L'éthique du témoignage. Réflexions à partir de Primo Levi et Giorgio Agamben

PIERRE-ANTOINE CHARDEL, *Collège international de philosophie* (Paris)

Toute recherche historique qui reflète une exigence éthique et qui engage notre responsabilité à l'égard du passé est sans nul doute directement ou indirectement dépendante d'une réflexion sur la représentation. Paul Ricoeur est au demeurant le premier à l'avoir souligné avec autant de pertinence. Si l'historien ne peut avoir l'ambition de détenir le pourquoi, l'explication définitive qui fait taire les victimes, la fiction doit selon Paul Ricoeur raviver quand c'est encore possible la mémoire des survivants, faire entendre le son d'une voix qui vient d'ailleurs. Le rôle de la fiction est un corollaire du pouvoir de l'horreur dans la mesure où elle seule peut s'adresser à des événements dont l'unicité expresse importe.¹ Ce que l'épopée avait fait dans la dimension de l'admirable, la légende des victimes le fait dans celle de l'horrible. Cette épopée en quelque sorte négative préserve la mémoire de la souffrance. Dans ce cas, la fiction se met au service de l'inoubliable. Toutefois, qu'en est-il de l'écriture du témoignage? Vient-elle révéler la même illusion de présence que peut susciter la pure fiction? Plus encore, n'a-t-elle pas un rôle inédit dans l'élaboration globale de l'histoire?

Lorsque Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, les deux grands maîtres de la science historique de la Sorbonne, publient en 1898 une *Introduction aux études historiques*² et qu'ils institutionnalisent l'histoire en lui conférant un statut scientifique, ils mettent à distance tout aspect esthétique, lié notamment à l'écriture ou au style. Or, force est d'admettre que les grandes déchirures de l'histoire du XX^e siècle semblent déterminer une appréhension de l'écriture qui s'avère tout aussi révélatrice pour la connaissance que les analyses de type scientifique. Dans le cas d'une expérience de l'horreur extrême comme celle de Primo Levi, nous le verrons plus particulièrement, l'écriture permet de signifier au-delà de ce qu'il est possible de dire et de révéler directement aux autres. Sans vouloir cependant réduire le réel historique à sa dimension langagière, on peut reconnaître que la fixation de l'événement s'effectue à partir de sa nomination, même imparfaite. Il se constitue en effet une relation tout à fait essentielle entre le langage et l'événement. Cela, même si l'histoire, comme le montre amplement Giorgio Agamben, ne coïncide jamais parfaitement avec la façon dont le langage la saisit ni avec la manière dont l'expérience la formule. Il y a toujours une absence et une part d'impossibilité qui se cachent dans tout dit, et de manière

plus spécifique, dans tout témoignage.³ Il s'agit à cet égard pour Giorgio Agamben de prendre au sérieux le paradoxe de Primo Levi selon lequel tout témoignage comporte nécessairement une lacune, le témoin véritable étant celui qui n'est plus là pour témoigner. Il s'agit de ceux qui «ont touché le fond», des déportés dont la mort avait commencé avant la mort corporelle. Or quelle est la signification du témoignage dans la constitution d'un savoir historique? Au-delà de sa dimension purement anecdotique, ne vient-il pas approfondir une déchirure irréductible et finalement rendre illégitime toute représentation totalisante du cours des événements historiques?

Le couple «expliquer/comprendre» en question

La communauté européenne continue d'avoir à gérer une période trouble dans son histoire contemporaine, un événement qui reste à la fois explicable et irréductible à la compréhension. On peut expliquer objectivement la montée du nazisme tout en restant quasiment muet devant l'horreur. La défaite de 1918, l'effondrement du Reich impérial, la guerre civile ayant opposé les spartakistes aux sociaux-démocrates alliés aux forces conservatrices, l'humiliation infligée à la première puissance industrielle de l'Europe par le *Diktat* de Versailles du 28 juin 1919, enfin le déclenchement d'une inflation sans précédent dans l'histoire monétaire du monde capitaliste et dont les conséquences sociales s'étaient avérées catastrophiques, tout cela a fait que les premiers pas de la République de Weimar ont coïncidé avec un traumatisme profond de la nation allemande. De plus, durant tout le XIX^e siècle, nombre de philosophes et d'hommes politiques n'ont cessé de prôner l'idée fanatique selon laquelle le peuple allemand, trop longtemps divisé et humilié, détenait une primauté en Europe, et peut-être même dans le monde, qu'il était l'héritier de traditions et de civilisations nobles et homogènes. L'antisémitisme moderne, qui allait devenir la principale composante du national-socialisme, s'est développé dans un tel contexte. Presque partout en Europe, le racisme devint un constituant majeur du nationalisme.⁴ En Allemagne, l'antisémitisme se répandit rapidement notamment grâce aux écrits du journaliste Wilhelm Marr et du philosophe Eugen Dühring, qui exposait à l'aide d'arguments pseudo-scientifiques les thèses et les mobiles ainsi que, déjà, les conséquences d'un antisémitisme «biologique» moderne, en réclamant des lois d'exception contre les juifs, voire leur déportation. On vit aussi apparaître, sous l'influence de la théorie darwinienne de l'évolution, un «socio-darwinisme». Otto Ammon, le sociologue Ludwig Gumplowicz, Ludwig Woltmann tentèrent, tout en aboutissant à des conclusions fort différentes, d'appliquer les récentes découvertes de la biologie à la sphère socio-historique. La réaction allemande à la «per-

version» napoléonienne de la Révolution française est alors exprimée de manière tout à fait emblématique dans les *Discours à la Nation allemande* de Fichte. À leur base, se trouvait l'idée que les allemands devaient s'acquitter d'une mission particulière à l'égard du genre humain. Fichte évoque cette singularité en des termes qui annoncent l'opposition entre civilisation occidentale et culture allemande, telle qu'elle sera ensuite formulée par un idéologue comme Oswald Spengler.⁵ Ce fantasme d'une mission de la nation allemande survécut à la défaite de la Première guerre mondiale, et sortit même renforcé de l'humiliation du traité de Versailles. C'est dans un tel contexte qu'en quelques années, Hitler parvint à captiver la colère d'un pays humilié et l'orgueil nationaliste. La rédemption et le renouveau de l'Allemagne ne durent s'accomplir qu'au prix d'une haine raciale absolue exprimée notamment dans les «lois de Nuremberg» de 1935. À partir de quelques prémices que l'on peut objectivement identifier, se révélèrent les frustrations d'une population que la défaite et l'effondrement de son système de valeurs avaient profondément traumatisée. Furent alors exposées avec passion les «solutions» que le national-socialisme offrit à l'Allemagne, à savoir, réduire à néant l'influence des éléments étrangers, porter atteinte à la démocratie, doctrine fondée selon les idéologues nazis sur une égalité niveleuse et sur un libéralisme déstabilisateur qui contredisent la «nature» allemande, substituer par conséquent au régime parlementaire des institutions fortes, dominées par le pouvoir absolu d'un *Führer*.

Malgré toutes ces données *objectives*, la haine nazie dans sa manifestation la plus extrême demeure toutefois dans son fond quasiment irréductible. Elle est étrangère à l'homme, elle est, selon le mot de Primo Levi, un «fruit vénéneux»⁶ issu de la funeste souche du fascisme, et qui est en même temps au-dehors et au-delà du fascisme lui-même: «Nous ne pouvons pas la comprendre mais nous pouvons et nous devons comprendre d'où elle est provient. Si la comprendre est impossible, la connaître est nécessaire».⁷ Si d'un point de vue proprement historique, commente alors Giorgio Agamben, nous savons par exemple, jusque dans les moindre détails, pourtant, ces mêmes faits et gestes, que l'on peut décrire et ranger l'un derrière l'autre dans le temps, demeurent singulièrement opaques si l'on s'efforce de les comprendre vraiment. L'aporie d'Auschwitz est en quelque manière l'aporie même de la connaissance historique: la non-coïncidence des faits et de la vérité, du constat et de la compréhension.⁸

Un tel constat n'est évidemment pas seulement celui de Primo Levi et de Giorgio Agamben. Il semble pouvoir être partagé par tous ceux qui ont tenté de comprendre, avant l'événement d'Auschwitz en tant que tel, la montée de la barbarie et du nazisme. L'élimination du politique et de l'événement au profit de la seule quête causale n'a à cet égard mani-

festement pas permis à la première génération de l'école des *Annales* de comprendre un phénomène comme la montée du nazisme alors que ces historiens accordaient pourtant explicitement une priorité aux thèmes contemporains, à l'étude du présent vivant. L'histoire était pour eux autant une science du passé qu'une science du présent.

Lucien Febvre aimait à ce propos définir l'histoire comme un besoin de l'humanité, le besoin qu'éprouve chaque groupe humain, à chaque moment de son évolution, de chercher et de mettre en valeur dans le passé les faits, les événements, les tendances qui préparent le temps présent, qui permettent de le comprendre et qui aident à le vivre.⁹ L'origine du discours annaliste trouvait sa source dans une opposition vive à l'égard de l'historiographie dominante au début du XX^e siècle, essentiellement positiviste. Pourtant, ni Lucien Febvre ni Marc Bloch n'ont réellement perçu toutes les implications de l'émergence du national-socialisme. Marc Bloch reconnut à cet égard dès 1940 que adeptes «des sciences de l'homme ou savants de laboratoires», ils se sont vus détournés de l'action individuelle par une sorte de fatalisme qui se trouvait comme inhérent à la pratique de leurs disciplines: «Elles nous ont habitués à considérer, sur toutes choses, dans la société comme dans la nature, le jeu des forces massives. Devant ces lames de fond, d'une irrésistibilité presque cosmique, que pouvaient les pauvres gestes d'un naufragé? C'était mal interpréter l'histoire».¹⁰ L'interprétation de l'histoire et l'application du principe de causalité ne furent pas à même de rendre compte de l'événement du nazisme dans sa spécificité. L'événement plus singulier semblait échapper aux cadres préétablis d'une investigation proprement causale. Or il est possible de reconnaître qu'une telle difficulté relance de façon tout à fait spécifique l'activité herméneutique telle qu'elle fut développée par Wilhelm Dilthey au XIX^e siècle, puis telle qu'elle s'est vue enrichie par Max Weber au début du XX^e siècle.¹¹ Nous allons observer brièvement dans quelle mesure.

Pour Wilhelm Dilthey, toute science de l'esprit, à savoir, toutes les modalités de la connaissance de l'homme impliquant un rapport historique présuppose la possibilité de se transposer dans la vie psychique d'autrui. Tandis que dans la connaissance naturelle l'homme n'est confronté qu'à des phénomènes distincts dont la chose lui échappe, dans un contexte humain au contraire, aussi étranger que l'homme puisse être, il ne l'est pas au sens de la chose physique. La différence de statut entre la chose naturelle et l'esprit détermine par conséquent une différence de statut entre comprendre et expliquer:

Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique. Car les opérations d'acquisition, les différentes façons dont les fonctions, ces éléments particuliers de la vie mentale, se combinent en

un tout, nous sont données aussi par l'expérience interne. L'ensemble vécu est ici la chose primitive, la distinction des parties qui le composent ne vient qu'en second lieu. Il s'ensuit que les méthodes au moyen desquelles nous étudions la vie mentale, l'histoire et la société sont très différentes de celles qui ont conduit à la connaissance de la nature.¹²

L'homme en ce sens n'est jamais radicalement un étranger pour l'homme dans la mesure où il donne des signes de sa propre existence. Comprendre des signes, c'est donc comprendre l'homme. Toute étude des expressions de la vie de l'esprit exige cette méthode appropriée que constitue l'entrelacement de la compréhension et de l'interprétation, méthode qui doit aussi être explicitée par une série de règles qui orientent la bonne interprétation. Le savoir historique n'est que le résultat de la projection sur les témoignages du passé des problèmes et des catégories de raisonnement de notre temps, de notre expérience du présent. C'est un acte de volonté, celui de nous situer dans la continuité de la condition humaine avant d'être un acte objectif. Dans un tel contexte, Dilthey pose la question fondamentale: comment la connaissance historique est-elle possible? Ou plus généralement, comment les sciences de l'esprit sont-elles possibles?

Cette dernière question nous conduit au seuil de cette grande opposition qui traverse l'œuvre de Dilthey, entre l'explication de la nature et la compréhension de l'esprit. Cette opposition a pour conséquence de renvoyer la pratique herméneutique à une intuition psychologique. C'est en effet du côté de la psychologie que Dilthey cherche à déterminer le comprendre. Toute science de l'esprit, toutes les modalités de la connaissance qui impliquent un rapport historique, présuppose une capacité primordiale de transposition dans la vie psychique d'autrui. Dans la connaissance naturelle, l'homme n'atteint que des phénomènes distincts de lui dont la chose fondamentale lui échappe. Dans l'ordre humain au contraire, aussi étranger que soit l'autre homme, il n'est pas de l'ordre de l'inconnaissable. La différence de statut entre la chose naturelle et l'esprit commande donc la différence de statut entre expliquer et comprendre.¹³ Toutefois, si la compréhension est séparée de l'explication, on peut se demander avec Paul Ricoeur: en quel sens les sciences humaines peuvent-elles être dites scientifiques?¹⁴ Dilthey n'a en fait cessé de se confronter à un tel paradoxe. Il a découvert, principalement après sa lecture des *Recherches logiques* de Husserl que les sciences humaines sont des sciences dans la mesure où les expressions de la vie subissent une sorte d'«objectification» qui rend possible une approche plus scientifique, assez semblable à celle des sciences naturelles, en dépit de la coupure logique de l'explication et de la compréhension. De cette

façon, on peut reconnaître que la médiation offerte par des «objectifications» paraît être plus importante, du point de vue scientifique, que la signification immédiate des expressions de la vie au niveau des transactions quotidiennes. Max Weber va néanmoins faire évoluer cette situation. En se distanciant de la tradition positiviste et de l'orientation durkheimienne qui servait encore de matrice à l'école des *Annales*, Max Weber n'oppose plus quant à lui les sciences de l'esprit qui auraient pour horizon de comprendre et les sciences de la nature qui seraient du côté de l'explication. Ces deux niveaux deviennent relativement unitaires au point qu'elles relèvent de la même démarche cognitive. L'explication rationnelle reste un impératif weberien et le caractère sensé de l'action humaine autorise encore plus une tentative de décryptage rationnelle. Lorsqu'il cherche à établir des causes, l'historien doit non seulement faire la revue des antécédents, choses et institutions, mais aussi bien les intentions des chefs ou les passions des masses. Et il est vrai qu'il se préoccupe toujours de comprendre les mécanismes psychologiques par l'intermédiaire desquels se sont exercées les actions des causes. Si cette curiosité n'existait pas, écrit Raymond Aron, «si les vivants ne s'intéressaient plus aux morts, l'histoire deviendrait semblable à celle des astres ou des animaux: à partir des traces ou des conséquences, nous tâcherions d'inférer la fugitive réalité d'une nature disparue». ¹⁵ Le travail de l'historien, loin d'être une simple reproduction du passé, en est bien plutôt la reconstitution sélective, organisée en référence à un point de vue et à des valeurs. Cet appel à la théorie allemande ne signifie pas pour autant que soit abandonné l'idéal d'objectivité qu'avait exprimé, sous une forme scientiste, la tradition française. Il s'agit de chercher, par une critique de la raison historique, le fondement d'un savoir objectif en dépit de l'enracinement de l'historien dans une société particulière. Toutefois, est-ce qu'une explication objective, voire même une compréhension alliée à une démarche explicative, ou encore une expérience d'«objectification», sont encore possible à l'endroit d'un événement aussi irréductible que Auschwitz qui signifie, comme nous l'avons dit plus haut, l'apparition d'un mal profondément irréductible?

La difficulté d'écoute et de lecture des témoignages des rescapés des camps d'extermination constitue sans nul doute une inquiétante mise en question de la rassurante cohésion d'un prétendu monde commun du sens. Un phénomène de décalage vient insidieusement s'inscrire dans la structure même du témoignage. D'une part, ce qui s'est passé dans les camps apparaît aux rescapés comme la seule chose vraie, comme ce qui est absolument inoubliable. D'autre part, la vérité, pour cette raison même, est inimaginable, c'est-à-dire irréductible aux éléments réels qui la constituent. Ces faits sont tellement réels que plus rien, en comparaison, n'est vrai. La réalité est telle qu'elle semble excéder ses

éléments factuels. ¹⁶ Les événements semblaient aussi incroyables à ceux qui les racontaient qu'à ceux qui les écoutaient. Les anciens déportés ont tous en effet éprouvé le sentiment de se voir violemment séparés des autres par une expérience qui devint impossible à transmettre: dès les premiers jours, écrit à ce propos Robert Antelme,

il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvriions entre le langage dont nous disposions et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps. [...] À peine commençons-nous à raconter, que nous suffoquions. À nous mêmes, ce que nous avions à dire commençait alors à nous paraître inimaginable. ¹⁷

Et Françoise Carasso de souligner que l'expérience concentrationnaire apparaît à celui qui la vit comme une rupture brutale, une sorte de monstrueuse parenthèse dans son existence, mais aussi une déchirure qui touche le langage. La première Guerre mondiale avait déjà été vécue par nombre d'Européens tels que Valéry, Freud ou Zweig comme un écroulement de toutes les valeurs, une mise en cause des notions de civilisations et de progrès, un événement auquel nul ne pouvait s'attendre. «Il semble, écrivait Freud, que jamais un événement n'a détruit autant de patrimoine précieux, commun à l'humanité, n'a porté un tel trouble dans les intelligences les plus claires, n'a aussi profondément abaissé ce qui était élevé». ¹⁸ Ceux qui avaient subi ces horreurs pensaient malgré tout avoir connu le pire. Toutefois, l'univers des camps apparaît encore plus terrible car terriblement et effroyablement plus opaque. La difficulté d'écrire s'est elle-même trouvée renforcée. Elle fut révélatrice de la complexité de ces événements tout en traduisant un approfondissement de l'impossibilité. Dans la majorité des cas, les témoignages qui rapportent l'univers des camps sont «extraordinaires», en ce sens qu'ils excèdent une capacité de compréhension «ordinaire». ¹⁹ La difficulté épistémologique qui touche ces moments de l'histoire contemporaine et l'appréhension de leurs traces, paraît bien réelle et toujours renforcée. Elle mérite donc sans doute d'être examinée autrement que de manière purement épistémologique et objective, comme le modèle herméneutique de Dilthey nous y convie encore. Nous allons voir à ce propos que si les témoignages ne constituent que des «miettes» pour la connaissance et pour l'historien qui les analyse, ces «miettes» sont loin d'être négligeables, tant d'un point de vue herméneutique que éthique.

De la souffrance irréductible au témoignage écrit

Les témoignages nous apprennent que toute histoire vue de haut, conçue d'après des documents et sans les témoignages des vrais acteurs, de ceux qui portent et subissent les cours des événements, est sans doute marquée par trop de neutralité. Comme le dit à cet égard Jean-Norton Cru à propos de ceux qui écrivent l'histoire sans se tenir suffisamment à l'écoute de ceux qui ont subi les faits, «ils conçoivent sans doute la nécessité des rivets, mais étant des abstrauteurs, des dessinateurs, des constructeurs de cabinet, ils n'ont jamais fait de rivets, n'en ont jamais vu et sont prêts à les vouloir en bois, en plomb, en liège, en tout sauf en acier. Leur pont ne sera jamais un pont».²⁰ Contre le paradoxe que l'on attribue à Stendhal selon lequel «l'homme qui a mis la main à la pâte est le plus insignifiant», Jean-Norton Cru donne la parole à ceux qui dénoncent plus clairement que les autres l'argument fallacieux :

Les faits sont la chair vivante de l'histoire. Hors des faits... Quoi, hors des faits, n'y aurait-il rien? Si, il y a le vent... Restreindre sa pensée aux réalités vécues, s'est interdire les grandes envolées ... réduire tout à ces riens qui sont la vérité des simples ... cette vérité est aussi celle des combattants.... Le combattant a des vues courtes ... mais parce ses vues sont étroites, elles sont précises ; parce qu'elles sont bornées, elles sont nettes. Il ne voit pas grand'chose, mais il voit bien ce qu'il voit. Parce que ses yeux et non ceux des autres le renseignent, il voit ce qui est.²¹

Les miettes de l'histoire ne peuvent en ce sens faire l'objet que d'une simple incise. Jean-Norton Cru nous le dit à propos des horreurs de la Première Guerre Mondiale, Annette Wieviorka et Giorgio Agamben le montrent à propos de l'Holocauste.

Si les miettes et les expériences des témoins ne peuvent à elles-seules faire l'histoire,²² elles doivent toutefois être prises en compte au cœur d'une opération complexe qui rend inadéquate et exsangue une compréhension purement objectiviste et totalisante. Ce qui ne veut pas dire que ce type de compréhension rompt pour autant avec l'horizon que constitue pour elle l'idée d'une vérité à révéler. Les faits sont la chair de l'histoire et si leur portée est parcellaire, ils permettent une vue de près, un examen précis et plus incarné des situations. Dans le cadre des crimes organisés par les nazis, la difficulté épistémologique semble bien réelle: on ne peut aisément expliquer et comprendre un phénomène historique comme celui du nazisme et de l'antisémitisme qui lui était rattaché. Il est bien difficile par exemple d'attribuer toute la responsabilité à

un seul individu ou de l'associer à des facteurs précis et tangibles. Les explications comme les schèmes de compréhension sont toujours restrictifs, ils demeurent sans proportion avec les événements qu'ils sont censés éclairer. Depuis les troubles des débuts du nazisme jusqu'aux convulsions finales, on ne peut se défaire d'une impression générale de folie incontrôlée qui semble bien unique dans l'histoire des hommes. Primo Levi avoue à cet égard préférer l'humilité avec laquelle certains historiens, comme par exemple Karl Dietrich Bracher, reconnaissent «ne pas comprendre»²³ l'antisémitisme acharné de Hitler, et à sa suite, de l'Allemagne. Le national-socialisme fut en effet un mélange d'éléments hétérogènes, tandis que les prémices et les retombées du mouvement hitlérien se situent dans un vaste et confus ensemble de tendances autoritaires «plus émotionnelles que réfléchies»,²⁴ dirigés tout autant contre le modèle politique et social de la démocratie libérale que contre celui de la gauche socialiste. Le conservatisme, le nationalisme, le radicalisme «germanique» à tendance raciste, sont les principaux moteurs de ce mouvement de protestation et de haine. Mais ces moteurs sont profondément hétérogènes. Le triomphe de l'extrême-droite en Allemagne constitue un cas unique, sans précédent. Il ne répond ni à la thèse conservatrice d'une conséquence extrême de la Révolution française, ni à la formule marxiste d'une contre-révolution du capitalisme du monopole. Sans jamais tenter de dissoudre sa signification historique, on ne peut malgré tout que reconnaître l'irréductibilité de l'antisémitisme outrancier des nazis et de la déchirure qu'il constitue. Or il s'avère bel et bien qu'une telle difficulté épistémologique, une telle aporie pour la connaissance, a également pour conséquence de relancer une autre approche de la représentation de l'histoire. C'est ce que nous allons désormais examiner. L'histoire ne peut plus en effet se satisfaire d'une intention de compréhension totale. C'est peut-être là une leçon essentielle de l'histoire du XX^e siècle que de résister à certains endroits à une connaissance rassurante et scientifique. On observe une part d'irréductibilité non seulement dans son propre déroulement mais aussi dans sa représentation. Ceci n'est pas sans profondément modifier notre appréhension de ses réalités et imposer notamment une remise en question, voire une radicalisation, de notre pratique herméneutique face à l'histoire. Précisons que cette modification ne signifie pas pour autant un désaveu de la rationalité et du langage. Elle en modifie simplement les usages et les intentions. En tant qu'elle sauvegarde la mémoire, l'histoire doit en effet éveiller notre attention, non plus seulement au dicible et à l'ordre objectif, mais à l'indicible et à une impossibilité qui semble se cacher dans tout témoignage.²⁵ S'engager de manière responsable face à l'histoire consiste à se détourner d'une lecture eschatologique et optimiste de ses événements. Walter Benjamin et Emmanuel

Lévinas ont, à des degrés divers, amplement insisté sur le fait que l'histoire ne pouvait plus être conçue comme une totalité où la raison est incapable de s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus. Ce n'est que dans la trace que l'on peut prétendre ressaisir un sens qui n'est pas conçu de manière a priori. Un tel modèle esthétique de l'histoire met singulièrement en cause les postulats de base de l'historicisme: continuité du temps, causalité régissant l'enchaînement des événements du passé vers le présent et du présent vers l'avenir: «L'historicisme, note Walter Benjamin, se contente d'établir un lien causal entre les divers moments de l'histoire. Mais aucune réalité de fait n'est jamais, d'entrée de jeu, à titre de cause, un fait déjà historique».²⁶ Il apparaît distinctement qu'une médiation théologique ou historiciste sur la *souffrance* et sur les déchirures de l'histoire s'interdit de céder à une quelconque sentimentalité. Son but ne saurait être de susciter une indignation ou d'encourager un sentiment de responsabilité, mais de préparer la voie à une réconciliation avec le tragique, en montrant que l'humanité s'accomplit ainsi. Mais force est d'avouer que de la compréhension du mal subi par Joseph dans *l'Ancien Testament* à une justification de ce mal, la distance n'est pas si abyssale. Cette vision donne en effet l'impression d'une soumission complaisante et indifférente aux faits.²⁷ Hegel représente à cet égard un historicisme complet et systématiquement appliqué. L'histoire lui apparaît comme la manifestation de l'Esprit du monde, principe dynamique et rationnel qui, s'élevant au-dessus de la matière, parvient à la plus haute réalisation de soi dans le règne humain. L'histoire sera parvenue à son terme lorsqu'une société libre aura vu le jour, véritablement démocratique, où tous les hommes seront reconnus comme des personnes autonomes, possédant une valeur absolue. L'histoire dans ces conditions ne peut être que tragique. En passant d'un peuple à l'autre, l'Esprit condamne ses incarnations successives à connaître la grandeur puis la destruction. Chaque peuple est ainsi amené à mourir, c'est une loi inexorable et la condition même de l'avènement de l'esprit. Il n'y aurait pas de progrès sans cette épreuve du négatif. Orientée vers le bien absolu, l'histoire passe nécessairement par la violence, la guerre, le malheur, les passions. Pour parler en termes très généraux, la philosophie hégélienne de l'histoire considère le destin temporel de l'humanité comme une vaste Odyssée à travers certaines époques clés, l'Orient, la Grèce, le monde Chrétien, Odyssée qui culmine dans l'âge moderne. Cette culmination est précisément le règne de la raison. Ce règne n'est pleinement atteint que lorsque le réel s'avère être tout entier pénétré par la raison ou, réciproquement, lorsque la rationalité coïncide à tous les égards avec la réalité. Ce règne de la raison est à la fois théorique et pratique car elle est réalisée. Cependant, en posant que la raison gouverne le monde et l'histoire, que «tout ce qui est

rationnel est réel», et réciproquement, que «tout ce qui est réel est rationnel», la connaissance conciliatrice ainsi exaltée se rapproche de l'indifférence. C'est l'eschatologie judéo-chrétienne, la téléologie des Lumières et la philosophie hégélienne de l'histoire qui sont donc ici susceptibles d'être questionnées, et au fond, tout processus de rationalisation qui permet d'interpréter l'histoire comme un déroulement harmonieux. Comme le montre Emmanuel Lévinas, la Nature et l'Histoire providentielles qui fournissent aux dix-huitième et dix-neuvième siècles les normes de la conscience morale, se rattachent sur bien des points au déisme du siècle des Lumières. «Mais la théodicée—ignorant le nom que lui aura donné Leibniz en 1710—est aussi ancienne qu'une certaine lecture de la Bible. Elle dominait la conscience du croyant qui expliquait ses malheurs par le Pêché ou, du moins, par ses péchés».²⁸ À côté de la référence majeure des Chrétiens à la Faute Originelle, cette théodicée est, en un certain sens, implicite dans l'Ancien testament où le drame de la Diaspora renvoie aux péchés d'Israël. La mauvaise conduite des ancêtres, encore non-expiée par les souffrances de l'exil, expliquait aux exilés eux-mêmes la durée et la dureté de cet exil. Or, pour Emmanuel Lévinas, c'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du vingtième siècle que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. Siècle qui a connu deux guerres mondiales, «les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le Goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. Siècle qui s'achève dans la hantise du retour de tout ce que ces noms barbares signifient».²⁹

Une telle rupture avec la théodicée, ou avec une «théodicée sans Dieu» dans le cas de Hegel, s'opère non sans changer non seulement notre rapport à l'événement mais aussi à sa représentation. Une autre appréhension de l'histoire, non téléologique, modifie en effet de manière déterminante le rapport au texte puisqu'il devient question de discerner en lui la souffrance des autres, une souffrance foncièrement assumée et autonome. La souffrance n'est plus dès lors ce qui s'intègre dans un processus totalisant, mais devient l'objet d'une attention particulière. Une même attention touche l'écriture elle-même. Par l'écrit, il est parfois possible de signifier ce que la parole ne peut plus dire, c'est là sans doute le propre du témoignage que de préserver une part de secret et d'intériorité. C'est en ce sens que Primo Levi avoue avoir écrit ce qu'il ne pouvait dire à personne:

Je puis cependant affirmer une chose, c'est que si je n'avais pas vécu l'épisode d'Auschwitz, je n'aurais probablement jamais écrit [...]. Ce fut l'expérience du Lager qui m'obligea à écrire: je n'ai pas

eu à combattre la paresse, les problèmes de style me semblaient ridicules, j'ai trouvé miraculeusement le temps d'écrire sans avoir à empiéter ne fût-ce que d'une heure sur mon travail quotidien....³⁰

Compte tenu de la part indicible que porte dans ce cas le témoignage, c'est par conséquent au cœur d'une certaine pratique herméneutique que l'essentiel semble se passer. Recevoir et écouter l'autre consiste à se tenir attentif au dit et au dire, au silence, à une impossibilité fondamentale qui caractérise toute forme de témoignage. Cette impossibilité est tout d'abord liée au fait que celui qui peut témoigner n'est jamais le vrai témoin. Le vrai témoin est dans le jargon des déportés, le «musulman»,³¹ celui qui s'abandonne à Dieu, celui qui ne peut plus rien dire ni écrire: «parce que le témoignage, note Agamben, apparaît seulement où est apparue une impossibilité de dire, parce qu'il y a témoin seulement où il y eut desubjectivation, le musulman est effectivement le témoin intégral».³² D'autre part, le langage ne peut jamais absolument rendre compte de l'irréductibilité de l'événement. Il constitue un cadre préétabli trop figé pour pouvoir contenir un cri, une souffrance infinie. Par le langage et la pensée conceptuelle, nous réduisons toujours le connaissable à des schémas, à des structures en place. Le mensonge du discours est qu'il ne rend pas compte de l'excès. Il est toujours lié à une recherche de l'essence des choses, stables et sûres, purifiées du néant. L'excès lui, est plutôt le craquement de l'essence, l'altération de sa fixité. Nous avons ainsi tendance à simplifier certains moments de l'histoire alors que le schéma selon lequel les faits s'organisent n'est pas identifiable. Primo Levi souligne à cet égard que dans l'histoire populaire, telle qu'elle est enseignée traditionnellement dans les écoles, se ressent une tendance manichéenne qui répugne aux demi-teintes et aux complexités: elle est portée à réduire le flot des événements humains à des conflits ou à des duels: «nous et eux», Athéniens et Spartiates, Romains et Carthaginois. C'est certainement la raison de l'énorme popularité des sports spectaculaires où les concurrents sont deux équipes ou deux individus, bien distincts et identifiables, et où à la fin de la partie il y aura des vainqueurs et des vaincus. Un tel désir de manichéisme et de simplification est justifié. C'est une hypothèse de travail utile, une nécessité épistémologique, tant que ces niveaux de compréhension ne sont pas pris pour la réalité. La majeure partie des phénomènes historiques et naturels n'est pas simple, elle ne relève pas toujours de cette simplicité qui nous plairait. Or le réseau des rapports humains à l'intérieur des camps de concentration structurés par les nazis n'était pas simple: il n'était pas réductible aux deux blocs des victimes et des persécuteurs.³³ Une telle situation déjoue toute ambition manichéenne

qui consiste à vouloir séparer le mal du bien, ce qui est trop définitif face à la réalité qui est toujours plus ambiguë que sa représentation. La découverte des camps fut véritablement un choc notamment à cause de la déstabilisation qu'ils provoquèrent et des «zones grises» qu'ils suscitérent. Leur monde n'était conforme à aucun modèle, l'ennemi était tout autour mais aussi dedans, le «nous» perdait ses frontières, les adversaires n'étaient pas deux, on ne distinguait pas une ligne de séparation unique et explicite, elles étaient nombreuses et confuses, «innombrables peut-être, écrit Primo Levi, une entre chacun de nous»:

On entrait en espérant au moins la solidarité des compagnons de malheur, mais les alliés espérés, sauf des cas spéciaux, étaient absents ; il y avait à leur place mille monades scellées, et entre celles-ci une lutte désespérée, dissimulée et continue. Cette brusque révélation, qui se manifestait dès les premières heures de la captivité, souvent sous la forme d'une agression concentrique de la part de ceux en qui on avait espéré reconnaître les futurs alliés, était si rude qu'elle suffisait à faire s'effondrer aussitôt la capacité de résistance. Pour beaucoup elle a été mortelle, indirectement, voire directement: il est difficile de se défendre d'un coup auquel on n'est pas préparé.³⁴

Il ne s'agit pas néanmoins de s'en tenir au silence, de rabattre une expérience aussi unique sur l'indicible, ce serait répéter à notre insu les crimes commis, mais plus subtilement, de se tenir attentif à la faille que contient tout écrit pour mieux en révéler le fond. Giorgio Agamben explique à ce propos que ceux qui tiennent à ce que la Shoah reste indicible devraient se montrer plus prudents dans leurs affirmations. S'ils veulent dire que ce fut un événement unique devant lequel le témoin doit en quelque sorte soumettre chacun de ses mots à l'épreuve d'une impossibilité de dire, alors ils ont raison. Mais si rabattant l'unique sur l'indicible, ils font d'Auschwitz une réalité absolument séparée du langage, s'ils amputent le «musulman» (sic) de la relation entre impossibilité et possibilité de dire qui constitue le témoignage, alors «ils répètent à leur insu le geste des nazis, ils sont secrètement solidaires de l'*arcanum imperii*».³⁵ Les limites du langage appartiennent encore au langage. Il faudra néanmoins à ce niveau continuer de souligner que le témoignage, en tant qu'il répond le plus directement de l'événement, demeure une puissance qui accède à la réalité à travers un impuissance de dire, et une impossibilité qui accède à l'existence à travers une possibilité de parler, une impuissance qui se traduit matériellement lorsque le témoignage est écrit. Les deux mouvements ne peuvent ni se confondre dans un sujet ou une conscience, ni se scinder en deux

substances sans communication. «Cette intimité indémaillable est le témoignage».³⁶

Ayant pris conscience de ce vide qui détermine le langage en général, et en particulier le témoignage écrit, l'historien et le lecteur doivent donc se faire herméneutes. Les leçons de l'histoire ne deviennent réellement pertinentes qu'à travers une telle exigence d'attention à un sens qui ne se donne jamais totalement. Car n'est-ce pas aussi le propre de tout vrai travail de mémoire que d'interpréter ce qui n'est pas dit dans le témoignage, en suscitant par là même une véritable activité de réactivation du sens?

L'événement de l'autre et le témoignage

Rendre compte d'un événement en étant fidèle à son altérité implique de ne pas tomber dans le piège du devoir de mémoire qui court toujours le risque de le figer, de le déraciner du sens de la justice et de l'équité. Comme le montre Paul Ricoeur, le devoir de mémoire est en effet aujourd'hui volontiers convoqué dans le dessein de court-circuiter le travail critique de l'histoire, au risque de refermer telle mémoire de telle communauté historique sur son malheur singulier, de la figer dans l'humeur de la victimisation, de la déraciner de son sens. C'est pourquoi, il convient de parler d'un «travail de mémoire et non devoir de mémoire».³⁷ Ne pas laisser périr ce qui s'est passé, ne pas l'enclorre dans la rigidité d'un quelconque devoir de mémoire, c'est soumettre l'événement et la trace écrite qui en témoigne indirectement à une réactivation permanente. Faire preuve de responsabilité à l'endroit de l'histoire, par conséquent répondre à une exigence éthique, n'est pas seulement se soumettre à un devoir de mémoire qui court toujours le risque de devenir un protocole, mais engager un véritable travail toujours renouvelable de mémoire. Ce travail équivaut à ce que Freud appelle un «travail de deuil» qui repose avant tout dans un subtil travail de négociation et de détachement, de perte et d'oubli. Un tel travail se confond avec une subtilité que le seul devoir de mémoire, qui agit en quelque sorte comme un principe de délégation, ne semble pas atteindre. «L'ère des commémorations», selon le mot de Pierre Nora,³⁸ ne satisfait effectivement pas une véritable exigence de responsabilité. L'éthique se joue plutôt au niveau d'une réactivation profonde du sens, d'une interrogation, d'une sélection. Contrarier l'oubli impose un profond travail sélectif ou de pardon.

Le crime recommence autant lorsque la mémoire se fige dans l'exercice du souvenir anonyme que lorsque se perd la mémoire des victimes. Les crimes perpétrés par les nazis furent à cet égard particulièrement monstrueux. Les tortionnaires ont en effet à tout prix cherché à

empêcher l'invasion des souvenirs et à pervertir la mémoire; comme le remarque Primo Levi, «il est plus aisé d'interdire à un souvenir d'entrer que de s'en délivrer après qu'il a été enregistré». C'est à cela d'ailleurs

que servaient principalement nombre d'expédients imaginés par les commandements nazis pour protéger la conscience des hommes commis aux plus sales besognes et s'assurer des services qui étaient désagréables même aux scélérats les plus endurcis. Afin que le massacre fût embrumé par l'ivresse, on distribuait de l'alcool à volonté aux *Einsatzkommandos* chargés, à l'arrière du front russe, de mitrailler les civils au bord des fosses communes que les victimes avaient été forcées de creuser elles-mêmes [...]. Du reste, l'histoire entière du «Reich millénaire» peut être relue comme une guerre contre la mémoire, une falsification de la mémoire à la Orwell, une négation de la réalité allant jusqu'à la fuite définitive hors de la réalité.³⁹

Or le crime qui se mêle à une perversion d'ordre historiographique doit à plus forte raison motiver un véritable travail herméneutique. L'herméneutique nous familiarise avec l'idée que tout dit est fondamentalement incomplet et que tout travail d'interprétation repose dans une attention toute particulière à cette incomplétude. Nous cherchons à comprendre parce que nous sommes confrontés à l'incompréhensible, à l'événement du mal, à quelque chose qui n'est pas donné. Quand Hans-Georg Gadamer met par exemple l'accent sur le caractère éminemment historique de l'expérience humaine, il insiste en même temps sur l'engagement herméneutique qu'une telle expérience constitue. Le temps n'est plus en premier lieu cet abîme qu'il faut franchir parce qu'il sépare et éloigne:

il est, en réalité, le fondement et le soutien du procès (*Geschehen*) où le présent a ses racines. La distance temporelle n'est donc pas un obstacle à surmonter. Dans l'hypothèse naïve de l'historicisme, il fallait bien au contraire se transporter dans l'esprit de l'époque, pour atteindre de cette façon à l'objectivité historique. Il importe en réalité de voir dans la distance temporelle une possibilité positive et productive donnée à la compréhension.⁴⁰

Au contraire d'une conception objectiviste du passé, c'est l'appartenance à une tradition qui permet la compréhension et non une simple posture scientifique et objectivante. Il y a une puissance de l'histoire qui agit sur la conscience humaine finie et qui l'associe inévitablement à sa propre historicité, cela même lorsque la foi en la méthode veut nous faire renier notre propre historicité: «exigence qui s'impose à la conscience

scientifique». ⁴¹ Dans cette mesure, la mémoire qui garde le souvenir de l'événement advenu, et l'histoire qui revient à mettre à distance critique les témoignages s'appellent. La connexion devient alors forte entre la mémoire et l'histoire, sans ce lien l'histoire serait une connaissance vide, alors que le présent est affecté par le passé. Avec Hans-Georg Gadamer, on assiste ainsi à une abolition de l'opposition entre la tradition, qui relève de la mémoire, et la science historique, dans la mesure où notre rapport au passé est toujours un rapport d'implication et non plus une attitude objectivante. Je suis toujours affecté par l'objet étudié. Comme le soulignait déjà Wilhelm Dilthey, la recherche historiographique est en même temps une expérience historique de transmission, elle ne porte donc pas sur un objet identifiable comme c'est le cas pour la recherche dans les sciences de la nature. On ne peut jamais parler d'un objet isolé et explicite auquel la recherche s'adresserait. C'est là la thèse de l'universalité de l'herméneutique. Or plus encore que pour Dilthey qui demeure attaché à une exigence de type méthodologique, comprendre pour Gadamer ne revient pas à subsumer des instances particulières ou des concepts sous des notions plus universelles, c'est seulement chercher des mots pour articuler un dire qui ne peut être dit. Une telle pratique se caractérise donc moins par un projet d'intelligibilité totale que par une attention à l'indicible. Lorsque l'herméneutique affirme que tout discours doit être compris comme réponse à une question, c'est en effet pour se mettre à l'écoute d'une souffrance essentielle qui se consume en amont du langage et dans le langage lui-même. Une telle tension se trouve particulièrement justifiée dans le cas des rescapés qui sont souvent pris entre une volonté irrésistible de transmettre et une impuissance violente à pouvoir communiquer. Être à l'écoute de l'autre, c'est dès lors essayer de remonter en deçà du langage, ou d'une expression de souffrance, pour en comprendre le sens. Il ne s'agit pas ici de retrouver la pureté d'un vouloir-dire, mais, comme le dit Jean Grondin, de «prêter l'oreille à la détresse de tout dire, à l'urgence qui se cherche dans les termes mêmes où elle s'abîme. L'herméneutique est un rappel de la déhiscence qui se creuse entre le vouloir-dire et le dire, entre les mots qui nous arrivent, comme d'un autre, et ce que nous aimerions pouvoir dire, mais sans y être jamais capables». ⁴² En effet, même lorsque Primo Levi fait appel à certaines stratégies littéraires singulières, comme par exemple l'évocation de Dante, le témoignage est toujours susceptible de ne jamais atteindre ce qu'il veut dire. Tous les mots sont mensonges quand il s'agit d'exprimer une horreur semblable, tous les mots se trouvent minés par une impuissance fondamentale quand ils veulent se rendre fidèles à une défaillance de l'être tombant et gisant. Seul le poète peut sans doute prétendre atteindre la part de non-dit qui se cache dans tout témoignage: c'est là la force de la fiction que

nous évoquions au tout début avec Paul Ricoeur. Témoigner revient alors à se placer dans la position de ceux qui ont perdu la langue, à s'installer dans une langue vivante comme si elle était perdue et morte, hors du tout déjà-dit et du thématizable. Rien d'étonnant, nous dit à cet égard Giorgio Agamben, à ce que ce geste de témoignage soit aussi celui du poète, de l'*auctor* par excellence:

La thèse de Hölderlin selon laquelle ce qui reste, les poètes le fondent (*was bleibt, stiften die Dichter*) ne doit pas s'entendre dans le sens trivial d'une longévité particulière des poèmes. Elle signifie plutôt que la parole poétique toujours se pose en reste, et peut, par là même, témoigner. Les poètes—les témoins—fondent la langue comme ce qui reste, ce qui survit en acte à la possibilité—ou à l'impossibilité—de parler. ⁴³

Cette langue témoigne de quelque chose qui ne pourrait être dit, elle effleure l'impossible comme aucune autre langue. Cette langue où l'auteur parvient à témoigner de son incapacité de parler est non énonçable, «inarchivable»:

Elle est cette ténèbre dense que Primo Levi sentait croître dans les pages de Celan comme du bruit ; elle est la non-langue d'Hurbinck qui n'a de place ni dans les bibliothèques du dit ni dans les archives des énoncés. Et de même que dans le ciel observable la nuit les étoiles brillent cernées d'une épaisse ténèbre, dont les cosmologistes nous disent qu'elle témoigne du temps où elles ne brilleraient pas encore, de même la parole du témoin témoigne d'un temps où il ne parlait pas encore, le témoignage de l'homme témoigne du temps où il n'était pas encore homme. Ou bien, selon une hypothèse voisine, de même que les galaxies les plus lointaines en expansion, s'éloignent à une vitesse plus grande que celle de la lumière, qui n'arrive donc pas jusqu'à nous, de sorte que le noir de la nuit n'est que l'invisibilité de cette lumière, de même, selon le paradoxe de Levi, le témoin intégral est celui que nous ne pouvons voir—le musulman. ⁴⁴

C'est parce qu'il faut tenter de traduire une impossibilité foncière du langage, une absence plus criante encore dans le pure témoignage, que la pratique herméneutique se confond avec une exigence éthique dans la mesure où elle accorde finalement une attention toute particulière aux déchirures irréductibles et intraduisibles du passé. Cette pratique semble en même temps davantage répondre aux exigences du témoignage lui-même. Le témoignage est une souffrance qui, même écrite, se contient

toujours. Les déportés savent que témoigner est un devoir mais tous ont toutefois l'impression de ne jamais dire la vérité.⁴⁵ En ce sens, si le langage est un cadre trop établi pour pouvoir signifier une expérience si singulière et nouvelle, le témoignage doit néanmoins être pris en charge au sein d'un «travail de mémoire» qui aboutit à rendre compte de la profonde irréductibilité de tout dit en détresse. Cela nous porte désormais à penser que cette revalorisation de l'irréductibilité et de l'altérité dans le langage, en particulier dans l'écriture du témoignage, coïncide avec une exigence de responsabilité qui doit aussi se manifester face à une histoire qui n'est plus l'asservissement de l'homme à un temps linéaire et continu. Une brèche semble s'ouvrir dans la texture même des mots en devenant une chance. En nous familiarisant avec l'aléa et le contingent, il nous est en effet suggéré par le témoignage que rien ne se donne à nos mémoires au-delà d'une véritable prise en compte de ce qui se retire et ce qui, au fond, ne se donne jamais totalement. Or c'est depuis une telle expérience de l'altérité qu'il devient possible d'enrichir la perception de l'éthique. En effet, si le témoignage écrit ne détient pas d'orientations ou de prescriptions normatives, il s'accorde néanmoins avec l'inassimilable et l'absence comme pour nous apprendre que rien ne se donne vraiment sans se retirer. Aucune responsabilité digne de ce nom ne semble pouvoir s'éprouver sans la reconnaissance d'une absence fondamentale qui transparaît dans le témoignage écrit. Le témoignage se comprend alors comme un événement de l'autre pour deux raisons essentielles. D'une part, il reflète une réalité qui n'est plus, une étrangeté. D'autre part, il contient dans sa texture une part d'altérité irréductible qui doit solliciter une attention et une écoute particulières. On pourrait ici dire que le témoignage écrit nous renvoie non seulement à l'autre, mais à ce qu'il y a d'irréductible dans cet autre, ce qui est toujours à même de décliner et de faillir, aux imprévus fragiles de l'autre.

Conclusion

L'orientation herméneutique sous-jacente chez Primo Levi, et révélée par Giorgio Agamben, contribue à souligner le rôle de la particularité du témoignage dans l'élaboration globale de l'histoire. Le témoignage n'entend pas seulement témoigner de l'autre parce qu'il parle du passé, d'un temps qui n'est plus, mais parce qu'il traduit en quelque manière l'irréductibilité de l'autre et de ses traces. Nous pouvons néanmoins convenir que la catégorie du «témoignage individuel» pose toujours un problème d'ordre épistémologique. Jacques Le Goff rappelle à cet égard, en s'appuyant sur Edward Hallett Carr, combien cette tendance à limiter l'histoire au singulier remonte dans la tradition occidentale aux Grecs qui ont attribué leurs plus anciennes épopées et leurs premières lois à des

individus hypothétiques, «Homère, Lycurgue et Solon, s'est renouvelée à la Renaissance avec la vogue de Plutarque et il retrouve ce qu'il appelle plaisamment *la théorie de l'histoire du méchant roi Jean (sans terre)*».⁴⁶ Toutefois, force est de reconnaître qu'il n'est pas question pour une expérience comme celle qui fut vécue par Primo Levi de se substituer à l'histoire, encore moins d'en atténuer la portée épistémologique, mais de la confronter plus directement et plus explicitement à ses «zones grises», à ses aspects tragiquement indéchiffrables.⁴⁷

La tragédie dont Primo Levi fut le témoin trouve à cet égard un écho tout particulier dans ces mots de Maurice Blanchot:

L'holocauste, événement *absolu* de l'histoire, historiquement daté, cette toute brûlure où toute histoire s'est embrasée, où le mouvement du Sens s'est abîmé, où le don, sans pardon, sans consentement, s'est ruiné sans *donner* lieu à rien qui puisse s'affirmer, se nier, don de la passivité même, don de ce qui ne peut se donner. Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne?⁴⁸

On peut malgré tout admettre que le recours à des expériences qui donnent la parole aux naufragés et aux rescapés élargit la base du travail scientifique et modifie l'image du passé. L'expérience de Primo Levi nous apprend à ce propos qu'avant d'être un Discours sur l'autre, l'histoire doit avant tout se penser comme une écoute et une attention aux bruissements des traces: elle devient alors une tâche herméneutique. Une telle attention à ce qui ne s'entend pas clairement dans le témoignage écrit paraît essentielle car elle nous invite à prendre en compte ce qu'il y a d'irréductible, non seulement dans la représentation de l'histoire, mais tout aussi fondamentalement, dans l'histoire elle-même. Tout se passe en fait comme si l'écrit garantissait un certain rapport à l'événement de l'autre. C'est donc une compréhension plus éthique de l'histoire qui semble ici en jeu. Dans le témoignage l'autre vient d'une autre rive, de manière inédite et imprévisible: il se donne puis se retire, il se voile et se dévoile, sa souffrance se dit puis se dédit. Or c'est la reconnaissance d'une telle imprévisibilité, que réfléchit la texture même de la représentation, qui motive sans doute une appréhension responsable et plus singulière des déchirures de l'histoire. On admettra ainsi la singularité des crimes commis pendant la Seconde guerre mondiale et l'impossibilité de procéder à une «objectification» de tous ses événements. Avant d'en appeler à des critères normatifs et universels dans l'éthique, il importe en effet sans doute de mesurer, en dehors de toute neutralisation excessive, la part d'événementialité que comporte tout moment de l'histoire et qui

se trouve signifiée de manière tout à fait unique dans l'écriture du témoignage. L'enjeu est fondamental puisque, comme le dit très justement Fernand Dumont, l'événement garde l'ambiguïté de sa signification. Il y a là «plus qu'une leçon de stricte portée épistémologique. Elle intéresse la fonction sociale actuelle de l'histoire. Insister sur l'événement, c'est marquer la place de l'indétermination dans le récit du passé, c'est aussi souligner les incertitudes de la réalité sociale toute contemporaine où se prennent nos engagements».⁴⁹

pachardel@voila.fr

Notes

1. Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Gallimard, 1985), 340.
2. Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris: Hachette, 1898).
3. Voir Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, trad. par P. Alferi (Paris: Rivages, 1999.)
4. Karl Dietrich Bracher, *La dictature allemande: naissance, structure et conséquences du national-socialisme*, trad. par F. Straschitz (Toulouse: Privat, 1986), 35.
5. Ibid., 35–47. Cf. Oswald Spengler, *Le déclin de l'occident: esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, trad. par M. Tazerot (Paris: Gallimard, 1993), 2 vol. Voir Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice*, trad. par O. Mannoni, éd. (Paris: De la Maison des sciences de l'homme, 2000).
6. Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad. par M. Schruoffeneger (Paris: Stock, 1987), 211.
7. Ibid., 211.
8. Agamben, op. cit., 10–11.
9. Cf. Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire* (Paris: Armand Collin, 1953).
10. Marc Bloch, *L'étrange défaite: témoignage écrit en 1940* (Paris: Gallimard, 1990), 204. Voir Ulrich Raulff, *De l'origine à l'actualité. Marc*

Bloch, l'histoire et le problème du temps présent (Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1997).

11. Max Weber, *Economie et société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique* [1922] (Paris: Plon, 1971).
12. Wilhelm Dilthey, *Le monde de l'esprit* [1894], trad. par M. Rémy (Paris: Aubier, 1947), 150. Voir José Maria Aguirre Oraa: «Dilthey s'interroge sur la possibilité de la connaissance historique et sur la possibilité des sciences de l'esprit en général. [...] En tant que néokantien, il voulait compléter la critique kantienne de la Raison pure avec une critique de la raison historique. La raison historique nécessite une justification du même type que celle faite par Kant pour la raison pure. La critique de la raison pure fondait la possibilité d'une science de la nature et elle justifiait l'emploi des concepts *a priori*. De façon analogue, Dilthey recherche les catégories du monde historique qui puissent fournir un soubassement à la construction du monde historique dans les sciences de l'esprit». *Raison critique ou Raison herméneutique? Un analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer* (Paris: Cerf, 1998), 47.
13. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Gallimard, 1986), 91.
14. Ibid., 221.
15. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris: Vrin, 1938), 343.
16. Agamben, op. cit., 11.
17. Robert Antelme, *L'espèce humaine* (Paris: Gallimard, 1978), 9. Voir Françoise Carasso, «L'homme en question. Lectures de Primo Levi, David Rousset et Robert Antelme», *Esprit* mai 1995.
18. Sigmund Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort», cité par Françoise Carasso in *Primo Levi. Le parti pris de la clarté* (Paris: Belin, 1997), 22.
19. Paul Ricoeur: «À cet égard, les réflexions découragées de Primo Levi dans *Si c'est un homme. Souvenirs* (éd. Originale, Turin: Einaudi, 1947; trad. par Fr. De Martine Schruoffeneger, Paris: Julliard, 1987; rééd. 1994), et plus encore dans *Les Naufragés et les Rescapés* (éd. Originale, Turin: Einaudi, 1986; trad. par Fr. D'André Maugé, Paris: Gallimard, 1989), nous

donnent à réfléchir». *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 208. Il nous semble en effet déterminant, tant d'un point de vue épistémologique que éthique, de revenir sur ces réflexions.

20. Jean-Norton Cru, *Témoins: essai d'analyse et de critique des souvenirs de combattants édités en français de 1915 à 1928* (Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993), 15.

21. Ibid., 331-4.

22. Annette Wieviorka: «L'écriture de l'histoire ne peut se faire sans témoignages, au sens large que lui donne Marc Bloch, c'est-à-dire sans des traces, dont les archives constituent l'essentiel, qui permettent cette écriture. Mais elle ne peut non plus s'écrire sans historiens, c'est-à-dire sans hommes ou femmes qui, du présent de leur existence, de leur expérience de la vie, de leur désir de connaître, tentent de comprendre et de mettre en récit cette connaissance pour la transmettre, interrogent le passé à partir des traces que ce même passé leur a léguées», in *L'ère du témoin* (Paris: Plon, 1998), 22.

23. Bracher, *La dictature allemande*. Cf. Les remarques de Primo Levi, *Si c'est un homme*, 211.

24. Ibid., 643.

25. Les récentes études en histoire sociale autour de la mémoire montrent à quel point l'opposition canonique entre histoire et mémoire telle qu'elle définie par Maurice Halbwachs dans *La mémoire collective* (Paris: PUF, 1997), n'est pas toujours pertinente. Le rapprochement de ces deux notions rappelle en fait la dimension humaine qui doit persister dans la discipline historique. Cette remise en question consiste à montrer que la mémoire doit entretenir un lien de complémentarité avec l'histoire, qu'elle doit être sa source. Notons que, parallèlement à Paul Ricoeur (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*), Fernand Dumont a amplement contribué à valoriser la mémoire dans la constitution de l'histoire. Voir Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire* (Québec: Nuit Blanche Editeur, 1995), ainsi que *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire* (Montréal: Bibliothèque québécoise, 1994).

26. Walter Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *L'homme, le langage, la culture*, trad. par M. de Gandillac (Paris: Denoël-Gonthier, 1971), 196. Cf. Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire* (Paris: Seuil, 1992).

27. Ce point a été particulièrement bien analysé par Michel Lacroix dans *Le mal* (Paris: Flammarion, 1998), 42. Voir également, Pierre-André Taguieff, *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne* (Paris: Librio, 2001), 106.

28. Emmanuel Lévinas, «La souffrance inutile», *Cahiers de la nuit surveillée: Emmanuel Lévinas*, textes rassemblés par Jacques Rolland (Lagrasse: Verdier, 1984), 334.

29. Ibid., 334-5.

30. Levi, op. cit., 189.

31. Voir Primo Levi: «'Muselmann': c'est ainsi que les anciens du camp surnommaient, j'ignore pourquoi, les faibles, les indaptés, ceux qui étaient voués à la sélection», op. cit., note 1, 94.

32. Agamben, op. cit., 208.

33. Levi, *Les naufragés et les rescapés*, 38.

34. Idem.

35. Agamben, op. cit., p. 206.

36. Ibid., p.192.

37. Paul Ricoeur, «L'écriture de l'histoire et la représentation du passé», 22^e conférence Marc Bloch, organisée par l'EHESS, publiée dans *Le Monde*, 15 juin 2000.

38. Pierre Nora, *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, 1984-1986). Voir aussi Tzvetan Todorov, *Les abus de mémoire* (Paris: Arléa, 1995).

39. Levi, *Les naufragés et les rescapés*, 31.

40. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin, et Gilbert Merlio (Paris: Seuil, 1996), 319.

41. Ibid., 323.

42. Jean Grondin, «Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction», *Archives de philosophie* 62 (1999), 74.

43. Agamben, op. cit., 212–3.

44. Ibid., 213–4.

45. Cf. Roger Laporte: «Longtemps je me suis étonné du suicide de Primo Levi: comment un survivant des camps de la mort, quelqu'un qui a dû surmonter le plus difficile, peut-il être vaincu par les malheurs ordinaires l'existence? Selon toute vraisemblance cette fin tragique doit être pen. différemment. Je ne suis pas le premier à faire l'hypothèse que Primo L endura Auschwitz, mais ne supporta pas l'insuffisance de son pro témoignage, échec qui aurait été non moins irrémédiable s'il avait été écrivain de génie». *Études: Blanchot, Celan, Char, Derrida, Des For Fredikson...* (Paris: POL, 1990), 60.

46. Cf. Edward Hallett Carr, *Society and the individual*, cité par Jacques Goff, op. cit., 201.

47. Levi, *Les Naufragé et les Rescapés*, 38.

48. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980), §

49. Fernand Dumont, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences l'homme* (Montréal: HMH, 1973), 60–1.