

Introduction

Chemins de la mémoire, dangereuses intersections

À travers une réflexion sur la complicité, le présent ouvrage s'attache à montrer comment la littérature et le cinéma peuvent témoigner de la violence et de la barbarie lorsqu'ils rapprochent des réalités historiques éloignées. Le mot « complicité » renvoie ordinairement à la participation d'un individu à des actes répréhensibles, voire à la collaboration avec le mal, mais ce terme ouvre également vers la complexité du monde dans lequel nous vivons. La racine latine de complicité, *complicare*, « plier ensemble », résonne comme une invitation à faire dialoguer les positionnements subjectifs, les histoires et les mémoires qui forment la matière de ce livre. Alors que l'époque est plus que jamais à la connexion des peuples et de leurs passés, la complicité et la solidarité peuvent être les deux faces d'une même pièce. La reconnaissance de notre propre place dans un pli historique donné, mais aussi celle des plis où différentes trajectoires historiques se rencontrent, n'est pas une tâche aisée. Il nous faut prendre du recul sur notre position, parfois contradictoire, dans le paysage politique d'un moment donné, comme victimes, criminels, complices, simples observateurs, témoins ou spectateurs. Ce travail nous demande de prendre conscience des fortes résonances

du passé dans le présent, d'entendre et d'accorder les affinités imprévisibles entre des héritages disparates de violence et de deuil. Dans une recherche collective de reconnaissance et de justice, mettre au jour de telles complicités peut participer à créer des liens entre différentes communautés. L'enchevêtrement de mémoires traumatiques distinctes et asymétriques (l'esclavage, l'Holocauste, le colonialisme ou le terrorisme) peut modifier les usages traditionnels et communautaires du souvenir, et favoriser l'émergence de pratiques nouvelles. Mais il peut aussi conduire à de dangereuses intersections, où la différence est niée au profit de l'uniformité, où l'identification mène à l'appropriation, ou lorsque la récupération politique de la mémoire se heurte aux devoirs éthiques du témoignage. Reconnaître la contiguïté de, et les connexions entre, différentes réalités historiques peut agir à la fois comme un moteur et comme un motif de renoncement ; la conscience de la complicité peut éveiller la responsabilité, mais également accroître la résignation ou le déni. Les travaux qui forment le corpus de cet ouvrage sont autant d'études de cas montrant la difficulté d'approcher la notion de complicité. Ils témoignent de la puissance et des risques imprévisibles de « ce terrible besoin d'établir le contact ¹ » entre des passés traumatiques et par-delà les différences ethnoculturelles.

Mémoire et complicité s'intéresse à l'utilisation de la mémoire de l'Holocauste dans la culture française et francophone, des années d'après-guerre à l'époque contemporaine, en s'emparant d'une tradition intellectuelle singulière dont l'objet est de mettre au premier plan la complicité plutôt que le traumatisme dans la conceptualisation et la représentation de la Shoah. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la littérature et le cinéma francophones ont sans cesse cherché à ne pas isoler l'Holocauste comme *le* paradigme du trauma historique, mais plutôt à relier sa mémoire à d'autres occurrences historiques de

1. Nathalie Sarraute paraphrasant Katherine Mansfield dans *L'Ère du soupçon*, Paris, Gallimard, 1956, p. 33.

barbarie, en mettant bien souvent l'accent sur les complicités entre différents régimes de violence. Cette tradition a également mis en valeur la complicité en tant que mode de réception et d'approche de différentes réalités historiques. Les œuvres d'Alain Resnais, Jean Cayrol, Jean-Paul Sartre, et Albert Camus qui pouvaient sembler porter « *sur* » l'expérience de l'occupation, de la déportation, et de l'extermination, invoquaient simultanément la violence raciale caractéristique de la fin de l'époque coloniale. Ces usages comparatifs ou métaphoriques de la mémoire de l'Holocauste ont été très nettement oubliés ou effacés, depuis les années 1960 jusqu'aux années 1990, lorsque la Shoah a été réélaborée en tant qu'événement radicalement singulier auquel nul autre ne pouvait être comparé. Depuis les années 1990, un certain nombre d'écrivains français et francophones ont toutefois commencé à travailler sur les échos transnationaux de la mémoire de l'Holocauste pour mettre en évidence l'implication de la France dans d'autres sites de violence, de déplacements de populations et de pertes. Des auteurs contemporains de fiction tels que Jonathan Littell, Assia Djebar et Boualem Sansal brouillent par leurs écrits les frontières de la mémoire nationale en y mêlant des histoires singulières et en proposant des modèles complexes de réflexion sur l'éthique et la culture politique du souvenir. Dans une veine différente, certains philosophes comme Giorgio Agamben ont conceptualisé Auschwitz comme le paradigme d'un phénomène d'exception à l'œuvre dans différents lieux et différentes époques. Dans les chapitres qui suivent, c'est ce corpus que j'aborde, guidée par une série de questions fondamentales : quels enjeux politiques soulève-t-on lorsque l'on entremêle au sein d'une œuvre d'art des mémoires de violence en apparence radicalement différentes ? Quelles carences et quels apports la mise en relation de la mémoire d'un crime historique avec un autre comporte-t-elle ? Sous quelles conditions le croisement entre des héritages mémoriaux stimule-t-il un échange productif ? Quand le récit de certains faits historiques ou le dialogue sont-ils empêchés ou tus ? Pourquoi la littérature et le cinéma se sont-ils transformés en de si puissants vecteurs pour ce travail de mémoire ?

L'Holocauste est désormais devenu le paradigme du travail de mémoire dans l'historiographie, le discours juridico-politique, la philosophie, la théorie et la production artistique. Son statut a muté, passant de « l'exception à l'exemplum² ». Susan Suleiman relève « la présence de plus en plus universelle de l'Holocauste en tant que lieu de mémoire », « devenu un modèle pour la mémoire collective dans des régions du monde qui n'ont rien à voir avec ces événements, mais qui ont connu d'autres traumatismes collectifs »³. L'émergence de l'Holocauste en tant que paradigme du génocide, de la violation des droits de l'homme, du trauma historique et de la mémoire collective, a conduit certains chercheurs à l'envisager comme un « "conteneur" universel pour la mémoire de victimes innombrables », promesse « d'opportunités sans précédent pour la justice ethnique, raciale et religieuse, pour une reconnaissance mutuelle, et pour un règlement non militaire des conflits mondiaux »⁴. C'est le désancrage de l'Holocauste de son inscription historique, et son *mouvement* à travers le temps et l'espace, qui garantissent sa pertinence vis-à-vis d'autres crimes et d'autres expériences de souffrance. En d'autres termes, sa mutation en symbole est le gage de sa mobilité et de sa puissance significative. Andreas Huyssen émet l'observation suivante : « Dans le mouvement transnational des discours sur la mémoire, l'Holocauste a perdu sa fonction d'index à l'égard des événements historiques uniques et s'est transformé en métaphore opérationnelle pour d'autres histoires et d'autres mémoires traumatiques. La transposition de l'Holocauste en trope universel est une condition préalable à son décentrage et à sa mise en œuvre

-
2. Wulf Kansteiner, « From Exception to Exemplum. The New Approach to Nazism and the "Final Solution" », *History and Theory*, vol. 33, n° 2, 1994, p. 145-171.
 3. Susan Suleiman, *Crises of Memory and the Second World War*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 2.
 4. Daniel Levy and Natan Sznaider, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Philadelphie, Temple University Press, 2006, p. 195 ; Jeffrey C. Alexander, *Remembering the Holocaust. A Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 3.

en tant que prisme puissant à travers lequel nous étudions d'autres cas de génocides. » Pourtant, si l'Holocauste est aujourd'hui un site de mémoire transposable qui peut servir toute une gamme de combats politiques et de causes éthiques, Huyssen signale que cette dynamique doit être abordée avec prudence : « Si la comparaison avec l'Holocauste peut dynamiser certains débats sur les mémoires traumatiques d'un point de vue rhétorique, elle peut aussi agir comme une mémoire écran, voire écraser la compréhension de certaines spécificités historiques⁵. » Dans quelle mesure l'universalisation de l'Holocauste éclaire-t-elle ou empêche-t-elle le rapprochement avec d'autres histoires, d'autres mémoires et d'autres identités ? Doit-on opérer une distinction entre la transposition actuelle de l'Holocauste en exemplum ou en paradigme, et des utilisations plus mouvantes de sa mémoire à travers certains dispositifs esthétiques ? Et en premier lieu, qu'entendons-nous par mouvement de la mémoire ?

L'allusion de Huyssen au « mouvement transnational des discours sur la mémoire » reflète un profond changement dans la conceptualisation de la mémoire culturelle, passant de modèles fondés sur les territoires à des formes évolutives, en mouvement, qui captent la fluidité du souvenir dans une ère postcoloniale mondialisée et sujette aux migrations de masse. La mémoire bouge, et les chercheurs en littérature, les sociologues, les penseurs en politique et les historiens cherchent à conceptualiser ses itinéraires et ses formes prolifiques. Richard Crownshaw décrit cette transformation, des modèles centripètes de la mémoire, où l'identité d'une communauté ou d'une nation se constitue autour du souvenir partagé d'événements, vers un mouvement centrifuge répandant ces souvenirs au-delà des frontières nationales⁶. Dans

5. Andreas Huyssen, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 14.

6. Richard Crownshaw, « Introduction to the special issue on transcultural memory », *Parallax*, vol. 17, n° 4, 2011, p. 1. Le mouvement transculturel sans précédent de la mémoire semble marquer une nouvelle phase dans ce que Richard Terdiman associe à la modernité dans la France postrévolutionnaire,

l'analyse fondatrice de Maurice Halbwachs, la mémoire collective était contenue dans *les cadres sociaux de la mémoire* (famille, classe et religion entre autres)⁷. Cette conception d'une mémoire collective contenue à l'intérieur de ces cadres sociaux, ethniques ou nationaux, est également partagée par Pierre Nora et développée dans son ouvrage majeur, *Les Lieux de mémoire*. Si la toile kaléidoscopique qu'il tisse, de la tour Eiffel à la « Marseillaise », n'ambitionne pas nécessairement de véhiculer une vision exhaustive du passé de la France, sa portée mémorielle demeure bel et bien fermement contenue dans les frontières hexagonales de la nation. Les lieux et les chronologies alternatives telles que la *longue durée* du colonialisme en sont les grands absents (« Quels sont ces *lieux de mémoire* qui oublie Dien Bien Phu ? » s'exclame Perry Anderson)⁸. On peut ainsi considérer que le projet de Nora se situe dans un modèle centripète de mémoire collective, dans la mesure où il demeure profondément ancré dans le conteneur culturel de l'État-nation français et dans « le postulat d'une isomorphie entre territoire, construction sociale, mentalités et mémoires⁹ ».

comme la « désorganisation massive des modèles traditionnels de la mémoire ». Voir : Richard Terdiman, *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 5.

7. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Félix Alcan, 1925.
8. Perry Anderson, *The New Old World*, Londres, Verso, 2011, p. 163. Pour une étude critique des lieux de mémoire de Pierre Nora, voir Michael Rothberg, « Between Memory and Memory », *Nœuds de mémoire. Multidirectional Memory in Postwar French and Francophone Culture*, *Yale French Studies*, n° 118/119, 2010, p. 3-12 ; Anne Whitehead, *Memory*, Oxford, Angleterre, Routledge, 2009, p.141-147 ; et Ann Stoler, « Colonial Aphasia : Race and Disabled Histories in France », *Public Culture*, vol. 23, n° 1, 2011, p. 121-156. Et tout particulièrement p. 146-149. Pour des travaux récents sur les lieux de mémoire transnationaux, voir Indra Sengupta (dir.), *Memory, History, and Colonialism. Engaging with Pierre Nora in Colonial and Postcolonial Contexts*, Londres, German Historical Institute, 2009.
9. Astrid Erll, « Travelling Memory », *Parallax*, vol. 17, n° 4, 2011, p. 7. Erll propose de rassembler sous le terme générique « études sur la mémoire transculturelle » ce qui, « dans des contextes de recherches théoriques différents pourrait être décrit à travers des concepts tels que transnational, diasporique, hybride, syncrétiste, postcolonial, trans-local, créolisé, global

À l'inverse, l'élan centrifuge des études actuelles sur la mémoire dépeint l'État-nation comme un conteneur ouvert par la mondialisation, libérant la mémoire des particularismes ethniques, territoriaux et nationaux dans des flux transnationaux et des dynamiques cosmopolites. Daniel Levy et Natan Sznajder observent que si le concept conventionnel de « mémoire collective » est fermement ancré dans ce que nous appelons le « conteneur de l'État-nation [...], ce conteneur est lentement en train de se fissurer »¹⁰. La transition à laquelle nous avons assisté ces dix dernières années, passant d'une mémoire retenue à une mémoire libérée, de cadres nationaux à des itinéraires mondiaux, a conduit à la réélaboration de la mémoire comme « processus et mouvement, plutôt que comme un phénomène figé dans le temps et l'espace », comme un mouvement « multidimensionnel » et un « paysage mémoriel global » qui reflète les réseaux transnationaux des technologies, des migrations et de la mondialisation¹¹. Bien

ou cosmopolite », p. 9. Pour un aperçu concis et actualisé des études sur la mémoire, voir Astrid Erll, *Memory in Culture*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011. Pour de nouvelles approches de la mémoire nationale à l'épreuve de la mondialisation, voir Aleida Assmann et Sebastian Conrad (dir.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practices, and Trajectories*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.

10. Levy and Sznajder, *Holocaust and Memory in the Global Age*, *op. cit.*, p. 2. Le concept de « mémoire cosmopolite » développé par Levy et Sznajder s'intéresse aux formes transculturelles de la mémoire bâties par les représentations médiatiques de l'Holocauste à l'échelle mondiale. Le concept de mémoire culturelle décrit par Jan et Aleida Assmann est également intervenu dans la prise en compte des flux transculturels de la mémoire. D'après Jan Assmann : « Le concept de mémoire culturelle englobe ce corpus réutilisable à souhait de textes, d'images et de rituels propres à chaque société, à chaque époque, qu'on "cultive" afin d'assurer et de transmettre l'image réfléchie de cette société (« Collective Memory and Cultural Identity », *New German Critique*, n° 65, 1995, p. 132). Dès lors qu'elle désigne des matériaux réutilisables et inclut des représentations de toutes sortes, de l'écriture aux images, des pratiques aux lieux et monuments, la mémoire culturelle traverse des groupes sociaux, des sites et des temporalités, et permet ainsi un mouvement centripète au-delà du conteneur national ou ethnoculturel.
11. Astrid Erll, *Memory in Culture*, *op. cit.*, p. 173 ; Ead., « Travelling Memory », *op. cit.*, p. 14. Kendall R. Phillips et G. Mitchell Reyes reprennent le travail

entendu, le concept d'une « culture conteneur » nationale et homogène conserve sa fonction heuristique. Les mémoires ont toujours été en mouvement et ont voyagé au-delà des États-nations, suivant les itinéraires du commerce, des guerres, de l'esclavage, du colonialisme et des migrations. Le concept de « mémoires croisées », ou d'intersectionnalité de la mémoire, développé par Françoise Vergès et d'autres, cartographie les itinéraires transnationaux de mémoires et de mouvements collectifs oubliés ou minorisés¹². À partir du XIX^e siècle, toutefois, les mutations technologiques des médias ont accéléré l'internationalisation de ces itinéraires, inaugurant ce qu'Andrew Hoskins appelle un « virage conjonctif » à l'ère des technologies numériques et des réseaux d'information¹³. Ces derniers véhiculent des contenus

d'Arjun Appadurai sur le paysage culturel mondial pour proposer un paysage-mémoire mondial qui consisterait dans « un paysage complexe dans lequel les souvenirs et les pratiques mémorielles bougent, entrent en contact, sont remises en question et questionnent d'autres formes de mémoire, des conceptualisations plus anciennes du passé – en majeure partie pensées en termes de perspectives nationales et locales – perturbées par les dynamiques de la mondialisation, entraînant l'émergence de nouvelles mémoires et de nouvelles pratiques mémorielles » (*Global Memoryscapes. Contesting Remembrance in a Transnational Age*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2011, p. 13-14).

12. Voir, par exemple, Françoise Vergès, qui identifie et cartographie les itinéraires de la mémoire tandis qu'elle circule à travers les colonies dans « Mémoires fragmentées, histoires croisées. Esclavage colonial et processus de décolonisation » *NAQD*, vol. 1, n° 30, 2013, p. 117-136. Pour une analyse de l'esclavage comme ce que Vergès appelle un « contact des mémoires » en France métropolitaine, à la Réunion et au Togo, voir « Wandering Souls and Returning Ghosts : Writing the History of the Dispossessed », dans *Nœuds de mémoire*, p. 136-154. Pour un aperçu global de « l'histoire croisée » et de ses conséquences sur la méthodologie, voir Michael Werner et Bénédicte Zimmerman, « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S n° 1, 2003, p. 7-36.
13. Andrew Hoskins, « 7/7 and Connective Memory : Interactional Trajectories of Remembering in Post-scarcity Culture », *Memory Studies*, vol. 4, n° 3, 2011, p. 269-280. Voir Richard Terdiman pour une réflexion sur la façon dont la logique d'association sur laquelle repose Internet se répercute sur les opérations de la mémoire elle-même, comme processus de conservation et de transformation simultanées. Terdiman suggère que les sauts dans l'espace et

mémoriels qui traversent les cultures et les identités, engendrant des constructions mentales, imagées et sociales qui s'abstraient de l'expérience vécue et voyagent à travers les générations et les communautés de mémoire¹⁴.

Le concept de postmémoire développé par Marianne Hirsch est désormais indispensable pour conceptualiser le mouvement de la mémoire à travers les générations, les subjectivités et les sites de trauma. Initialement formulé pour décrire les formes tardives, mouvantes et différées de la mémoire traumatique héritée par les enfants des survivants de l'Holocauste, l'analyse proposée par Hirsch sur la postmémoire dépasse largement la structure familiale et englobe les formes culturelles du « témoignage rétrospectif par adoption¹⁵ ». Hirsch accroît encore la portée de la postmémoire

le temps rendus possibles par les technologies de l'information postmodernes ont toujours fait partie du « territoire mystérieux de la mémoire » (« Given Memory : On Mnemonic Coercion, Reproduction and Invention » dans Susannah Radstone et Katherine Hodgkin (dir.), *Regimes of Memory*, Londres, Routledge, 2003, p. 187).

14. Le concept de « mémoire prothétique » développé par Alison Landsberg postule que la technologie nous permet de nous greffer à des événements que nous n'avons pas vécus et de nous approprier des mémoires à la façon d'un membre artificiel : « Les mémoires prothétiques circulent dans l'espace public et, si elles n'ont pas de base organique, pénètrent néanmoins le corps de l'individu qui s'y confronte à travers la médiation d'un large éventail de technologies culturelles. Les mémoires prothétiques deviennent ainsi partie intégrante du répertoire d'expériences archivées par l'individu, façonnant sa subjectivité ainsi que sa relation aux temps présents et futurs » (*Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 25-26). Pour Landsberg, le transfert permis par des formes conjonctives comme le cinéma ou les musées peut stimuler l'union interculturelle et la transformation sociale. En revanche, je remets en question dans cet ouvrage ces processus d'identification transférentiels et l'amalgame des différences qu'ils entraînent. Cet ouvrage s'oppose également à l'hypothèse selon laquelle l'éthique serait contingente de notre capacité à « nous mettre à la place de l'autre » (voir la section « Contre l'identification » au chapitre 6).
15. Marianne Hirsch, « Surviving Images : Holocaust Photographs and the Work of Postmemory », *Yale Journal of Criticism*, vol. 14, n° 1, 2001, p. 10. Voir le concept de « témoin par adoption » développé par Geoffrey Hartman dans

pour éclairer la façon dont son mouvement peut reconstituer l'être à travers des trajectoires générationnelles, culturelles, subjectives et géopolitiques. Elle propose le terme « d'histoires connectées » pour décrire de tels croisements mémoriels et de telles agrégations des structures de transmission. Le concept d'histoires connectées met en lien les passés les uns avec les autres, dans un contact conceptuel destiné à réparer plutôt qu'à comparer. Hirsch s'applique à « penser différents phénomènes historiques les uns par rapport aux autres pour déterminer quels savoirs ils pourraient partager ou faire émerger dans la confrontation au passé » à travers la pratique d'une « lecture féministe et *conjonctive* qui oscille entre des préoccupations globales et intimes, en s'attachant justement aux détails les plus personnels, aux tissus conjonctifs et aux membranes, qui animent chaque individu, tout en mettant en lumière des motivations et des tropes partagés »¹⁶. L'allusion aux plis, aux tissus et aux membranes dans la méthodologie de Hirsch nous ramène à la représentation de la complicité comme action de plier ou d'imbriquer des faits historiques et des identités en les mettant en contact sans les fondre totalement l'un dans l'autre. Son interprétation de la superposition des traces de mémoire dans des montages photographiques sur l'Holocauste désigne le palimpseste comme figure centrale pour l'analyse des strates complexes de la mémoire transculturelle.

La figure du palimpseste est également au cœur de la vaste étude menée par Max Silverman sur les relations entre le colonialisme et la mémoire de l'Holocauste dans la production artistique française d'après-guerre. Dans *Mémoire Palimpseste* (2013), Silverman réactive des concepts tels que l'écriture freudienne et la trace mnésique, les travaux de David Rousset et de Jean Cayrol sur le fait concentrationnaire (le camp de concentration comme espace récurrent de terreur et de domination), l'écriture derridienne et la pensée de Walter Benjamin, pour plaider en faveur d'une poétique

The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 9.

16. Marianne Hirsch, *Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture after the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 24, 206.

de la mémoire où « la relation entre présent et passé [...] prend la forme d'une superposition et d'une interaction entre différentes traces temporelles pour constituer une structure composite, un palimpseste, de sorte qu'une couche de traces se voit dans une autre, et est transformée par l'autre ». Ces traces conservent en mémoire la superposition temporelle de « plusieurs moments différents, créant ainsi une chaîne de signification qui rassemble des espaces et des temporalités disparates »¹⁷. Silverman met en lumière la façon dont ces palimpsestes, en concentrant et en déplaçant des lieux, des histoires et des identités, produisent une mémoire cosmopolitique, autrement dit une mémoire cosmopolite de l'Holocauste et du colonialisme qui alimentent la cosmopolitique. L'attention particulière que prête Silverman à l'aspect politique de la poétique de la mémoire est tout à fait dans l'esprit de cet ouvrage, et notre corpus d'œuvres françaises et francophones en est complémentaire. Je m'attache toutefois à mettre en évidence les complications éthiques qui surgissent dès lors qu'on convoque les figurations politiques et les compressions poétiques de la mémoire culturelle. Ma réflexion consiste à révéler le travail de mémoire qu'active la théorie esthétique lorsqu'elle travaille à rassembler des histoires disparates, mais également à désigner ce que cette propension comporte d'incertain et de dangereux.

Les migrations de la mémoire culturelle, d'un site traumatique à un autre, ont été particulièrement bien mises au jour par Michael Rothberg, dont l'ouvrage *Mémoire multidirectionnelle* examine les relations entre la mémoire de l'Holocauste et la décolonisation, révélant la trajectoire « multidirectionnelle » de la mémoire collective depuis la Seconde Guerre mondiale. Rothberg explore une « mémoire collective différenciée, permettant de faire coexister

17. Max Silverman, *Palimpsestic Memory. The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*, Oxford, Berghahn Books, 2013, p. 3. Voir également l'emploi suggestif que fait Brett Ashley Kaplan du palimpseste pour mesurer l'empreinte du nazisme sur le paysage postapartheid en Afrique du Sud dans l'œuvre de J. M. Coetzee : Brett Ashley Kaplan, *Landscapes of Holocaust Postmemory*, New York, Routledge, 2011, p. 141-197.

similitudes et différences et de mettre le travail de mémoire au service de la politique, sans relativiser ni nier les spécificités historiques »¹⁸. Pour Rothberg, le dialogue entre la mémoire de l'Holocauste et d'autres traumas historiques était déjà engagé avant et pendant l'édification de l'Holocauste comme événement historique unique, et ce dialogue se poursuit aujourd'hui. Cette attention particulière prêtée aux liens entre la construction d'identités culturelles différentes et le positionnement des protagonistes ouvre une voie nouvelle décisive au fondement ethnoculturel de la mémoire collective, sans céder à la tentation de fondre la mémoire dans l'identité¹⁹. En effet, la mémoire multidirectionnelle postule que « les frontières de la mémoire et de l'identité sont floues ; ce qui de prime abord me semblait être ma propre histoire, s'avère souvent être un emprunt ou la réécriture d'un passé qui, dans sa forme originelle, peut sembler étrangère ou très lointaine²⁰ ». La mémoire multidirectionnelle tend à concevoir la mémoire collective comme un processus ouvert et productif, par opposition à une vision plus étriquée, et offre une autre voie à la logique écrasante de la mémoire compétitive, où la mémoire est envisagée comme une économie fermée dans laquelle la reconnaissance d'un patrimoine historique va nécessairement éclipser ou déplacer celle d'un autre. Rothberg est donc une référence majeure dès lors qu'il s'agit d'analyser la « circulation

18. Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Californie, Stanford University Press, 2009, p. 211.

19. Dans le même esprit, Silverman suggère : « La mémoire-palimpseste contribue aux politiques de mémoire en instillant l'ambitieuse idée que la mémoire ne fonctionne pas selon la trajectoire linéaire d'une communauté ethnoculturelle particulière, qui mènerait inexorablement à un rapport distinctif (et souvent compétitif) entre différents groupes ; elle fonctionne, au contraire, selon un processus complexe d'interconnexion, d'interaction, de substitution et de déplacement des empreintes de la mémoire dans lequel le particulier et l'universel, la mémoire et l'histoire sont inextricablement maintenus dans une relation d'intranquillité » (Max Silverman, *Palimpsestic Memory*, *op. cit.*, p. 28).

20. Michael Rothberg, *Multidirectional Memory*, *op. cit.*, p. 5.

multidirectionnelle de la mémoire » quand celle-ci se déplace entre les lieux, les temporalités et les communautés²¹.

Cet ouvrage s'inspire et dialogue avec le développement intense des études sur la mémoire transculturelle. Je m'attacherai à mettre en relief les liens entre différents héritages mémoriels, en m'intéressant particulièrement à la façon dont les figures esthétiques comme l'allégorie, le palimpseste et l'ironie agissent comme des « vecteurs de la mémoire²² ». Cependant, si cet ouvrage ambitionne de parcourir les « circulations multidirectionnelles de la mémoire », il a également pour vocation d'attirer l'attention sur les collisions et les amalgames qui peuvent surgir lorsque les chemins de la mémoire se croisent. Si, de fait, les mémoires circulent en permanence au sein de notre paysage culturel commun, je considère que leurs points de rencontre constitue tout autant une intersection dangereuse qu'un champ multidirectionnel productif. L'une des principales préoccupations en la matière consiste dans la tension entre l'éthique du témoignage qui nécessite de le considérer dans ses particularismes – en l'occurrence, la particularité du génocide nazi et de ses victimes – et une politique mémorielle

-
21. *Ibid.*, p. 302. Les récentes théories sur le mouvement multidirectionnel de la mémoire ont dynamisé les échanges entre les études sur l'Holocauste et la réflexion postcoloniale. Voir, par exemple, Stef Craps, *Postcolonial Witnessing. Trauma Out of Bounds* (Londres, Palgrave Macmillan, 2013), qui présente une critique fouillée du penchant eurocentrique des théories du trauma et de leur incapacité à s'astreindre à une éthique interculturelle. Craps développe le concept d'une « affiliation trans-traumatique » postcoloniale afin d'envisager les points de contact entre l'Holocauste et divers traumas tels que l'esclavage, le colonialisme, l'apartheid et la partition. D'un point de vue plus psychanalytique, Gabriele Schwab propose un modèle de « transfert interculturel » entre expériences traumatiques, repérant des formes de « psychose transgénérationnelle » au sein des représentations de l'Holocauste, en relation avec le colonialisme et l'esclavage (Gabriele Schwab, *Haunting Legacies. Violent Histories and Transgenerational Trauma*, New York, Columbia University Press, 2010).
22. J'emprunte ce terme à Nancy Wood, dont le concept de « vecteurs de la mémoire » dans l'Europe d'après-guerre souligne le mouvement des formes de la mémoire à travers l'historiographie, les témoignages, les procès et la création artistique.

plus pragmatique dans laquelle la référence à ce génocide est étendue à d'autres temporalités, objets et corps. C'est une tension fondamentale qui irrigue chaque chapitre de cet ouvrage, et comme le lecteur le constatera, mon objectif n'est pas de résoudre cette tension, mais de mettre en évidence ses effets au sein même du processus de lecture.

Cet ouvrage s'éloigne également d'une tradition critique qui conçoit principalement la mémoire culturelle en termes de traumatismes. Si je ne minimise, ni ne remets en question, la réalité du trauma en tant qu'expérience et les revendications qui en découlent, je m'inscris en faux contre la tendance actuelle visant à brouiller la distinction entre survivre à un traumatisme et hériter de sa mémoire. Des événements traumatiques comme l'Holocauste, l'esclavage, le colonialisme et les attentats du 11 septembre 2001 ont façonné des imaginaires collectifs et des communautés, mais ils constituent également des représentations différées, détachées de l'expérience vécue – détachement qui est tout à la fois la condition de la mémoire culturelle, de la mémoire prothétique et de la mémoire traumatique. L'importance écrasante accordée aux victimes dans la transmission d'un tel héritage mémoriel peut conduire à s'approprier une histoire qui n'est pas la nôtre, voire aller jusqu'à servir de justification dans la perpétration de violences. La prédominance du trauma et de l'identification dans la transmission de la mémoire de l'Holocauste nous positionne principalement comme des victimes de l'Histoire, plutôt que comme des acteurs potentiels ayant pris part de mille et une façons à la fabrication de cette Histoire.

Historiquement, notre tendance collective à l'identification au traumatisme des victimes est intimement liée à la construction de l'Holocauste comme événement radicalement singulier. Comme le suggère Annette Wieviorka, la large retransmission du procès d'Adolf Eichmann à la télévision ainsi qu'à la radio a inauguré une « ère du témoin » conférant au survivant une autorité sans précédent, celle « d'une voix humaine qui a traversé l'histoire, et de façon oblique, la vérité non des faits, mais celle plus subtile mais

aussi indispensable d'une époque et d'une expérience »²³. Pour Wieviorka et d'autres, l'autorité croissante du témoignage et de l'expérience subjective a transformé le trauma et l'affect en portes d'entrée privilégiées vers l'Histoire. « Témoigner du témoignage », c'est la formule suggestive choisie par Thomas Trezise pour décrire notre position en tant que récipiendaires des témoignages de survivants. D'après l'analyse de Trezise, la sacralisation de l'Holocauste, devenu une part ineffable de l'Histoire et dont la transmission exige certaines formes d'identification traumatique, a pour effet d'inhiber la parole des survivants et d'empêcher des modes de réception plus diligents²⁴. Gary Weissman analyse la tendance contemporaine à s'appropriier l'expérience des survivants comme une tentative de « ressentir l'horreur » un « fantasme du témoin » qui confond survivre et assister. Apportant un correctif à ces modes de réception identificatoires, il met en avant la catégorie du « non-témoin », rappel salutaire que « nous qui n'étions pas là ne sommes pas témoins de l'Holocauste, et entendre, lire, ou voir un témoignage est sans commune mesure avec l'expérience d'en avoir été la victime »²⁵. Avertissant des dangers que comporte notre inclinaison actuelle à vivre par procuration l'expérience en

-
23. Annette Wieviorka fait part de son malaise face au « pacte compassionnel » que constitue le témoignage, privilégiant l'affect à la rationalité : « Le témoignage s'adresse au cœur, et non à la raison. Il suscite la compassion, la pitié, l'indignation, la révolte même parfois » (*L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998, p. 179). Anne Rothe considère le procès Eichmann comme le moment de « la naissance de la culture populaire du trauma » (*Popular Trauma Culture. Selling the Pain of Others in the Mass Media*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2011, p. 2). Sur le rôle de la radio dans la transformation du procès Eichmann en un trauma collectif, voir le texte d'Amit Pinchevski et Tamar Liebes, « Severed Voices : Radio and the Mediation of Trauma in the Eichmann Trial », *Public Culture*, vol. 22, n° 2, 2010, p. 265-291.
24. Thomas Trezise, *Witnessing Witnessing. On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*, New York, Fordham University Press, 2013, p. 3.
25. Gary Weissman, *Fantasies of Witnessing. Postwar Efforts to Experience the Holocaust*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2004, p. 20. Weissman développe une critique de la tendance à aborder l'Holocauste à travers le prisme de « l'horreur » chez Elie Wiesel, Lawrence Langer, Steven Spielberg, et Claude Lanzmann.

« témoignant du témoignage », Richard Crownshaw préconise que nous « conservions un rapport plus nuancé et graduel au traumatisme et à l'affect historique, en particulier au confluent d'histoires qui ne sont pas nécessairement les nôtres, conscients de notre possible implication dans les relations transférentielles, mais aussi des limites de notre participation affective et expérientielle à la mémoire après l'Holocauste »²⁶.

À l'instar de ces critiques, je me méfie de la tendance théorique visant à réduire les événements à leurs représentations. Si l'affect et l'identification sont incontournables dès lors qu'il s'agit d'aborder le mouvement de la mémoire vers l'altérité, je souligne pour ma part la violence de cette approche et les réponses complexes qu'exige une œuvre d'art²⁷. Adaptant la formule « études critiques de la mémoire » proposée par Richard Crownshaw, je positionne mon travail dans le domaine des « études critiques de la mémoire multidirectionnelle » et je me concentre sur les identifications complices suscitées par des représentations rassemblant différentes formes historiques de violence²⁸.

Mémoire et complicité met en lumière la place difficile qu'occupent la notion de complicité et le statut de coupable dans la constitution d'un champ commémoratif. L'hypostase de la victime en tant que témoin unique ne peut nous donner qu'une vision partielle de la violence dans l'Histoire, et risque de limiter l'approfondissement

26. Richard Crownshaw, *The Afterlife of Holocaust Memory in Contemporary Literature and Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010, p. 246.

27. Comme l'observe Eva Hoffman, la sacralisation séculaire de l'Holocauste fait de cet événement l'objet d'un « positionnement facile » vis-à-vis de traumatismes qui ne sont pas les nôtres. Hoffman met en garde contre la tendance de « la mémoire collective à se transformer en une sorte d'hyper-mémoire, elle-même pouvant occasionner une forme d'amnésie secondaire – amnésie dans laquelle la Shoah risque, non pas tant de se fondre dans l'oubli, mais plutôt de devenir un référent toujours plus vide, symbole de l'horreur dans l'Histoire, allégorie de la Réalité » (Eva Hoffman, *After Such Knowledge. Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, New York, Public Affairs, 2004, p. 157, 177).

28. Richard Crownshaw, « Perpetrator Fictions and Transcultural Memory », *Parallax*, vol. 17, n° 4, 2011, p. 75.

d'une réflexion sur la complexité des conjonctures historiques et sur notre propre positionnement au sein de leur tissu éthico-politique²⁹. Au lieu de cela, je choisis de rendre compte des nombreux cas où « nous » (lecteurs, spectateurs, témoins) nous trouvons dans un positionnement complexe et souvent contradictoire, au sein d'un contexte de pouvoir et de violence, tout à la fois victimes, bourreaux, complices ou spectateurs. Cette focalisation sur la notion de complicité répond à l'invitation de Susannah Radstone qui suggère de s'engager sur le « chemin qu'on n'emprunte pas », le « côté sombre du témoin du témoignage ». Elle explore les zones grises de la mémoire pour sonder la valeur éthique de l'art postmémorial, notamment dans « sa capacité à déplacer le spectateur *via* une identification fictionnelle avec le coupable autant qu'avec la victime »³⁰. La littérature exige la pratique de ce qu'on pourrait nommer, en adaptant la formule de Rothberg, une *éthique* multidirectionnelle dont les ramifications émergent au fil d'une intense réflexion sur la notion de complicité. Cette réflexion soulève de nouvelles interrogations : comment la complicité, plus que des discours fondés sur l'affect et teintés de trauma, de honte et de mélancolie, peut-elle ouvrir un champ critique sur la violence de l'Histoire ? Quelles transformations la mémoire collective, qu'elle soit « transculturelle », « multidirectionnelle » ou « cosmopolite », subit-elle lorsque la mémoire en question est celle d'un criminel ou celle du complice d'un régime ou d'un événement historique violent ? Quelle politique et quelle éthique pour la complicité, la collusion, la collaboration et la repentance lorsque la mémoire de l'Holocauste est détournée et *vice versa* ?

29. Dans *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, Princeton University Press, 1995), Wendy Brown affirme que notre « attachement blessé » à des expériences de trauma et d'asservissement est intimement lié aux politiques identitaires, la reconnaissance de la souffrance étant de leur fait considérée comme la réponse ultime, substituant ainsi au « je veux », le « je », autrement dit une forme thérapeutique de reconnaissance contre un changement politique plus radical.

30. Susannah Radstone, « Social Bonds and Psychical Order : Testimonies », *Cultural Values*, vol. 5, n° 1, 2001, p. 65, 61, 65.

Comment la complicité pourrait-elle faire office de moteur pour cette approche ?

La complicité est une notion vaste et inconstante, ce qui peut expliquer qu'elle ait été peu théorisée. Il peut être utile d'analyser la gamme des sens qu'elle recouvre dans cet ouvrage. Si la complicité désigne principalement l'action d'être complice ou associé dans la commission d'actes répréhensibles, son usage secondaire, et désormais désuet, se rapporte au « fait d'être complexe ou concerné » (*Oxford English Dictionary*). De plus, si complicité signifie avant tout collusion ou collaboration, en français complicité recouvre également le sens de compréhension ou intimité. Comme je l'ai indiqué plus tôt, la racine latine de complicité, *complicare*, « plier ensemble », rend parfaitement compte de l'imbrication des histoires et des mémoires étudiées dans cet ouvrage. Reconnaître la complicité peut avoir des effets contradictoires : cela peut éclairer les points de rencontre entre soi et les autres, passé et présent, ici et ailleurs. Mais cela peut aussi avoir pour effet de muer la différence en similarité, ou d'amalgamer l'exceptionnel et le quotidien. Chacun des travaux évoqués dans cet ouvrage est, de fait, une tentative pour comprendre la nature complexe de la notion de complicité.

En tant que nation autrefois occupée et pour autant coupable de déportation, d'internement et de torture au service de l'occupation coloniale, la France d'après-guerre est un terrain majeur pour l'analyse de la notion de complicité dans le travail de mémoire. L'importance notable de la complicité comme mode d'approche historique est sans nul doute liée à l'expérience française de l'occupation nazie et à la collaboration du gouvernement de Vichy qui donna lieu à la déportation de 75 000 Juifs (dont seulement 2 500 sont revenus). L'essai de Sartre « Paris sous l'Occupation » (1945), traduit, par exemple, l'omniprésence de la figure du complice durant cette période. La présence quotidienne, tentaculaire et sans visage du nazisme, a, comme une peste, contaminé chaque recoin, de sorte que les actes de résistance les plus valeureux pouvaient se muer en collaboration, fondant l'ensemble des citoyens dans une « solidarité honteuse et

indéfinissable [...] faite [...] d'une accoutumance biologique » avec l'ennemi³¹. Dans l'ouvrage de l'historien Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy* (1987), cette complicité est interprétée à la lumière de son impact pathologique sur la mémoire collective, de la répression après-guerre des collaborateurs, à l'obsession actuelle du « passé qui refuse de passer ». La mémoire de la guerre en France demeure une mémoire marquée par – et de – la complicité. Au-delà du contexte français et francophone, la complicité, la culpabilité, la honte et autres sentiments embarrassants de compromission furent analysés comme le « conflit » moral de la postmodernité. L'ère de l'information nous a virtuellement positionnés en première ligne face à l'actualité internationale. La spectaculaire dramatisation de la violence et du trauma imposée par les médias de masse nous oblige à devenir témoins, mais aussi spectateurs, observateurs, complices et même consommateurs³². Selon le philosophe contemporain

31. Jean-Paul Sartre, *Situations III, février 1947-avril 1949*, Paris, Gallimard, 1976, p. 19-20. Des décennies plus tard, Serge Daney comparait le regard complice de la France sur les camps, en s'appuyant sur l'exemple de *Nuit et Brouillard* de Resnais, avec le regard innocent des réalisateurs américains en 1945 : « Ce que je comprends aujourd'hui, c'est que la beauté du film de Stevens est moins le fait de la justesse de la distance trouvée que de l'innocence du regard porté. La justesse est le fardeau de celui qui vient "après" ; l'innocence, la grâce terrible accordée au premier venu. Au premier qui exécute simplement les gestes du cinéma [...]. En 1945, il suffisait peut-être d'être américain et d'assister, comme George Stevens ou le caporal Samuel Fuller à Falkenau, à l'ouverture des vraies portes de la nuit, caméra à la main. Il fallait être américain – c'est-à-dire croire à l'innocence foncière du spectacle – pour faire défiler la population allemande devant les tombes ouvertes, pour lui montrer ce à côté de quoi elle avait vécu, si bien et si mal » (Serge Daney, « Le travelling de Kapo », *Trafic*, n° 4, automne 1992).

32. Roger Silverstone considère la complicité comme une potentielle source de responsabilité dans notre relation quotidienne aux médias. La complicité est « une sorte de substrat dans la relation que nous avons à l'autre et à nos médias, et avec l'autre à travers nos médias », mais en tant que public, notre interaction croissante avec les médias sociaux et culturels nous rend coresponsables des règles qui gouvernent leurs modes de représentation et de complicité, si nous échouons à défier leur autorité et à surveiller leur rapport structurel à la vérité et à la réalité » (Roger Silverstone, « Complicity and

Peter Sloterdijk, la complicité nous place dans une conjoncture existentielle inextricable, où nous sommes tous pris au piège des lieux du crime :

Est moderne celui qui est touché par la conscience du fait que lui ou elle, au-delà de l'inévitable qualité de témoin, est intégré par une sorte de complicité à ce monstrueux d'un nouveau type. Si l'on demande à un moderne : « Où étais-tu à l'heure du crime ? », la réponse est : « J'étais sur le lieu du crime. » Et cela signifie : dans le périmètre de ce monstrueux global qui inclut ses complices par l'action et ses complices par le savoir. La modernité, c'est le renoncement à la possibilité d'avoir un alibi³³.

Dans cette perspective, nous sommes complices et pris au piège d'une violence universelle systémique, en vertu de notre savoir comme de nos actes, simplement parce que l'on est présent. Cette implication structurelle dans la perpétration d'atrocités de toutes sortes est le côté obscur du « virage conjonctif » à l'ère des médias de masse et de la technologie numérique. C'est aussi la couleur morale du monde après Auschwitz, perçu comme le crime entre les crimes, un monde contaminé à jamais par la complicité entre les coupables et ceux qui étaient là ou regardaient ailleurs, complices d'avoir agi ou d'avoir su, les complices et leurs assesseurs, et les générations élevées dans leur ombre.

Cette vision existentialiste de la complicité prend racine dans une approche considérant notre destin comme indissociable de celui d'individus et d'histoires éloignés de nous, mais je souhaite adresser une mise en garde contre une telle universalisation. La zone grise théorisée par Primo Levi s'est révélée cruciale dans

Collusion in the Mediation of Everyday Life », *New Literary History*, vol. 33, n° 4, 2002, p. 776).

33. « À l'approche du bimillénaire, nous commençons à voir les temps modernes, dans leur ensemble, comme une époque dans laquelle des choses monstrueuses ont été provoquées par des acteurs humains, entrepreneurs, techniciens, artistes et consommateurs. [...] les temps modernes sont l'ère du monstrueux créé par l'homme » (Peter Sloterdijk, *L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Paris, Calman-Lévy, 2003, p. 9).

le processus d'universalisation de la complicité, au lendemain d'Auschwitz. Le survivant nous rappelle que dans les camps, la distinction entre les bourreaux et les victimes ne pouvait être résumée en un : « “nous” à l'intérieur, et l'ennemi au-dehors, séparés par une frontière nette, géographique³⁴ ». Levi décrypte la chaîne complexe des complicités qui enferment victimes, bourreaux, complices et simples observateurs, dans les conditions de privation extrême des camps de concentration. La question de la zone grise est au centre de récents travaux sur l'holocauste, et plus généralement sur l'éthique du témoignage dans l'ère postmoderne. La complicité traumatique qu'elle véhicule – entre victimes, bourreaux et témoins, mais aussi entre banalité et horreur – fait d'elle l'emblème de l'exigence que la mémoire de l'Holocauste place sur les générations futures : notre devoir de mémoire et notre responsabilité collective vis-à-vis du passé et du présent, mais aussi notre vigilance constante à l'égard des nouvelles formes d'holocaustes en sommeil dans des pratiques courantes. Pourtant, si le contour moral flou de la zone grise en fait un prisme pertinent pour considérer notre compromission continue dans la violence historique passée et présente, cette ambiguïté a également donné lieu à des interprétations politiquement discutables de l'Holocauste (comme celle de Giorgio Agamben). L'inclinaison de la philosophie contemporaine, de la théorie et des politiques culturelles à mettre au premier plan ce que j'appelle la « complicité traumatique » comme une lunette au travers de laquelle nous recevons la mémoire de la Shoah nous positionne principalement (et paradoxalement) en tant que victimes et récipiendaires de l'Histoire. Si la complicité, en enchevêtrant histoires et positionnements des protagonistes, conduit à une convergence des positions et des chemins mémoriels, ces convergences demeurent des intersections dangereuses où les contextes historiques peuvent devenir flous, confus, universalisés. En nous mettant sur le devant de chaque scène de crime, la zone

34. Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, Paris, Gallimard, « Arcades », 2015, p. 37.

grise hyperbolique véhiculée par la culture du trauma et de la honte peut susciter une forme de démission face à la violence de l'Histoire. Paradoxalement, les récits qui envisagent les sujets traumatisés comme des victimes de l'Histoire (« nous sommes tous des victimes ») et ceux qui conçoivent les sujets comme universellement complices de la violence historique (« nous sommes tous complices ») courent tous deux le risque de passer sous silence tout de la volonté politique et de la responsabilité du sujet.

À cet égard, si cet ouvrage remet en cause l'universalisation du trauma, il questionne également l'universalisation de la zone grise comme espace d'une complicité structurelle de notre temps. J'aborde la complicité non pas en tant que notion clé de l'époque, mais comme un outil d'analyse. Dans quelle mesure la mémoire de la complicité peut-elle constituer un puissant moteur pour aborder la violence de l'Histoire, et proposer une autre issue aux discours qui nous ramènent sans cesse sur « les lieux du crime » ? Comment la complicité, plutôt que la honte ou le traumatisme, peut-elle nous permettre d'honorer le devoir de mémoire tout en continuant à dénoncer les injustices actuelles ? La notion de complicité est peut-être à la racine même de la responsabilité, puisque c'est justement le *refus* d'être complice qui constitue traditionnellement la marque de l'engagement. Dans un texte fondateur de l'engagement intellectuel, Émile Zola s'est élevé durant l'affaire Dreyfus en tant que citoyen, refusant d'être complice de l'État : « Mon devoir est de parler, je ne veux pas être complice³⁵. » Plusieurs décennies plus tard, alors que l'armée française torturait en Algérie, Simone de Beauvoir exprimait elle aussi son engagement, en refusant d'être complice : « Je ne veux plus être complice de cette guerre³⁶. » Reconnaître notre complicité dans la violence structurelle, les effets que nos actes ou notre refus d'agir ont sur la vie de ceux

35. Émile Zola, « J'accuse ! Lettre au président de la République », *L'Aurore*, 13 janvier 1898.

36. Cité par Ranjana Khanna, *Algeria Cuts. Women and Representation, 1830 to the Present*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 81.

qui nous entourent, peut agir comme le catalyseur d'une action éthique et politique.

« La contestation trouve son origine dans la complicité », déclare Mark Sanders dans son étude sur le sujet ; une « reconnaissance volontaire de la complicité dans la perpétration d'injustices » est la condition préalable à une éthique de la responsabilité et de l'engagement³⁷. Sanders analyse la complicité dans le contexte de l'apartheid et convoque le travail pédagogique de la Commission de la vérité et de la réconciliation sur la « responsabilité dans la complicité³⁸ ». Pour la CVR, la reconnaissance de la banalité du mal, théorisée par Hannah Arendt, et de notre propension universelle à la violence (ou le « petit criminel en nous ») a fondé la vie collective postapartheid. Tzvetan Todorov plaide lui aussi pour une forte prise en compte de la mémoire des crimes et des complicités pour contester la domination écrasante de l'identification avec les victimes et les héros³⁹. Réorienter l'identification collective vers les complices et les criminels ne doit pas pour autant nous amener à penser que « seules les circonstances nous empêchent de tuer ». Au contraire, cela favoriserait une compréhension plus subtile de la façon dont le pouvoir nous plie dans ses rouages, de l'influence des institutions dans la construction de notre volonté, des échos du passé dans le présent.

Dans son sens élémentaire, la complicité nous éveille à ce que Sanders appelle « l'interdépendance inhérente à l'humanité », autrement dit à des modèles de responsabilité relatifs aux effets de

37. Mark Sanders, *Complicities. The Intellectual and Apartheid*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 9, 8.

38. *Ibid.*, p. 15.

39. « Lorsque nous qualifions des actions horribles [...] de “démoniaques”, nous dressons une barrière entre eux et nous, nous cherchons inconsciemment à nous en protéger, en poussant leurs agents vers les marges de l'humanité » (Tzvetan Todorov, *Mémoires du mal. Tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 89). À l'instar de Sanders, Todorov parle de la Commission vérité et réconciliation comme d'un modèle négligé pour une justice réparatrice plutôt que punitive.

nos actions dans le monde⁴⁰. L'expert juridique Christopher Kutz analyse la complicité en soulignant la nature différée de notre impact sur les autres, à l'ère des nouvelles technologiques et de la mondialisation. Kutz définit le domaine de la complicité comme « l'ensemble des pratiques culturelles et juridiques, encadrant un agent dans sa relation à la violence, telles que déterminées par d'autres agents⁴¹ ». À travers le « principe de complicité », il questionne le positionnement moral d'un individu responsable, au sein de toute collectivité, d'un préjudice, et postule que ce tort lui est imputable, que son action ait produit des effets ou non. Cela élargit considérablement le domaine de notre responsabilité, car non seulement « je suis responsable de ce que font les autres quand je participe activement aux dommages qu'ils causent ou au mal qu'ils font », mais je suis aussi « responsable du mal que nous faisons ensemble, indépendamment de l'impact réel de mes actes ». L'une des illustrations les plus emblématiques de cette expansion de la responsabilité est la question du changement climatique. Si les automobilistes ne sont pas nécessairement déterminés à causer ces effets, ou même s'ils n'ont pas l'intention de les causer, et que ce changement n'est pas directement provoqué par leurs émissions à titre individuel, ils participent néanmoins à un mouvement sociétal plus large qui provoque des dommages environnementaux. Ainsi, la théorie de Kutz postule que « les individus doivent se considérer comme responsables de ce qu'ils font ensemble, s'envisager comme les membres d'un groupe »⁴².

40. Mark Sanders, *Complicities, op. cit.*, p. 11.

41. Christopher Kutz, *Complicity. Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 2.

42. *Ibid.*, p. 122, 186. L'étude théorique de Kutz analyse différentes formes de complicité émergeant soit au sein de programmes collectifs structurés tels que le bombardement de Dresde, où la participation volontaire collective (à bombarder) déterminait la complicité de chaque pilote indépendamment du fait que leurs bombes atteignent ou non leur cible, ou dans le cadre de dommages collectifs non structurés tels que le changement climatique mondial. Dans le même ordre d'idées, mais dans une autre discipline, Bruce Robbins fait allusion aux liens entre « ici » et « ailleurs » dans ce que Kutz

Cependant, quel sens y a-t-il à invoquer de telles formes de complicité dans le domaine de la mémoire, où le mal appartient au passé et ne peut être réparé ? Comment la complicité agit-elle sur la mémoire culturelle, comme mode de confrontation ou de témoignage, comme représentation esthétique des blessures et des souffrances du passé ? Et comment la complicité pourrait-elle permettre la transition d'un passé fantasmé à un présent épanoui, et vers ce que Kutz appelle une « relation apaisée à la douleur⁴³ » ? La complicité mémorielle fait-elle nécessairement de nous des témoins sur « les lieux du crime », et si oui, quel genre de témoins ? Dans un argumentaire contre la rhétorique de l'indicible au sein des études sur l'Holocauste, Naomi Mandel propose de se saisir de la complicité comme d'une opportunité en vue d'une « *association individuelle* avec les horreurs de l'Histoire ». Admettre le principe de complicité permet à chacun de reconnaître que « nous tous, auteurs, comme critiques littéraires, sommes les producteurs et les produits de nos cultures respectives et, ainsi, systématiquement complices des aspects les moins reluisants de notre Histoire »⁴⁴.

appelle nos « relations médiatisées aux préjugés » à travers le concept « d'appartenance éloignée » et s'intéresse à « la problématique de la balance entre les obligations qui nous incombent du fait de notre lieu de vie et celles qui nous viennent de loin, par le truchement d'une forme d'appartenance à distance » (Bruce Robbins, *Perpetual War. Cosmopolitanism from the Viewpoint of Violence* Durham, Duke University Press, 2012, p. 28).

43. *Ibid.*, p. 2.

44. Naomi Mandel, *Against the Unspeakable. Complicity, the Holocaust, and Slavery in America*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2006, p. 218, 24. En s'appuyant sur la définition de la complicité proposée par Chris Kutz, Mandel suggère : « Concevoir la complicité comme un domaine théorique permet de l'abstraire de tout jugement, de l'investir, et de déterminer son fonctionnement. Pour ce faire, nous devons déplacer notre perspective critique sur le mal qu'engendre la violence [...] vers le terrain sur lequel nous nous trouvons » (p. 215). La philosophe Gillian Rose développe un argumentaire similaire dans sa critique de la « piété de l'Holocauste », autrement dit des représentations moralisatrices qui, soit sentimentalisent l'Holocauste (comme *La Liste de Schindler*), soit l'isolent dans le domaine de l'incomparable et de l'ineffable. Rose appelle à une conception de l'Holocauste qui, comme celle proposée par Mandel (et la mienne) serait construite sur des continuités et des

Pour Mandel, la complicité nous entraîne dans des formes culturelles qui rendent compte des horreurs de l'Histoire *via* des processus d'association plutôt que d'identification, autrement dit des modes qui ne requièrent pas de nous une ferme identification avec les victimes et ne nous condamnent pas non plus à une impuissance par nature coupable. Sa conception de la culture, une force que nous façonnons autant qu'elle nous façonne, témoigne d'une vitalité de la représentation esthétique lorsqu'elle se fait la porte-parole d'une réflexion sur la morale et la responsabilité historique.

Cet ouvrage examine comment le discours esthétique porté par la littérature et le cinéma peut générer de telles formes de « responsabilité dans la complicité ». Un modèle final, issu cette fois-ci du domaine de l'ethnographie, pourrait permettre de mieux expliciter la façon dont l'expérience esthétique de la complicité génère un mouvement d'autocritique mémoriel à l'égard de différents héritages de violence. Pour George Marcus, la complicité offre une perspective alternative sur le rapport de l'anthropologue avec son informateur dans un contexte postcolonial et de plus en plus transculturel. Tandis que la traditionnelle « méthode idéale » du rapport ou de la collaboration entre anthropologue et informateur reposait sur une relation asymétrique dans laquelle l'anthropologue cherchait à accéder aux savoirs locaux en échange de pseudo-réciprocités masquant difficilement une posture coloniale ou néocoloniale, Marcus soutient que la complicité reflète la nouvelle *mise-en-scène* du travail anthropologique de terrain dans un contexte de recherche décentralisé, mondial et multisitué. L'émergence de la notion de complicité fait suite à une prise de conscience quant à l'impact productif de la confrontation des terrains de la recherche anthropologique. Caractérisée par un sentiment

complicités, afin que, « au lieu d'émerger les yeux mouillés de larmes – qui nous laissent, au demeurant, indemnes émotionnellement et politiquement – nous apparaissions avec les yeux secs des deuils véritables, reconnaissant la prégnance inéluctable des normes de la culture politique et sensible représentée, qui nous laisse avec l'incertitude des jours à venir (Gillian Rose, *Mourning Becomes the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 54).

de duplicité, de conciliation, de curiosité et de préoccupations partagées par les anthropologues et leurs sujets/informateurs, la complicité implique « d'être *là* où des transformations majeures sont en train de se produire tout en ayant le sentiment qu'elles sont liées à d'autres éléments en train de se produire *ailleurs*, sans pour autant avoir la certitude ou la prétention d'affirmer qu'il sait ce que sont ces connexions [...]. Le cas particulier doit seul rendre compte de ces connexions – la structure cachée – et découvrir dans le récit de sa propre vie l'influence et les effets ressentis localement des petits et des grands événements qui se produisent ailleurs⁴⁵ ». Marcus insiste sur le fait que la rencontre ethnographique – son terrain, même – est en mouvement, née de l'échange entre les deux parties, conscientes de leur dépendance aux bouleversements extérieurs et de la difficulté à saisir ces derniers. Cette analyse conforte le second sens de la complicité, « fait d'être complexe ou concerné », car elle montre que chaque individu est pris dans un rapport dense qui oscille entre l'intérieur et l'extérieur, un « ici » et plusieurs « ailleurs »⁴⁶. Dans le domaine de l'ethnographie, la complicité est donc moins une position

45. George E. Marcus, « The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork », *Representations*, n° 59, été 1997, p. 96. Marcus développe : « L'idée d'une complicité mutuelle dans les projets de l'un comme de l'autre, supposant de fait une forme contingente de confiance et un mélange complexe de sentiments partagés autour d'objectifs communs, convergents et divergents, fournit un cadre plus approprié pour concevoir les relations de terrain qui par nature se déplacent au gré d'espaces de recherche multisitués et fréquemment remis en question » (« From Rapport under Erasure to Theaters of Complicit Reflexivity », *Qualitative Inquiry*, vol. 7, n° 4, 2001, p. 519). Voir également, George E. Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

46. « La complicité réside ici dans la reconnaissance de la fascination exercée par l'anthropologue sur son informateur à travers le "monde" extérieur que l'anthropologue incarne notamment de par les voyages qu'il entreprend et la trajectoire multi-sites de sa recherche [...]. L'imagination que partagent l'anthropologue et l'informateur, créant un espace au-delà des frontières immédiates du local, correspond également à la façon dont est projetée la mise en scène transitionnelle singulière du site vers d'autres sites » (George E. Marcus, « The uses of Complicity », *op. cit.*, p. 100-101).

éthique qu'un modèle cognitif qui implique un « positionnement réflexif de l'intérieur à l'extérieur des limites » du terrain, tant pour le chercheur que pour l'informateur⁴⁷. Pourtant, même en tant que structure cognitive, la complicité demeure ancrée dans une réflexion narrative, situationnelle et éthique sur les conditions de la rencontre ethnographique et sa relation à d'autres sites et trajectoires.

Cette analyse du principe de complicité est déterminante pour la construction d'une éthique de la mémoire multidirectionnelle dans la création artistique. En mettant de côté l'évidente différence entre une rencontre en personne sur un terrain de recherche et une approche par le truchement de la littérature et du cinéma, on pourrait concevoir les œuvres d'art comme un espace de réflexion et d'investigation multisite (et multitemporelle). La confrontation esthétique ne permet pas seulement de s'ouvrir à différentes formes d'altérité, de transformer la différence en familiarité. Le concept de complicité invite à se détourner de ces modes d'identification intimes, et suggère une approche souple et dynamique des multiples sens que recèle l'œuvre. Les figures de style, par définition, sont en permanence au-delà ou en dehors d'elles-mêmes ; comme la mémoire, elles sont perpétuellement en mouvement. La métaphore, figure de la ressemblance où une chose est assimilée à une autre, est une forme de voyage, du grec *metaphorein*, se déplacer ou transporter, transférer, traverser. De même, l'allégorie, trope entre les tropes – du grec *allos*, autre – perturbe le sens pour l'emmener vers un ailleurs. S'engager dans un travail de figuration, dans toute son insaisissabilité, c'est avoir conscience des déplacements du sens au travers de lieux et de temporalités multiples. Une approche complice positionne le lecteur-spectateur non pas comme un destinataire passif, mais comme un cocréateur alerte, conscient que les figures de style, tout comme la mémoire, sont en mouvement, et nous emmènent

47. Yasmin Gunaratnam, *Researching « Race » and Ethnicity. Methods, Knowledge, and Power*, Londres, Sage, 2003, p. 193, 184.

vers de multiples « ailleurs ». Cette approche exige que le lecteur-spectateur envisage les insaisissables connexions existant entre les sites, les mémoires et les lieux tout en gardant à l'esprit qu'il n'existe « aucune théorie officielle sur ce que recouvrent ces connexions », comme l'indique Marcus. Les allégories, par exemple, sont des constellations de significations potentielles et sont interprétées différemment par les lecteurs au fil du temps. Si les figures de style, parce qu'elles recouvrent des sens qui les dépassent, nous entraînent au carrefour de la mémoire, elles sont toutefois limitées par les cadres de référence auxquels nous sommes habitués ou que nous projetons sur le futur. La diffraction du terrain ethnographique dans son rapport aux autres sites n'est pas sans rappeler l'effet de dépaysement produit par l'allégorie, entraînant le lecteur vers d'autres sites et temporalités, et les poussant à s'intéresser à « l'influence des effets ressentis localement et aux conséquences d'événements majeurs ou mineurs qui se produisent ailleurs ». L'art peut être le lieu d'une confrontation éthique avec d'autres mémoires (ou mémoire des autres), à condition de rester attentif à la complicité de notre perception, à notre « positionnement réflexif de l'intérieur à l'extérieur des limites » d'un artefact, de son contexte de production, et de l'accumulation des significations qu'il recouvre au fil du temps. La complicité caractérise une méthode d'analyse en harmonie avec les interactions imprévisibles des images et du contexte, ainsi qu'avec le mouvement de la mémoire elle-même. Si les figures de style permettent de relier des mémoires apparemment disparates, le modèle ethnographique contribue à mettre en avant la *lecture* comme espace de son éthique multidirectionnelle.

Toutefois, quand bien même nous souhaiterions conférer une valeur ferme à ces figures et à ces outils, la reconnaissance de la complicité ne revêt pas nécessairement un caractère éthique. Une telle reconnaissance peut paralyser dans une forme de contemplation béate, ou d'abandon dans le relativisme, la passivité ou le nihilisme. De même, le virage comparatif et transculturel des études récentes sur la mémoire n'est pas une garantie de pluralisme. Dans *French Writers and the Politics of Complicity* (2006),

Richard Golsan met en garde contre les approches comparatives de la violence qui tendent à aplanir les différences cruciales existant entre des constructions historiques distinctes. Son étude de la complicité des écrivains français avec des politiques et des régimes autoritaires, racistes et antidémocratiques durant la collaboration et les années 1990 révèle « le pouvoir coercitif de la mémoire », pouvoir qu'il attribue à une réfraction du présent par le passé. Pour les intellectuels collaborationnistes, comme pour les intellectuels contemporains, « la complicité politique résulte d'un mélange d'engouement et d'idéalisme [...] doublé d'un fantasme consistant à mettre le présent en conformité avec une vision bien spécifique et généralement faussée du passé ». Il s'arrête particulièrement sur « l'influence autoritaire de la mémoire de Vichy et du nazisme comme outil herméneutique et boussole morale pour la pensée dans les années 1990 en France »⁴⁸. Dans *Vichy's Afterlife* (2000), Golsan met également en garde contre la tendance à n'aborder l'histoire de la France de Vichy qu'à travers le prisme de la guerre d'Algérie (surtout après le procès de Maurice Papon en 1998-1999). De tels mouvements transhistoriques contribuent à forger un « dangereux parallèle entre la mise en application de la solution finale en France et les excès de *la guerre sans nom* », favorisant « une distorsion et une confusion de deux moments historiques distincts – l'un et l'autre s'annulant dans la confrontation »⁴⁹. À travers cette analyse, il met en garde sur la dangerosité de croiser ces chemins mémoriels, sur leur propension à assimiler passé et présent sans nuance, et à faire de nous les complices d'une violence ravivée.

48. Richard J. Golsan, *French Writers and the Politics of Complicity. Crises of Democracy in the 1940s and the 1990s*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, p. 163, 167, 164. Golsan montre comment la mémoire de la Seconde Guerre mondiale a agi comme un « aimant d'interprétation » lors de la guerre des Balkans, amenant les intellectuels à prendre des positions discutables, comme Alain Finkielkraut qui a comparé les Serbes aux nazis et, par la suite, embrassé la cause nationaliste croate, avec son racisme et sa xénophobie, ou le soutien apporté par Régis Debray à la Serbie de Milošević.

49. Richard J. Golsan, *Vichy's Afterlife. History and Counterhistory in Postwar France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000, p. 177, 161.

J'ai conscience du danger que comporte l'utilisation du passé comme modèle pour le présent, en particulier dans le cadre de discours qui postulent que l'Histoire se répète dans des formes identiques. Pourtant, je considère également que de telles références au passé sont inhérentes aux migrations de la mémoire à travers le temps et l'espace. La mémoire, par définition, se mêle au présent et fait résonner d'anciens échos dans l'horizon contemporain. Richard Terdiman l'exprime ainsi : « L'ensemble des pratiques et des moyens par lesquels le passé investit le présent constitue la mémoire : la mémoire est le présent passé⁵⁰. » Si la mémoire de violences passées peut alimenter des politiques régressives et antidémocratiques, elle peut aussi dynamiser les discours de reconnaissance, de solidarité, de libération et de justice. Par exemple, les chapitres 2 à 4 suggèrent que les parallèles entre la Seconde Guerre mondiale et l'Algérie existaient des décennies avant le procès Papon et ont alimenté la pensée anticoloniale, alors même que ces parallèles étaient revendiqués par les partisans de l'Algérie française⁵¹. Même si je partage la prudence de Golsan à l'idée d'utiliser Vichy ou la solution finale comme modèles pour analyser d'autres héritages ou d'autres régimes, les œuvres étudiées dans cet ouvrage sont bien plus dialectiques et introspectives lorsqu'elles invoquent ces héritages, notamment parce qu'il s'agit d'œuvres littéraires et cinématographiques qui relient différentes histoires à travers le va-et-vient de la figure esthétique plutôt qu'à travers la rigidité des modèles ou des paradigmes.

La complicité, telle que je l'ai définie, n'est pas une posture inflexible, mais une ouverture vers une réflexion éthique et politique traversant des cadres de référence foisonnants. Les voies qu'elle emprunte peuvent conduire à une prise de conscience de la proximité entre soi et l'autre, passé et présent, ici et ailleurs. Mais ces migrations de la mémoire sont intrinsèquement dangereuses

50. Richard Terdiman, *Present Past*, *op. cit.*, p. 8.

51. L'héritage de la Résistance fut à la fois revendiqué par le gouverneur Soustelle pour justifier la présence de la France en Algérie et par des figures de l'opposition telles que le Comité contre la poursuite de la guerre en Afrique.

dans la mesure où elles peuvent aussi muer la différence en similarité, ou amalgamer l'exceptionnel et le quotidien. De même, la mémoire transculturelle n'est pas intrinsèquement progressive ou inclusive (même si beaucoup des exemples que je traite dans cet ouvrage peuvent être catégorisés comme tels). Tout comme elle peut agir en vecteur de solidarité et d'entraide au fil des liens historiques et ethnoculturels qu'elle tisse, elle peut aussi creuser les divisions et masquer la mémoire d'un passé dans la mise en évidence d'un autre⁵². Si le conteneur de l'État-nation est bel et bien fissuré, la mémoire se déplace néanmoins à l'intérieur d'un espace contraint par la politique, et d'un champ de représentation principalement identitaire dont les voies sont obstruées par des intérêts idéologiques concurrents. Aucun de ces modèles, tropes et mouvements ne présentent une valeur politique ou éthique bien définie, mais ils sont mobilisés à des moments particuliers, lorsque certaines connexions apparaissent et d'autres sont éclipsées. Pour revenir à la figure de la mémoire en mouvement, ces itinéraires peuvent conduire à des convergences fructueuses, mais également à des amalgames ou à des collisions. Ils peuvent aussi tout bonnement laisser certaines pistes sur le bord de la route.

Ainsi, bien que je sois en désaccord avec ceux dont la volonté serait d'universaliser la victimisation traumatique et la complicité, je ne mets pas pour autant sur un pied d'égalité toutes les approches du discours esthétique par le biais de la complicité. En lieu et place de cela, j'observe comment la mémoire de

52. Comme l'observe Michael Rothberg : « Si, comme je le défends, la mémoire publique est *structurellement multidirectionnelle* – autrement dit constamment caractérisée par des emprunts, des échanges et des adaptations transculturels – cela ne signifie pas pour autant que les principes de la mémoire multidirectionnelle fournissent des garanties [...]. En réponse aux enjeux majeurs véhiculés par des discours sur la mémoire de plus en plus nombreux, il est désormais impératif de développer une éthique comparative capable de distinguer les modèles de mémoire productifs sur le plan politique de ceux menant à des formes de compétition, d'appropriation ou de banalisation » (« From Gaza to Warsaw : Mapping Multidirectional Memory », *Criticism*, vol. 53, n° 4, 2011, p. 524-525).

l'Holocauste a dynamisé la solidarité et les luttes dans certains contextes, alors qu'elle s'est dans d'autres figée dans une version paradigmatique. Comme Huyssen nous le rappelle, « les aspects globaux et locaux de la mémoire de l'Holocauste sont entrés dans de nouvelles constellations qui demandent à être analysées cas par cas⁵³ ». L'espace esthétique est un véritable laboratoire pour analyser le dynamisme et la complexité de ces constellations et des dispositifs mémoriels qu'elles révèlent. Le travail de réflexion de Johanna Drucker sur l'esthétique complice dans les arts visuels contemporains rend compte de l'énergie volatile du corpus de cet ouvrage : « La complicité n'est ni miraculeuse ni cynique ; les mutations permanentes des sens qu'elle recouvre ne permettent en rien d'augurer des conséquences qui pourraient découler de l'expérience esthétique que procurent les œuvres d'art, mais elles donnent une idée du nombre des pistes stimulantes, complexes et entremêlées auxquelles ses mécanismes subtils donnent naissance⁵⁴. » Les œuvres auxquelles je fais appel nous entraînent vers une approche complice de la violence historique et de ses représentations, mais le sens profond des rapprochements qu'elles mettent en scène entre les lieux, les époques et le positionnement des protagonistes n'est jamais prescriptif, et il nous appartient de le faire émerger.

L'ouvrage s'intéresse d'abord à des approches contemporaines de l'Holocauste. Il avance ensuite chronologiquement depuis le cinéma et la littérature française d'après-guerre, jusqu'au travail d'artistes francophones contemporains. Le premier chapitre, « Une partie de foot à Auschwitz : culpabilité et jeux de passe dans les études sur l'Holocauste », présente le raisonnement intellectuel de l'ouvrage et définit ses termes centraux (allégorie, complicité, honte, repentir, responsabilité). Il revient sur les travaux de Giorgio Agamben et d'autres théoriciens qui ont transformé l'Holocauste

53. Andreas Huyssen, *Present Pasts*, *op. cit.*, p. 14.

54. Johanna Drucker, *Sweet Dreams. Contemporary Art and Complicity*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 69.

en un paradigme transhistorique applicable à la scène politique. Je m'appuie sur la convergence du traumatisme et de la complicité dans la pensée d'Agamben, ainsi qu'on peut le percevoir dans son analyse influente de la zone grise théorisée par Primo Levi, pour affirmer que de tels points de vue paradigmatiques conduisent à une vision démoralisante de l'Histoire comme répétition, qui empêche une approche plus rigoureuse des faits. Dans ce chapitre, je propose de distinguer la « complicité traumatique » et une forme plus dynamique de « complicité ironique » ; j'opère également une distinction entre la rigidité des paradigmes en théorie et en philosophie, et le pouvoir de franchissement des frontières que recèle l'allégorie ainsi que d'autres figures littéraires, au sein d'un argumentaire plus large sur la puissance du langage figuratif comme force de dynamisation des engagements éthiques et politiques.

Le deuxième chapitre, « Les migrations concentrationnaires chez Albert Camus et au-delà », s'intéresse à cet allégoriste majeur de la France d'après-guerre. Contrairement à l'usage fait par Agamben de la zone grise comme paradigme universel du traumatisme et de la complicité, les allégories de Camus, en particulier celle de l'univers concentrationnaire comme peste, sont devenus le champ privilégié des circulations de la mobilisation politique d'après-guerre entre les deux rives de la Méditerranée. Ce chapitre analyse la peste comme figure de l'imbrication des récits d'occupation et de terreur dans l'œuvre de Camus, de *La Peste* au *Premier Homme*. Au fil de ce chapitre, mon travail consiste à m'éloigner des approches dominantes de cet auteur majeur, traditionnellement condamné parce que considéré comme un apologiste du colonialisme, ou sacralisé en tant que témoin du fascisme et de l'Holocauste. Je soutiens pour ma part que nous n'avons pas à trancher entre le colonialisme et l'Holocauste comme « fondement » des allégories de Camus. Le fait que la peste (du fascisme/nazisme) soit transposée en tant que figure de la paupérisation découlant de l'occupation coloniale en Algérie (*Le Métier à tisser* de Mohammed Dib) témoigne de la puissance multidirectionnelle des allégories de Camus et oblige le lecteur à tenir compte de différentes réalités

historiques lorsqu'il se confronte à son œuvre. Mon analyse interroge également la pensée de Camus au regard de l'actuel débat français sur la relation entre la mémoire de l'Holocauste et la mémoire coloniale, tout en contestant les récentes velléités de la mobiliser comme argument dans la guerre contre le terrorisme.

Le troisième chapitre, « Auschwitz comme allégorie : de *Nuit et Brouillard* à Guantánamo », prolonge mon analyse de l'allégorie comme vecteur de croisements dans la culture cinématographique et visuelle. Dans son documentaire de 1955 sur la déportation, Resnais met en scène le récent traumatisme du génocide nazi et mobilise ses images emblématiques à des fins à la fois testimoniales à l'égard d'Auschwitz et d'admonition à l'égard de l'Algérie coloniale. Tandis que le chapitre sur Camus se concentre sur les circulations contemporaines de la peste de l'univers concentrationnaire, j'étudie ici l'héritage visuel des images de Resnais (y compris celles révélées par Camus) dans leur déploiement anti-impérial *au travers* des frontières de l'Histoire. Ce chapitre parcourt les utilisations esthétiques de l'iconographie d'Auschwitz dans *Nuit et Brouillard* à travers le film de 1988 de Sembène Ousmane, *Le Camp de Thiaroye* (qui se déroule dans un camp de transit à Dakar pour les conscrits coloniaux) ainsi que dans de récentes images du camp de détention de Guantánamo qui illustrent la persistance actuelle de ce que Camus appelait *le fait concentrationnaire*, ou univers concentrationnaire. En traquant les traces visuelles résiduelles de *Nuit et Brouillard* et de son témoignage des camps nazis dans le contexte algérien, sénégalais, et dans celui de l'Amérique actuelle, je m'attache à démontrer la force politique (et transnationale) de l'imagerie documentaire, tout en soulignant les dilemmes éthiques de sa migration à travers des réalités historiques asymétriques.

Dans le quatrième chapitre, « La marche en crabe de l'Histoire : torture, allégorie et mémoire chez Sartre », je m'intéresse aux réactions dans la France d'après-guerre à la torture des insurgés algériens comme champ d'intersection entre la mémoire de la Seconde Guerre mondiale et l'éclosion de la guerre d'Algérie. J'engage un dialogue entre les écrits de Sartre sur la torture et

les récits sur la déshumanisation de Robert Antelme, Henri Alleg, Aimé Césaire, Frantz Fanon, du peintre Roberto Matta et d'autres, afin d'identifier les tropes culturels qui lient le nazisme au colonialisme français après la guerre. Dans une pièce de théâtre relativement négligée, *Les Séquestrés d'Altona* (1958), Sartre utilise l'image d'un tribunal de Crabes pour incarner l'humanité pétrifiée et relier différents terrains de violences raciales. En m'appuyant sur l'image de la marche en crabe de Günter Grass (*En crabe*, 2002), je développe l'idée d'une « marche en crabe de l'Histoire », forme d'alternative à une lecture strictement univoque, chronologique ou hiérarchique de l'allégorie et de l'Histoire. En tant que canevas (plutôt que paradigme) à travers lequel l'Histoire peut être abordée, la marche en crabe de l'Histoire nous invite à concevoir le nazisme et l'impérialisme français, mais aussi l'occupation, le fait génocidaire et le colonialisme, côte à côte, afin qu'ils s'éclairent mutuellement.

Les cinquième et sixième chapitres traitent des œuvres de fiction francophones contemporaines abordant la mémoire de l'Holocauste en relation à des formes récentes de violence dans l'Histoire. Quelle place la complicité et la perpétration de crimes occupent-elle au sein de la mémoire culturelle, particulièrement dans notre « ère du témoin » (Annette Wieviorka) ? Le cinquième chapitre, « Mémoire nazie dans *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell », aborde cette question à travers la lecture du roman monstre du franco-américain Jonathan Littell *Les Bienveillantes* (2006), un récit historique réexaminant la mémoire testimoniale de l'Holocauste, à travers la parole d'un coupable fictionnel. Ce roman s'inscrit à mon sens dans un contexte d'anxiété devant l'idée que nous sommes entrés dans « l'ère des coupables », ainsi que devant les récents débats en France sur le déplacement de l'Histoire par la fiction. Mon analyse replace également l'approche que propose Littell de l'Holocauste au sein du domaine émergent des études comparatives sur le fait génocidaire, dans un argumentaire plus large en faveur de cette approche de la complicité, périlleux sur le plan éthique, mais valorisable sur le plan historique et culturel.

Le sixième chapitre, « Mémoires de l'Holocauste et du colonialisme à l'ère de la Terreur : Assia Djebar et Boualem

Sansal », aborde les chemins entremêlés de l'Holocauste et de la mémoire coloniale, ainsi que de multiples formes d'occupation, dans un contexte postcolonial de terrorisme mondialisé. Ce chapitre se concentre sur *Les Nuits de Strasbourg* (1997) d'Assia Djebar et *Le Village de l'Allemand* (2008) de Boualem Sansal, les resituant dans le débat français sur l'identité nationale et le devoir de mémoire, mais aussi dans une réflexion transnationale sur le terrorisme. Les deux œuvres traitent la ville comme un palimpseste, dont la stratification raconte les histoires entremêlées de la France. Djebar évoque ces histoires à travers des corps entrelacés aux souvenirs de Strasbourg, ville qui devient la figure d'une Europe transnationale. Cette créolisation idéalisée, ce *métissage*, cette mémoire et cette identité demeurent pourtant hantés par les vestiges d'une violence coloniale non digérée. Le roman de Sansal – à propos d'un officier nazi qui participe à la lutte pour la libération de l'Algérie et qui est assassiné par le Groupe islamique armé – mêle l'Holocauste, la guerre civile algérienne et les réseaux internationaux du terrorisme, conduisant à certaines analogies polémiques entre les camps de concentration et la banlieue française, ou entre le nazisme et l'islam fondamentaliste. Je défends pour ma part que la toile que tisse Sansal et la tension que suscite son analyse révèlent la quantité limitée des choix qui s'offrent à nous pour concevoir une politique de mémoire de l'Holocauste, dans un contexte idéologique qui polarise l'Islam et l'Occident.

En replaçant le roman de Sansal au sein des débats actuels sur la repentance coloniale, l'islamophobie et l'antisémitisme, j'examine les obstacles politiques au mouvement de la mémoire à travers l'Histoire. Si l'héritage de l'Holocauste est de plus en plus souvent rattaché à d'autres mémoires, il est de notre responsabilité de lecteurs d'analyser comment ces migrations alimentent les politiques actuelles, tout en restant attentifs aux mémoires qui pourraient être écartées. Les représentations esthétiques peuvent servir de laboratoire pour expérimenter les pratiques du souvenir, mais la responsabilité d'entretenir cette mémoire virtuelle incombe à leurs récepteurs. La lecture est un engagement éthique, une pratique en harmonie avec la mobilité des images et leurs

significations fluctuantes. Plutôt que d'offrir une nouvelle théorie de la mémoire, cet ouvrage suggère alors que la *lecture* est le lieu où une éthique de la mémoire en mouvement peut se déployer. Les chapitres qui suivent cherchent à retracer les dynamiques et les dangers de ces mouvements.