotionnels, parce que les *distinctions* me paraissent importantes, [...] parce que politiquement, au plan idéologique, la lutte des nazis contre les résistants et celle menée contre les juifs sont totalement différentes²⁸. »

Ce disant, elle entend demeurer strictement au niveau des faits et dénie vouloir proférer le moindre jugement de valeur. Pourtant, face à l'insistance des journalistes pour rapprocher le destin des juifs et des résistants, elle découvre son mobile. Alors même qu'elle a exprimé plusieurs fois publiquement son indignation face au mépris manifesté envers les juifs par les résistants dans les camps et après la Libération, elle déclare : « Pourquoi cette volonté de gommer la différence entre les héros et les victimes, alors que dans les camps, puis au retour, cette distinction était faite ? Les résistants eux-mêmes, à juste titre, tenaient beaucoup dans les camps à marquer la différence. Ils étaient des combattants volontaires, non des victimes auxquelles on a longtemps reproché leur passivité²⁹. »

27. Aux États-Unis où la concurrence entre déportés politiques et déportés raciaux n'a pas eu lieu d'être, c'est une concurrence plus large (avec les Arméniens, les Ukrainiens, les Noirs, les Indiens, les Cambodgiens, etc.) qui prévaut et l'exclusive revendiquée porte plus souvent sur la catégorie de génocide.

28. Simone Veil, « L'extermination des Juifs a été banalisée », *L'Événement du jeudi*, 2-8 juillet 1987, reproduit dans *Chronique du procès Barbie. Pour servir la mémoire* (textes recueillis et présentés par Paul Gauthier), Paris, Éd. du Cerf, 1988, p.475.

29. *Ibid.*, p. 476.

Jean-Michel Chaumont
 Connaissance
 ou reconnaissance ?

Dans cette argumentation, le fondement de la discrimination *sociale* que constitua la passivité alléguée des juifs devient le fondement de la singularité *historique* (soit le fait d'être persécuté pour ce que l'on est plutôt que pour ce que l'on fait) qui justifie une distinction.

Le geste est similaire dans les nombreux écrits où « le » monde est incriminé pour sa passivité face à la persécution des juifs. Ce ne sont plus ici des anciens déportés juifs qui retournent le fondement de la stigmatisation contre les anciens déportés résistants, ce sont globalement « les » juifs qui le renvoient « au » monde. Je n'en connais pas d'expression plus claire que le passage suivant du *Juif imaginaire* d'Alain Finkielkraut : « Où résidait, en effet, le vrai scandale, la vraie passivité ? Dans la procession des déportés qui acceptaient une mort atroce sans coup férir ? Dans le calme surnaturel des fils d'Abraham ? Ou bien plutôt dans l'indifférence témoignée par l'écrasante majorité de leurs contemporains devant l'œuvre d'anéantissement ? À se demander comment les juifs ont pu se laisser faire, on esquive la question fondamentale : comment le reste du monde a-t-il pu laisser faire³⁰ ? »

Comment ne pas voir pourtant que « passivité » des victimes et « passivité » du monde ne sont que les deux faces d'une même pièce ? Ni les uns ni les autres ne purent anticiper la démesure de l'entreprise nazie ; les uns comme les autres trouvèrent toujours de bonnes raisons de croire encore que c'était impossible, que les nouvelles alarmantes ramenées de Treblinka et d'ailleurs dans les ghettos ou dans les capitales du monde étaient exagérées. Quasiment personne n'a pu admettre qu'une nation civilisée était susceptible de déployer une telle barbarie et, même si cela doit être fait aussi, la question fondamentale n'est pas de mesurer les manquements respectifs des uns ou des autres. Ce qui doit être mis en question, c'est bien plutôt la confiance qu'ils partageaient tous et que beaucoup d'entre nous partagent encore dans les vertus d'une civilisation jugée incapable d'accoucher d'Auschwitz. Il ne s'agit évidemment pas de la rejeter en bloc, mais bien de scruter ses ambivalences, de comprendre pourquoi et comment civilisation et crime peuvent avoir partie liée.

Si l'on se contente d'inverser simplement la valence des jugements, l'on s'interdit cette démarche et l'on reproduit contre d'autres l'ensemble des travers dont on désire se protéger. Nulle part cette mystification n'apparaît plus flagrante que dans la révision de la notion de « résistance juive » élaborée par le philosophe Emil Fackenheim³¹. Au terme d'un long développement dont je ne puis ici rendre compte, il parvient à la conclusion que pour les juifs la résistance se réalisa à travers leurs manières d'être plutôt qu'à travers des actes. Furent-ils passifs ? Non, ils furent tous des résistants, et les assassinés autant que les survivants méritent, par conséquent, d'être honorés. Jamais le principe qui régit la distribution de l'honneur n'est questionné, tout l'effort porte sur une redescription des comportements des juifs telle qu'ils se conforment aux conventions établies. Inutile de dire combien de distorsions de leurs expériences sont nécessaires à cet effet.

Le reproche aux déportés juifs de s'être mal comportés – essentiellement les uns vis-à-vis des autres – dans les camps n'a pas fait l'objet de tentatives de réfutation aussi systématiques parce qu'il est resté beaucoup plus tabou, d'une part, parce que le phénomène s'est répété identiquement dans les camps sans forte représentation juive, d'autre part, et qu'un souci bien compréhensible (mais déplacé) de ne pas « salir » l'image des déportés a tout naturellement conduit à son occultation généralisée. C'est probablement pour cela qu'il est encore porté comme une honte secrète et censurée par de nombreux

30. A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 66.

31. Emil Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York, Schocken Books, 1982, pp. 201-249.

survivants, aussi bien juifs que non-juifs. Mais même l'effacement indispensable de la honte publique, associée au reproche de passivité, n'a pas reçu à ce jour la solution qu'elle appelle. Transformer le titre de honte en titre de gloire (Fackenheim), renvoyer le pli à l'expéditeur (Finkielkraut) ou régler ses comptes par « vérité historique » interposée (Simone Veil) sont autant de réponses inadéquates. Et quand de surcroît – c'est le cas pour chacun des trois auteurs précités –, ces réponses inappropriées se doublent d'une revendication d'unicité susceptible de distinguer le sort des juifs de celui des autres victimes du nazisme ou de l'histoire, la situation empire encore. Indépendamment, en effet, de la nature et des degrés de la violence subie, le phénomène de la stigmatisation affecte en règle générale toutes les catégories de victimes. Dès lors, plutôt que de chercher à s'en dépêtrer solitairement en arguant d'une *exception* à la règle – exception censée se justifier par le caractère unique de l'événement et laissant, par conséquent, la règle intacte quand elle s'applique aux autres –, mieux vaudrait mille fois s'unir pour la subvenir.

Les effets pervers de la revendication de la singularité

Cette pomme de discorde introduite entre des alliés potentiels est l'effet pervers le plus directement *politique* induit par la fixation sur la singularité historique de la Shoah³². Sur d'autres plans, ses conséquences ne sont pas moins néfastes. D'un point de vue *juridique*, elle amène à restreindre aux seules victimes du judéocide l'application des notions, souvent confondues d'ailleurs, de crime contre l'humanité ou de génocide et à empêcher, par conséquent, la répression de toutes les autres manifestations d'exercice criminel de la souveraineté. D'un point de vue *scientifique*, après avoir utilement désamalgamé les différentes facettes de la criminalité du régime national-socialiste, l'insistance sur la singularité tend maintenant presque toujours à défaire les articulations qui existent pourtant indéniablement entre elles : la persécution des juifs n'est pas identique à celle des Tziganes, des homosexuels, des handicapés, des prisonniers de guerre soviétiques, des opposants politiques ou des Témoins de Jéhovah – et la liste n'est pas exhaustive –, mais toutes s'enracinent dans un même projet de société. Faire du judéocide un chapitre complètement à part de l'histoire du Troisième Reich revient alors à entretenir artificiellement son inintelligibilité en le détachant du contexte global en lequel il s'inscrit. Plus généralement, en dehors de l'historiographie du nazisme, la méfiance exercée à l'endroit de toute perspective comparatiste freine considérablement le développement des recherches en sciences politiques et sociales qui seules pourraient, à travers l'élaboration de théories consistantes des phénomènes génocidaires, fournir des instruments pour une politique préventive efficace. Du point de vue même des problèmes *identitaires* internes auxquels elle apporte une réponse, la revendication de la singularité apparaît comme un piège à plusieurs auteurs juifs. C'est la fonder sur le sable que de reconstruire l'identité présente sur le souvenir des cendres des victimes passées³³. Du point de vue *mémoriel* enfin, le discours axé sur la singularité est contreproductif. C'est qu'il ne s'agit pas ici d'une logique commerciale. S'il est indiqué pour vendre des produits de consommation de faire valoir les qualités uniques qui les distinguent entre tous et qui doivent créer une préférence exclusive chez les acheteurs potentiels, il n'en va pas de même pour tenter d'implanter durablement la mémoire d'Auschwitz dans l'opinion publique présente et à venir. Catastrophe historique

32. Et dûment identifié comme tel par Ismar Schorsch (*op. cit.*, p. 39) et Irving Horowitz (« Many Genocides, one Holocaust ? : The Limits of the Rights or States and the Obligations of Individuals », in *Modern Judaism*, vol. 1, n° 1, 1981, pp. 74-89).

33. Cf. les interventions de Arnold Eisen et Michael Meyer dans le symposium « The Meaning and Demeaning of the Holocaust », in *Moment*, vol. 6, n° 3 et 4, mars-avril 1981, pp. 31 et 35.

inexplicable, le judéocide se prête aux larmes, mais les larmes sèchent vite. C'est bien plutôt par la réflexion, à la faveur du jour nouveau jeté par Auschwitz, sur les multiples liens entre la normalité et le crime que sa mémoire peut devenir l'affaire de tous à tout moment. Non qu'il faille sans cesse en ressasser l'horreur mais que, ayant toujours à l'esprit ce qui est arrivé hier, nous traquions à tous les niveaux – familial, professionnel, social, juridique, politique... – les manifestations mineures dont le cumul peut faire qu'on se retrouve un jour affublé, sinon d'un uniforme SS, du moins d'un de leurs auxiliaires ou même d'un pyjama rayé. Dans cette optique, où l'éclairage du pire guide l'exploration du « normal », les comparaisons sont indispensables. Mais elles ne banalisent nullement le terme extrême de la comparaison : elles *débanalisent* au contraire la violence – physique ou symbolique – contenue dans les rapports ordinaires. Elle pulvérise les pseudojustifications par lesquelles nous nous en accommodons et la fait apparaître comme le terrain favorable – la condition non suffisante mais nécessaire – sur lequel germe la violence extrême.

De l'enjeu de reconnaissance à l'enjeu de connaissance

Tant de raisons pour substituer une cause commune à la revendication d'une condition séparée rendent plus étrange encore la popularité de cette dernière. On peut donc faire l'hypothèse qu'il existe des raisons tenaces de s'y accrocher. En sus de motifs plus cyniques, je crois que certaines s'enracinent dans l'impact de l'événement sur les différentes composantes de la Diaspora. Je voudrais introduire cette suggestion par une série de questions posées par Shmuel Trigano. Deux raisons à cela : tout d'abord, il me semble poser le problème là où il se situe vraiment, c'est-à-dire – « à mi-chemin de l'histoire, de la sociologie et de la philosophie³⁴ » – au niveau d'un « dilemme non résolu » concernant « l'être juif comme peuple³⁵ » ; ensuite parce qu'il soulève des questions auxquelles je ne puis pas ne pas essayer de répondre : « Pourquoi les mêmes questions se posent-elles quand on aborde, dans le dialogue, la Shoa ? Pourquoi, quand il dit quelque chose de la Shoa, un Juif se sent-il obligé d'affirmer la *spécificité* du génocide des Juifs ? À moins qu'il ne se sente la possibilité d'en parler qu'en *l'assimilant* à des génocides dont furent victimes d'autres peuples à travers l'histoire ? Pourquoi un Juif est-il toujours appelé par son interlocuteur non Juif à renoncer à cette spécificité de la Shoa ? Pourquoi se fait-il même rappeler à l'ordre comme si cela signifiait que la mort d'autrui ne le concernait pas³⁶ ? »

Trois personnages (stéréo-)typés se profilent dans cette entrée en matière : le juif attaché à sa judéité, le juif désireux, au contraire, de s'assimiler et le démocrate philosémite dont Sartre croqua en son temps un féroce portrait. Avant d'examiner le cas de ce dernier, voilà comment Trigano interprète la posture des deux autres : « Les uns *tentent, en revendiquant la spécificité d'Auschwitz*, ou en la justifiant, *de poser indirectement et obscurément l'existence juive comme collectivité*. Ils le font de façon totalement mystifiée, en deçà de leur conscience ; de façon dramatique car, alors, cette affirmation électorale est essentiellement négative, lacrymale et désespérante ! Les autres, en la combattant, en vertu de l'universalité du génocide, *tentent de ramener le Juif à l'individualité moderne*, perdue à jamais, de faire comme si Auschwitz n'avait pas fait voler en éclats pour eux les bases du contrat moderne. *Ainsi le débat sur la Shoa est-il toujours à prendre à un niveau second* : on y tait toujours ce qui est au centre³⁷. »

34. Shmuel Trigano, « Les Juifs comme peuple à l'épreuve de la Shoa », in *Pardès*, n° 9/10, 1989, p. 178.

35. *Ibid.*, p. 181.

36. *Ibid.*, p. 178.

37. *Ibid.*, p. 182.

Tout en notant au passage que Trigano estime, lui aussi, que seuls les enjeux latents importent dans le débat sur la singularité de la Shoah, voyons comment il articule l'événement (Auschwitz), la posture rétrospective à son égard (revendication ou non de la singularité) et la question identitaire (l'être-juif collectif) : « Le constat est dur, mais c'est à Auschwitz que les Juifs *modernes* retrouvent globalement et *dans la nécessité* l'expérience de leur existence comme peuple. Dans les camps se produit en effet un bouleversement absolu de la condition juive moderne, en ce qu'alors, sur le tas et obscurément, le Juif est révélé à lui-même et aux autres comme peuple, collectivité formée par la nécessité du monde et non par le volontarisme activiste ou le choix idéologique [...]. La déportation vient chercher les Juifs là où ils ne s'y attendent pas, elle vient les frapper dans la partie "obscur" de leur identité, en fonction d'une logique impensable pour eux-mêmes et la conscience moderne. Elle vient débusquer des individus en fonction de leur appartenance à une collectivité que la modernité, et les Juifs modernes d'abord, avaient reniée ou, du moins, mise en veilleuse³⁸. »

Dès lors, le problème se pose *après* la Shoah de savoir que faire de cette dimension d'appartenance collective qui s'est imposée avec une force irréprouvable mais en laquelle la conscience politique moderne ne voyait qu'un résidu tribal à éradiquer au plus vite pour émanciper les individus de ses contraintes hétéronomes. La maxime célèbre : « Tout pour les juifs à titre individuel, rien en tant que peuple », n'avait perdu sa crédibilité ni chez bon nombre de Français « de confession israélite », ni, surtout, aux yeux de la République.

Le plus simple était alors de refouler l'appartenance en réaffirmant la pleine validité de l'option antérieure : redevenir (éventuellement) juif chez soi mais homme, individu, citoyen comme les autres à l'extérieur. Cette politique de l'effacement fut longtemps prônée par les diverses instances de la communauté – redevenue simplement « israélite » – et rend compte du champ libre laissé au modèle antifasciste, de l'absence de réactions internes face à l'occultation de l'identité des victimes juives et des singularités de leur persécution. Comme l'écrivait justement Arnold Mandel quelques semaines à peine après la guerre des Six Jours, « au cours des premières années de l'après-guerre, formellement ce fut le retour à l'Ancien Régime, la Restauration [...]. Il y eut une accélération très accusée du processus d'assimilation massive favorisée par la tendance générale au nivellement et à la dépersonnalisation des groupes et des individus³⁹ ».

Or, justement, la guerre des Six Jours va profondément modifier cette situation. Pour la première fois, l'appartenance révélée par Auschwitz sous le signe de la passion sera ouvertement revendiquée comme un principe actif de solidarité qui va désormais, dit encore Mandel, alimenter « un *vouloir être-juif investi* dans l'entreprise de défense d'Israël⁴⁰ ». L'appréhension généralisée de la possibilité d'un deuxième génocide ravive la mémoire du premier et lie indissociablement les deux événements⁴¹. Une fois la menace écartée sur Israël, c'est dans la commémoration d'Auschwitz que l'appartenance sera célébrée de la manière la plus consensuelle, car elle seule peut rassembler les juifs de la Diaspora par-delà la division des croyances religieuses et des opinions politiques. Elle seule aussi, parce qu'elle se présente exclusivement sous le signe du deuil, force le respect de l'universalisme républicain. Dans le souvenir de la Shoah s'investit, par conséquent, toute la reconnaissance de l'appartenance collective qui, à la fois

38. *Ibid.*, p. 179.

39. Arnold Mandel, « Juifs de France et d'Israël : la modification », in *Le Monde juif*, juillet-septembre 1967, n° 13, p. 2.

40. *Ibid.*, p. 4. La « modification » intervenue ne fut pas moins patente aux États-Unis. Cf., sur ce point, John Murray Cuddihy, *No Offense. Civil Religion and Protestant Taste*, New York, The Seabury Press, 1978, p. 131.

41. Cf. J. Neusner, *Stranger at Home, op. cit.*, p. 87.

Jean-Michel Chaumont
 Connaissance
 ou reconnaissance ?

sous l'effet des divisions internes et des pressions externes, ne semble pas pouvoir se donner d'autres contenus et d'autres modes d'actualisation. C'est très précisément cela qui distingue alors radicalement la Shoah des autres génocides pour les juifs qui désirent s'affirmer tels. Commémorer Auschwitz, c'est pleurer les morts mais aussi célébrer sans triomphalisme la révélation profane d'une dimension resurgie dont, depuis 1967, Fackenheim traduit le sens dans son 314^e commandement : « Il est défendu aux Juifs de consentir à Hitler une victoire posthume. Il leur est ordonné de survivre, en tant que Juifs, sous peine de disparition du peuple juif⁴². » Dès lors, tout comme Pessah réactualise la sortie d'Égypte, les cérémonies du souvenir réactualisent l'appartenance – au statut toujours non élucidé, mystérieux et donc facilement mystifiable – redécouverte malgré soi.

Rien ne l'indique plus clairement que l'attitude de ceux qui n'y souscrivent pas et les réactions qu'elle suscite. Le texte de Phillip Lopate intitulé « Resistance to the Holocaust » est exemplaire à cet égard, car il s'explique à lui-même son refus obstiné de toute incommensurabilité entre le judéocide et d'autres génocides par ce qu'il appelle son manque « de sentiment tribal. Quand il s'agit de meurtres de masse, je ne puis voir aucune différence entre leurs pertes et les nôtres⁴³ ». Autrement dit, c'est au refus conscient de conférer un statut autre que factuel à son appartenance à « l'être-juif collectif » qu'il réfère son refus de proclamer l'unicité de la Shoah. Comme elle n'a pas pour lui cette dimension *normative* supplémentaire de redécouverte du lien collectif, rien ne la distingue qualitativement à ses yeux d'autres génocides. L'historienne Deborah E. Lipstadt ne s'y trompera pas : « Au cœur de sa résistance à l'Holocauste » – et c'est ce qui la lui rend intolérable –, elle décèle l'infraction au 314^e commandement : « Il s'est séparé lui-même de la communauté⁴⁴. »

La situation se présente tout à fait différemment si l'on examine celle des survivants originaires du *Yiddishland*. Pour eux, le sentiment de l'appartenance était vif mais la culture yiddish à laquelle il se rapportait a été détruite. Le judéocide n'a pas été seulement un génocide, soit des meurtres individuels en série : il fut aussi, pour ce qui les concerne, un ethnocide accompli, la destruction des bases matérielles et spirituelles d'une identité collective multiséculaire. En cette atteinte irrémédiable à la diversité qui compose le genre humain, les catégories éthiques et juridiques modernes peinent à voir un crime, car elles ne connaissent que les droits et les devoirs des individus. Comme l'écrivait justement Richard Marienstras, « Au regard du jugement universaliste, faire disparaître un million d'individus appartenant à un ensemble culturel cent fois plus grand, et un million d'individus appartenant à une ethnie dont la population ne dépasse pas ce chiffre ne sont pas seulement des crimes dont l'horreur est égale, mais dont la *nature* est semblable⁴⁵. »

L'humanisme n'a pas à rougir du fait de juger que, du point de vue de l'espèce humaine, un individu en vaut un autre ; mais du point de vue des rescapés de l'univers culturel englouti, le dommage ne se mesure pas seulement en termes individuels. En sus de la plupart des individus qu'ils aimaient, ils ont perdu aussi la modalité unique de leur être-au-monde. Qu'est-ce que cela peut signifier ?

« Qu'un Français essaie d'imaginer – mais peut-il imaginer cela jusqu'au bout ? – la France rayée de la carte et lui se retrouvant avec une poignée de francophones parmi des hommes très ignorants de ce que fut la collectivité à laquelle il appartenait et dont la langue, les mœurs, le paysage, l'histoire, la cuisine,

42. Emil Fackenheim, « La foi juive et l'Holocauste », in *Le Monde juif*, n° 51, juillet-septembre 1968, p. 14.

43. Phillip Lopate, « Resistance to the Holocaust », in *Tikkun*, vol. 4, n° 3, 1989, p. 58.

44. Deborah E. Lipstadt, « A Critique of Phillip Lopate. What is the Meaning of This to You », *ibid.*, p. 69.

45. Richard Marienstras, *Être un peuple en diaspora*, Paris, Maspero, 1975, p. 21.

les institutions, la religion, l'économie définissaient les modalités concrètes de son appartenance au genre humain : quel serait alors son goût de vivre – quelle possibilité aurait-il de s'identifier autrement que de la façon la plus extérieure au *projet* de sa communauté d'accueil ? Même si ce projet ne lui paraissait pas simplement dérisoire et inepte, même s'il parvenait – car l'animal en l'homme est vivace – à imiter les gestes de tous ceux qui, autour de lui, prépareraient un avenir où sa façon d'être à lui n'aurait aucune place – comment donnerait-il à ce projet la même dévotion, la même adhésion que tous ceux qui, autour de lui, pourraient en agissant projeter l'ancien dans le nouveau et, par le mouvement créateur de la vie, se perpétuer en se renouvelant, se reconstruire selon une image qui ne nierait pas radicalement, absolument, insupportablement ce qu'ils sont et ce qu'ils furent⁴⁶ ? »

Si – pour revenir au débat sur l'unicité en citant le précurseur de la distinction développée ensuite par Yehuda Bauer entre « Holocauste » et « génocide » – « c'est à l'ethnicité que les groupes nationaux ou sociaux doivent de maintenir leur unicité culturelle⁴⁷ », d'une part, et que, d'autre part, les rescapés du *Yiddishland* ont vu cette unicité absolument anéantie par les nazis, n'y a-t-il pas lieu de relier ces deux faits ? Autrement dit, n'est-ce pas la raison la plus profonde qui les conduit à juger que l'événement de la destruction fut absolument unique ? N'est-ce pas la clé de la posture qui consiste à conférer à l'acte de destruction lui-même la fonction qu'avait précédemment ce qu'il a détruit et à en faire par conséquent le substitut de ce qui – collectivement – distinguait ses victimes du reste du monde ?

On voit que, pour des raisons différentes mais cumulatives, aussi bien les juifs « émancipés » que les rescapés des *shtetl* peuvent se retrouver dans la revendication de l'unicité. Pour un non-juif qui n'est pas forcément antisémite, ces raisons sont éminemment compréhensibles et pourtant je ne puis y souscrire. En plus des effets pervers déjà mentionnés, trois arguments m'y inclinent.

Tout d'abord, nos sociétés ne sont plus aussi intolérantes qu'elles le furent à l'expression des particularismes (ethniques ou autres). Même si le multiculturalisme pose encore bien des problèmes dans la pratique, il a désormais droit de cité. Dès lors, les appartenances collectives n'ont plus à mener une existence clandestine : elles peuvent légitimement s'épanouir en plein jour. Dans le cas des juifs, cette reconnaissance de leur appartenance pourrait donc désormais s'exprimer ailleurs et autrement qu'à travers le souvenir des disparus. L'appartenance elle-même pourrait – et il suffit de voir l'activité débordante des associations juives pour se convaincre que la « matière » existe pour ce faire – s'alimenter à des expériences vécues à la première personne plutôt que par victimes de Hitler ou citoyens israéliens interposés. Deuxièmement, dans la mesure où la mémoire de la Shoah est chargée d'actualiser l'appartenance retrouvée, il s'ensuit naturellement une mise en avant de la dimension ethnocidaire (disparition du groupe en tant que groupe) au détriment de la dimension génocidaire (meurtre des individus). Cela provoque de sérieuses dérives comme, bien dans l'esprit du 314^e commandement, l'illustre suffisamment le grand rabbin de France quand il dénonce les mariages mixtes comme relevant du génocide. Il ne faudrait pas que la mémoire d'Auschwitz devienne un instrument de coercition de la communauté sur les individus, ni qu'elle se mue en une version hautement paradoxale de racisme différencialiste. Troisièmement enfin, du point de vue strict de la transmission et de l'implantation de la mémoire d'Auschwitz, il serait dommage que les non-juifs ne puissent partager avec les juifs l'intuition d'une singularité mémorielle absolue. Je conclurai en m'expliquant sur ce point.

46. *Ibid.*, p. 11.

47. Uriel Tal, « On the Study of the Holocaust and Genocide », in *Yad Vashem Studies*, vol. XIII, 1979, p. 19.

Conclusion : Une singularité mémorielle absolue ?

La différence entre une singularité *historique* absolue et une singularité *mémorielle* absolue est facile à saisir. La première qualifie directement l'événement et consiste à prétendre qu'il est sans commune mesure avec aucun autre événement passé, présent ou à venir. Par définition, une telle affirmation est insoutenable car, comme le notait Pierre Nora, « l'histoire ne connaît que le relatif⁴⁸ ». Il n'est aucun événement qui ne soit comparable à certains niveaux. Mais il n'en va pas de même du point de vue de la mémoire.

Dans ce cas, la singularité absolue qualifie, non pas l'événement lui-même, mais bien le *lien* de l'individu présent avec l'événement passé. Il est, par exemple, normal que les parents meurent avant leurs enfants. Quand la chose se produit, l'événement n'a donc rien d'exceptionnel. Il n'empêche que pour les enfants, et chacun le comprend bien, cette mort-là n'est pas une mort comme les autres : *pour eux*, c'est un événement sans précédent ni équivalent et dont la différence *qualitative* est irréductible. Autrement dit, c'est en vertu du *lien* privilégié qu'ils entretiennent avec l'événement que celui-ci demeure à jamais dans leur mémoire à nul autre pareil.

Ce sont des phénomènes du même ordre qui conduisent différentes composantes de la communauté juive à attribuer une singularité absolue à la Shoah. Non seulement le souvenir des morts personnellement connus et chéris mais aussi, comme nous l'avons vu, la refonte d'une appartenance oubliée à un collectif mal identifiable (« l'être-juif » de Trigano) ou la destruction du collectif bien défini auquel se rapportait une appartenance vive. Dans les trois cas de figure, un *lien* spécial à l'événement le distingue qualitativement de tout autre événement passé, présent ou à venir. *Pour eux*, rien ne peut plus jamais être pareil après cela. C'est une césure de l'histoire.

Mais le souvenir d'Auschwitz ne s'implantera durablement dans la mémoire collective des non-juifs que si pour eux aussi l'événement acquiert le statut d'une singularité mémorielle absolue. Autrement dit, il faut les convaincre qu'Auschwitz représente une crise majeure de l'Occident, un tournant historique auquel ils ne peuvent rester indifférents. Les arguments abondent pour ce faire, mais ils sont distincts de ceux qui ne sont pertinents que pour les juifs *en tant que juifs*. Il faut bien plutôt une argumentation pertinente pour les individus – non-juifs et juifs – *en tant qu'héritiers de la civilisation en laquelle Auschwitz s'est produit*. C'est leur propre *appartenance* à ce collectif et la manière de l'assumer qui doivent être testées et révisées. Dans la mesure où nos formes de vie n'ont pu empêcher – et c'est un euphémisme – cette barbarie sans nom, comment y adhérer plus longtemps sans prendre une distance critique ? Comment croire encore aveuglément à l'excellence de l'Occident ou de la société moderne ? Appelée par l'assomption de notre responsabilité historique, Auschwitz oblige à *l'instauration d'un nouveau rapport à notre histoire* et, dans la mesure où elle en est constitutive, à nos diverses identités sociales et politiques. Il n'y a rien à redire à ce qu'écrivait Habermas à ce propos : « Quelques-uns sont des héritiers des victimes et de ceux qui aidèrent ces gens stigmatisés ou opposèrent une résistance. D'autres sont héritiers des criminels ou de ceux qui se sont tus. Cet héritage *partagé* ne justifie pas, parmi ceux qui sont nés après la guerre, que les uns s'attribuent un mérite personnel et que les autres soient fautifs. Mais *par-delà* la faute dont on est individuellement comptable, il est des contextes distincts qui peuvent représenter des fardeaux historiques distincts. En fonction des formes de vie au sein desquelles nous sommes nés et qui ont marqué notre identité, nous assumons des types de responsabilité historique

48. Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire », in *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XIX.

[...] tout à fait différents. *C'est de nous, en effet, que dépend la manière dont se poursuivent les traditions qui étaient là avant nous.* Aucune universalisation précipitée donc. À un autre niveau cependant, Auschwitz est devenu la signature de toute une époque – et cela nous concerne tous. Il s'est passé là-bas quelque chose que jusqu'alors personne n'aurait simplement pu croire possible. [...] Depuis lors, *un lien de naïveté a été rompu* qui nous unissait – une naïveté à laquelle des traditions, ignorantes du doute, puisaient leur autorité, et qui, d'une manière générale, nourrissait les continuités historiques. Auschwitz a modifié les conditions qui permettaient aux tissus historiques de la vie de se perpétuer spontanément – et ce pas seulement en Allemagne⁴⁹. »

C'est aux milieux de mémoire qu'il incombe de promouvoir la conscience de ces impératifs dans le grand public et il est indispensable qu'ils unissent leurs efforts pour y parvenir. Mais il faudrait au préalable que leurs contentieux soient résolus. La première étape consiste à en débattre ouvertement et à reconnaître enfin les manquements passés. Alors seulement la solidarité pourra être substituée à la compétition actuelle. La place centrale du judéocide parmi la multitude des crimes nazis doit être reconnue sans réserve. Sans rien amalgamer pour autant, ses liens avec les autres facettes de la criminalité d'État, aussi bien dans le cadre du régime national-socialiste que dans le cadre plus large de l'histoire universelle, doivent l'être aussi. L'articulation scientifique et la solidarité politique vont ensemble non moins que la déliaison théorique et la concurrence stratégique. L'alternative est simple : *soit* la tendance présente s'approfondira jusqu'au point de rupture et quiconque reliera le judéocide à d'autres événements sera accusé de le « diluer dans le long cortège des malheurs du monde », *soit* un virage interviendra et les différents milieux de mémoire œuvreront ensemble pour que, selon le mot de Ricœur, les victimes d'Auschwitz deviennent « les délégués auprès de notre mémoire de toutes les victimes de l'histoire⁵⁰ ».

Jean-Michel Chaumont.

49. Jürgen Habermas, « Conscience historique et identité postconventionnelle », in *Écrits politiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 228.

50. Paul Ricœur, *Le Temps raconté. Temps et récit III*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 273.