

Daniel Bensaïd

La Politique et l'histoire

Michel Surya : *Vous avez été l'un des rares à vous opposer à la thèse émise par Stéphane Courtois dans son introduction au Livre noir du communisme. Cette thèse, on le sait maintenant, tente de supposer une égalité entre le communisme et le nazisme. Vous vous y êtes opposé en historien. C'est-à-dire, vous vous êtes employé à restituer à cette histoire du communisme, précisément l'épaisseur de l'histoire, sa complexité. Mais on le devine : si ces historiens ôtent au communisme son histoire, c'est peut-être qu'ils veulent déshistoriciser toute autre histoire que celle du libéral capitalisme. Ne vaudrait-il pas mieux alors leur opposer qu'il n'y a pas d'histoire du libéralisme. Qu'il n'y a pas d'histoire au sens où Merleau-Ponty disait qu'il n'y a d'histoire que celle de la volonté d'œuvrer à l'avènement d'une humanité comme « reconnaissance mutuelle des hommes comme hommes ».*

Daniel Bensaïd : La thèse du *Livre noir du communisme* est à double détente. D'une part, elle tend à établir un parallèle comptable entre nazisme et communisme, à l'avantage subreptice du premier ; d'où la revendication initiale, reléguée au second plan par la suite, d'un « Nuremberg du communisme ». D'autre part – et c'est devenu le principal au fil des débats – elle cherche à établir une stricte continuité entre l'initial révolutionnaire d'Octobre et la terreur stalinienne ; il s'agit ainsi d'éradiquer l'idée révolutionnaire en tant que porteuse d'une inéluctable criminalité.

Vous dites que j'ai « cherché en historien » à restituer à cette histoire du communisme son épaisseur historique. Je ne suis pas parti-

culièrement historien, et je regrette que le scandale politique et intellectuel que constitue le *Livre noir* n'ait pas suscité davantage de répliques. J'ai seulement essayé, avec mes moyens, de le faire dans l'urgence, pour souligner un paradoxe.

En 1986-1988 la « querelle des historiens » en Allemagne (voir *Devant l'histoire*, éditions du Cerf, 1988) a soulevé la question de « l'historicisation du nazisme » et de cette époque de l'histoire allemande. Si les interventions d'un Nolte ou d'un Hillgruber me paraissent politiquement révoltantes à bien des égards, le refus d'entrer dans cette querelle d'un point de vue historique, sous prétexte d'une absoluité a-historique de l'horreur ou de la singularité incomparable de la Shoah me paraît une position faible et à terme intenable. Ainsi, je ne récus pas en tant que telle la comparaison entre nazisme et stalinisme. Mais elle soulève bien des questions que l'imposture de Courtois n'évoque même pas : qu'est-ce que comparer ? qu'est-ce qui est comparable ? quelle est la part de la différence dans une comparaison ?

Ceci dit, l'intelligibilité du siècle a tout à gagner à un travail approfondi sur les dimensions sociales, politiques, géopolitiques du nazisme, au lieu de s'en tenir à une diabolisation dispensée de penser. Le paradoxe tient à ce que, parallèlement, au lieu de penser historiquement le stalinisme dans sa spécificité, une entreprise comme celle du *Livre Noir* revient en fait à prendre le chemin inverse : à déshistoriciser le problème pour le mythologiser. C'est la sinistre musique de « l'idée qui tue ».

Le décor est alors planté, pour glisser subrepticement de l'alibi historique à la fonction judiciaire. Pour paraphraser Derrida, je trouve exaspérant « le ton judiciaire adopté aujourd'hui en histoire ». Voici des gens minus-

cules qui, au lieu de produire des éléments de comparaison et de compréhension, s'arrogent le rôle du juge et se croient autorisés à convoquer devant leur tribunal des époques dont ils ne comprennent ni la tragédie ni le langage. Ils ramènent à leurs critères ordinaires des situations extrêmes et extraordinaires. Ils traitent de l'extrême (de la guerre, de la guerre civile, de la terreur) comme s'il s'agissait d'un paisible débat parlementaire sous la bienveillante présidence de Fabius ; et comme s'ils exerçaient eux-mêmes le ministère du Jugement dernier.

Dans sa *Seconde inactuelle*, Nietzsche a écrit à ce propos des choses salutaires : « En tant que juges, il vous faudrait être placés plus haut que ceux que vous avez à juger, tandis que votre seule qualité, c'est d'être arrivés plus tard [...]. Ce n'est que par la plus grande force du présent que doit être interprété le passé [...]. L'égal par l'égal [...]. Autrement, vous abaissez le passé à votre niveau. » Et enfin : « Celui qui n'a pas eu dans sa vie des événements plus grands et plus sublimes que n'en ont eu ses semblables ne sera pas à même d'interpréter ce qu'il y a dans le passé de grand et de sublime. La parole du passé est toujours un oracle. Vous ne l'entendrez que si vous êtes les constructeurs de l'avenir et les interprètes du présent. »

Voilà le péril du jour : la manie du jugement et du soupçon. Chauvy juge Aubrac, Bartosek juge London, Courtois juge Lénine ! Dans le dernier cas, les enjeux sont considérables. Il ne s'agit pas – entendons-nous – de piété, de culte de l'héritage. Mon souci est celui de Walter Benjamin avertissant que, si les vainqueurs triomphent encore, « même les morts ne seront pas en sécurité ». Combien sont morts pour que la confusion ne soit jamais permise entre communisme et stalinisme ? Ce sont eux

qui sont aujourd'hui menacés. Les abandonner à cette menace compromettrait notre propre avenir.

Quant à la formule de Merleau-Ponty sur l'histoire impossible du libéralisme (du capitalisme conviendrait mieux), elle me paraît un peu équivoque (n'ayant pas en tête son contexte précis). Peut-être rejoint-elle la formule célèbre de Marx, selon laquelle il s'agit, en changeant le monde, non de terminer l'histoire, mais de passer de la préhistoire à l'histoire. Autrement dit, de déployer dans l'histoire la part de liberté inhérente à l'idée du politique (les Grecs du V^e siècle avaient l'intuition de cette parenté entre l'histoire et la politique). En ce sens, l'idée est à creuser. La part réellement historique de l'histoire jusqu'à présent résiderait dans le profond mouvement d'émancipation inlassablement recommencé. Dans ce cas, il ne faudrait pas la prendre au premier degré, comme une invitation à nous désintéresser d'une histoire critique aux prises avec les misères du présent.

Michel Surya : *Dans votre dernier livre, Le Pari mélancolique, vous parlez longuement de l'Europe. Vous en parlez de deux points de vue. On dira du premier, pour faire simple, qu'il est essentiellement économique et social, c'est-à-dire politique. Vous y rendez compte, de façon tantôt volontaire, tantôt sceptique, des raisons qu'il y a à vos yeux de ne plus opposer politiquement une Europe européenne à l'Europe d'avance mondialisée qui se prépare. De l'autre point de vue, vous en parlez en philosophe citant Husserl, Valéry, Derrida, Patočka... Là, vous semblez plus divisé encore : cherchant à exorciser les démons de l'ancienne Europe européocentriste (blanche, bourgeoise, chrétienne, que dessine, à l'envers, de façon centripète, l'espace de Schengen), mais en même*

temps sans tout à fait croire à la possibilité d'une identité historique commune. Voudriez-vous faire le point là-dessus ?

Daniel Bensaïd : En effet. J'ai un premier souci, disons, immédiatement politique. Nous sommes confrontés quotidiennement à un projet d'édification européenne et à ses conséquences pratiques. Qu'il s'agisse de service public, d'immigration, d'emploi, nous sommes amenés à conjuguer les espaces et à prendre en compte la dimension européenne. Le processus est plus vaste. Il participe de ce qu'on appelle vulgairement la mondialisation (et qui désigne plus précisément la généralisation effective des rapports marchands au niveau planétaire). Dans ce grand mouvement de changement d'échelle, dans cette grande réorganisation des espaces et des rythmes, on peut admettre avec Hannah Arendt le « risque que la politique disparaisse du monde », au profit des automatismes économiques et des consolations éthiques.

Devant cet affaïssement porteur de paniques, la crispation sur le mythe national paraît non seulement illusoire, mais inévitablement régressive. Que l'on pense aux dérapages du « produisons-français » au « travaillons-français », ou aux dérives sécuritaires des politiques d'immigration. La question est donc de savoir si l'Europe peut constituer un espace politique de citoyenneté. Dans une certaine mesure, je pense que oui. L'espace cosmopolitique universel n'est pas encore directement un espace de citoyenneté. Il existe une ébauche d'espace européen. Pour être légitime il doit être social et politique plutôt que marchand et monétaire.

En réalité, le refus de l'Europe de Maastricht, de Dublin et d'Amsterdam n'est pas, de mon point de vue, un refus de cette dynamique européenne, mais un refus de la logique con-

currentielle qui discréditera l'Europe auprès des peuples et préparera de douloureux retours de bâton. Les unifications douanières et monétaires, sans élan populaire constituant, ont eu leur part dans les convulsions de l'Allemagne moderne. Il en ira de même d'une Europe ainsi conçue, sous des formes aujourd'hui imprévisibles. Et les dégâts seront d'autant plus grands que l'Europe libérale réellement existante aura été présentée avec obstination comme la seule Europe possible et le seul grand dessein pour le siècle à venir.

Déjà, on sent monter les tournures inquiétantes des discours de la puissance. « Notre » commissaire européen Thibaud de Silguy s'émerveillait récemment qu'avec l'euro, l'Europe retrouve pour la première fois une monnaie commune depuis l'empire romain. À quand les légions ?

Il me semble donc important, parallèlement à une bataille politique sur le devenir européen, d'ouvrir le débat, peut-être plus philosophique, sur le sens historique de l'identité européenne. Pour donner à l'Europe en train de se faire, celle des capitaux et des gérants, une légitimité qui lui fait largement défaut, la tentation est forte de fabriquer une identité mythique. Cette fabrication prend appui sur une tradition culturelle évidente. Même la cosmopolitique de Kant tournait autour de ce noyau eurocentrique : « la constitution politique dans notre continent » donnerait « vraisemblablement un jour des lois à tous les autres ».

Il est d'autant plus important d'interroger cette fausse évidence de l'identité européenne et sa naturalisation. Le texte de Derrida, *L'autre cap*, ouvrirait une perspective importante en ce sens. Sans doute sa sensibilité à la question n'est-elle pas étrangère à sa propre position méditerranéenne. Pour ma part, tout autant que d'un héritage européen, je me sens

tributaire d'un héritage méditerranéen, habité par les « andalousies », ou, plus largement encore, par la latinité étendue à l'Amérique latine.

Si les métamorphoses en cours n'aboutissent pas à une construction européenne qui serait une sorte de super Etat-nation, mais à une combinaison, un emboîtement, une inter-pénétration d'espaces multiples (économiques, monétaires, juridiques, écologiques), alors convient-il de penser aussi les croisements et les métissages culturels plutôt que les identités communautaires.

L'enjeu, au demeurant, est aussi pratique et politique. Dans ce jeu d'échelles mobiles, il est possible et souhaitable de dissocier la citoyenneté de la nationalité. Leur identification, très forte dans le cas français, est néanmoins tardive (formellement la fin du XIX^e siècle). Dans des espaces de plus en plus multinationaux, dans le brassage des populations, elle devient de moins en moins fonctionnelle. Il est donc nécessaire de penser une citoyenneté politique, sécularisée, laïcisée, débarrassée de ses fantasmes d'appartenances. C'est certainement difficile. Mais l'alternative, devant l'épuisement du principe national, c'est le retour des appartenances religieuses vindicatives qui présentent alors l'avantage d'être transnationales et transétatiques. C'est leur part de modernité paradoxale !

Michel Surya : *Vous parlez dans Le Pari mélancolique de « l'amoncellement de ruines » que laisse derrière lui le siècle finissant. Ce qui est, bien sûr, de votre part, citer Benjamin. Et c'est tout votre livre, surtout la fin de celui-ci, qui a cette force amère. Chancelant entre une volonté irrésignée de révolution et un doute lourd, presque radical, quant à sa possibilité. Et c'est ce que le titre de votre livre indique avec lim-*

pidité. Vous pariez (le pari est impératif, et invitez à parier avec vous). Mais ce pari ne va pas sans mélancolie. C'est-à-dire qu'il ne va pas sans faire toute sa part à la possibilité de l'échec. C'est une lucidité nécessaire. Mais ne craignez-vous pas que la mélancolie l'emporte, même chez ceux qui vous lisent, et à la fin ne les dissuade ?

Daniel Bensaïd : Le problème, avec l'idée de révolution, c'est qu'elle tient du mythe (au sens sorélien) autant que du concept. Il faudrait démêler (ou tenter de le faire) les significations impliquées.

A grand traits, on peut dire que la révolution (depuis la Révolution française) est devenue la formule algébrique du changement social et politique dans les sociétés contemporaines. De ce point de vue, elle traduit une tension, ou pour le dire dans la terminologie pré-révolutionnaire de Kant, « une prophétie politique », « une attente réfléchie de l'avenir », qui organise les volontés et structure leur horizon d'attente. Dans la mesure où elle ouvre la trace d'un autre monde possible, l'idée est toujours aussi nécessaire contre les résignations ordinaires, les accommodements tactiques, la dissolution de la politique dans le zapping.

Ceci dit, telle qu'elle se dessine avec la Révolution française, cette notion de révolution est aussi liée à l'élaboration d'une temporalité moderne, à la « sémantique des temps historiques » étudiée par Koselleck ou Goulemot. À ce niveau, elle est associée à des sentiments d'accélération, de perfectionnement régulier, de progrès. C'est cette représentation du monde qui est devenue problématique sous le choc des catastrophes du siècle finissant. Dès lors, on peut comprendre que l'idée de révolution ne remplisse pas de la même manière sa fonction « mythique » (d'image indé-

terminée de l'avenir, à la manière dont la grève générale chez Sorel offre une image indéterminée de l'événement stratégique).

Enfin la notion de révolution ne s'est pas réduite à cette fonction. Elle s'est chargée, au fur et à mesure des expériences, d'un contenu stratégique effectif. Il fut un temps où l'on discutait pratiquement de ces contenus : insurrection armée, grève générale insurrectionnelle, guerre populaire prolongée, dualité de pouvoir... Ces débats semblent aujourd'hui bien lointains. Il y a à cela de nombreuses raisons. L'une, et non des moindres, est exprimée indirectement dans un texte récent du sous-commandant zapatiste Marcos. Si la stratégie (depuis Bonaparte en tout cas) fut l'art de concentrer ses forces en un point à un moment donné, dans la dissolution des espaces et la dissémination des pouvoirs, qu'en est-il à l'âge des réseaux de cette concentration ? Vaste discussion. Les militaires, depuis l'effondrement de l'Union soviétique, éprouvent des difficultés analogues pour définir leurs stratégies du futur. Normal : ils ont toujours une guerre de retard, dit-on, comme les révolutionnaires ont toujours une (ou deux) révolutions de retard.

Quant à la mélancolie, elle tient moins à ce que vous appelez « la possibilité de l'échec » (dans une histoire ouverte, cette possibilité est inhérente à l'incertitude de la lutte, et elle n'est jamais une raison pour ne pas lutter), qu'au sentiment tragique du divorce entre le nécessaire (requis par la situation) et le possible. Les révolutions ne sont pas réglées sur l'harmonie. Leur figure n'est pas la concordance, mais la discordance des temps. Intempestives, elles viennent toujours trop tôt et trop tard. Cette intempestivité, cette inactualité, est la condition même de leur irruption. C'est pourquoi leurs acteurs les plus lucides (Saint-Just, Blan-

qui, Guevara) ont un sentiment aussi aigu, non tant de l'échec révolutionnaire, que de la tragédie du présent révolutionnaire. C'est ce que j'appelle leur « mélancolie classique », en empruntant à Péguy cette notion distincte de la mélancolie romantique. Blanqui, d'ailleurs, était un adversaire déclaré des romantiques. Sa mélancolie, comme celle de Saint-Just, est plutôt stoïcienne.

Quant à savoir si la mélancolie ne risque pas de l'emporter sur le pari chez mon lecteur, ce serait au prix d'une désolante méprise. La mélancolie n'est pas pour moi un alibi à l'inaction, mais au contraire un levier de l'action désillusionnée (à ne pas confondre avec dépassionnée), d'un engagement qui s'efforce de ne pas se raconter d'histoire, de ne pas marcher à la croyance. Est-ce trop demander ? Trop difficile, encore ? Comme une citoyenneté a-nationale ? Nous verrons. Il faut bien essayer. Cette passion de l'incroyance me paraît, en tout cas, seule susceptible de tenir tête aux redoutables passions modernes de la croyance sans foi.

Michel Surya : *Vous réservez une place éminente, dans votre pensée, à la littérature. Pourriez-vous essayer de nous dire laquelle ?*

Daniel Bensaïd : Sachant à quel point la question vous tient à cœur, j'ai scrupule à y répondre au débotté, sans prendre le temps de la réflexion. Je ne me l'étais jamais posée moi-même.

Je me contenterai donc d'hypothèses, ou de questions en écho. Peut-être que la littérature permet d'aller où le concept ne va pas toujours ? La politique – c'est Lénine qui le dit ! – a sa part de rêve, de rêve-vers-l'avant, de prophétie politique (encore), d'épaisseur passionnelle et émotionnelle que la raison discursive n'épuise pas. En tout cas, je n'ai jamais pensé le recours aux références littéraires comme un moyen ornemental, mais comme une façon nécessaire de dire autrement, d'approcher autrement, obliquement ou par enveloppement, ce que j'ai du mal à dire directement. Si le langage scientifique a besoin de la métaphore, *a fortiori* la politique philosophique...

Et pourquoi Marx revendiquait-il fortement, et sans ironie, le caractère esthétique de l'écriture du *Capital* (que je lui reconnais personnellement très volontiers) ? Il était conscient de dire plus et autrement par cette écriture que ne le ferait un traité anatomique du capital. À ce titre, le *Capital* entretient un étrange rapport avec *La Comédie humaine*,

La Recherche du temps perdu, *Ulysse* ou *L'Homme sans qualités*.

Et pourquoi, certaines œuvres parmi les plus classiques (les tragiques grecs, Racine, Pascal, Proust à sa manière), non seulement nous touchent et nous émeuvent encore (comme s'en étonnait Marx à propos des Grecs) mais conservent une charge de subversion (y compris Racine) étrangement actuelle ? Et pourquoi Sade nous en dit toujours plus sur la Révolution, Stendhal sur la Restauration, Flaubert sur 1848, Baudelaire sur le Second Empire, que la plupart des pamphlets politiques de l'époque ? Peut-être parce ces œuvres transmettent leur mystérieuse promesse d'humanité et d'universalité, répercutée d'écho en écho.

Au fond, je retombe assez bien sur mes pieds. Dans la pluralité des temps et des espaces, l'espace-temps de la politique est décisif, mais les sentiments, la beauté, la pensée ont aussi leurs rythmes propres qui ne sauraient s'y réduire. L'intéressant, c'est de circuler entre ces espaces, de chercher les portes de communication, les passages secrets, sans abattre les cloisons.

Entretien avec Michel Surya publié dans *Libre choix*, Bruxelles, février 1998