

Écrire les camps I

Une écriture impossible et nécessaire

L'homme est un animal doué de parole. Jamais cette définition d'Aristote, qui, à force d'être répétée, passe pour une parfaite banalité, n'aura retrouvé plus de force qu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, quand les survivants des camps purent enfin parler, librement, à des êtres libres, et retrouver leur humanité niée par les bourreaux. Les témoignages écrits dont nous avons à connaître sont des prolongements de cette parole retrouvée, de ce cri enfin articulé que purent alors pousser les victimes et les témoins. Tous, y compris les textes qui furent écrits des années après, y compris ceux qui prirent des allures d'étude sociologique et d'analyse anthropologique, comme ceux de David Rousset ou d'Hermann Langbein, tous sont des manifestations de cette parole retrouvée, recouvrée. Tous ces écrits sont la parole première d'un homme à un autre homme ; tous ils invoquent une humanité partagée dans la parole échangée. Tous, ils font appel à la confiance que l'homme fait à l'homme quand il se profère pour autrui, quand il raconte son histoire.

La confiance, oui. J'insiste sur cette dimension fondamentale de la relation de parole qui unit l'homme à l'homme, tellement fondamentale, tellement élémentaire, elle aussi, qu'on a tendance à l'oublier : il faudrait compléter la définition d'Aristote : l'homme est un animal doué de parole, mais d'une parole que les autres hommes écoutent parce qu'en principe et sauf exceptions, ils sont prêts à la croire vraie. Parce qu'ils ne la considèrent a priori ni comme un simple flatus vocis, ni comme

un tissu de mensonges, mais au contraire, et très exactement, comme un tissu de vérité, comme ce qui nous permet, à nous autres humains, de tisser ensemble la réalité d'un monde commun. Il est vrai que l'humaine capacité de parler implique la possibilité du mensonge, ou de ce qu'Armand Robin nommait précisément la « fausse parole ». Mais il est non moins vrai que la parole est d'abord ce qui se donne à croire, ce qui en nous veut être cru ; elle est d'abord un appel à la confiance de celui qui nous écoute.

Tout comme mon premier mouvement, lorsqu'un être tombé à terre me tend la main, c'est de lui venir en aide, mon premier mouvement, lorsqu'autrui me parle, c'est de le croire. Après la libération des camps de la mort, les survivants et les témoins voulurent parler, à la fois pour se retrouver humains dans une parole librement proférée, et parce qu'ils pouvaient espérer qu'on les écoute, et qu'on entende, dans leur parole, la vérité, au nom de la confiance que l'homme fait à l'homme, même lorsque celui-ci lui raconte une expérience à tous égards inouïe, au point d'en paraître impossible.

*

Pourtant, cette évidence sur laquelle nous vivons tous, et que voulaient retrouver les survivants (à savoir que l'homme est un être de parole, dans les deux sens du terme, et que par conséquent il est digne d'être entendu, d'être cru), aucun d'entre eux ne la retrouva sans une peine extrême. Certains ne la retrouvèrent jamais. Eux qui croyaient reconquérir à l'instant même de leur libération cet usage essentiel, élémentaire, de la parole, et rejoindre ainsi l'humanité de tous, éprouvèrent dès le premier instant que ce mouvement naturel, universel, originel, serait pour eux le plus difficile qui soit, et peut-être impossible. Non, parler n'allait pas de soi, raconter ne suscitait pas spontanément la confiance, et le monde des vivants ne pouvait

pas ou ne voulait pas entendre parler de celui des morts. Jean Cayrol, écrivain déporté à Mauthausen, et qui, entre autres, écrivit le texte du film *Nuit et brouillard* d'Alain Resnais (1956), a eu ces mots précis, tranchants et apparemment définitifs :

« L'expérience concentrationnaire est une expérience intransmissible » .

Robert Antelme ne dit pas autre chose au début de son livre :

« Nous ramenions avec nous notre mémoire, notre expérience toute vivante et nous éprouvions un désir frénétique de la dire telle quelle. Et dès les premiers jours cependant, il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrions entre le langage dont nous disposions et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps » .

Je citerai encore Primo Levi, qui dans *Si c'est un homme* raconte son terrible et constant cauchemar de détenu : il veut parler de son expérience à ses proches enfin retrouvés, mais, ajoute-t-il,

« c'est peine perdue, je m'aperçois que mes auditeurs ne me suivent pas. Ils sont même complètement indifférents ».

Dans son ouvrage *Les naufragés et les rescapés*, sous-titré « quarante ans après Auschwitz », et qui reprend, avec cette distance temporelle, mais avec une puissance d'humanité qui ne le cède en rien à sa force d'analyse, la méditation entreprise dans *Si c'est un homme*, Levi nous décrit à nouveau le cauchemar-type des rescapés, dont nous savons qu'il fut le sien :

« Ils se voyaient rentrés chez eux, racontant avec passion et soulagement leurs souffrances passées en s'adressant à un être cher, et ils n'étaient pas crus, ils n'étaient même pas écoutés. Dans sa forme la plus typique (et la plus cruelle), l'interlocuteur se détournait et partait sans dire un mot » .

Le cauchemar, c'est l'angoisse qu'autrui — y compris et

surtout l'autrui qui nous est le plus cher, celui-là même qui par définition nous fait confiance — prenne la réalité concentrationnaire pour un cauchemar, précisément. Et finalement, l'être sinon le plus cher, du moins le plus proche du témoin, à savoir lui-même, en vient à douter de ce qu'il a vécu. Les hommes dits « normaux » rejettent l'expérience des détenus, ils ne peuvent la croire possible, mais le détenu lui-même, dans la mesure où il est redevenu « normal », risque à son tour de ne plus y croire, de l'exclure de sa réalité reconstituée, recomposée.

La philosophe Hannah Arendt, dans son ouvrage sur Le système totalitaire, résume alors en termes aussi clairs qu'effrayants la situation du rescapé qui témoigne :

« Tout homme qui parle ou écrit à propos des camps de concentration est (...) tenu pour suspect ; et si celui qui parle a résolument regagné le monde des vivants, il est souvent assailli de doutes sur sa propre bonne foi, aussi tenaces que s'il avait pris un cauchemar pour la réalité » .

Mais il y a plus. Cette déréalisation, aux yeux même de celui qui la raconte, de l'expérience concentrationnaire, il nous faut noter qu'elle est liée au fait même du récit, à la décision même de la mettre en récit. Le pire de tout, donc, le voici : c'est parce qu'elle est racontée (et comment ne le serait-elle pas, puisqu'il faut la transmettre ?) que l'expérience cesse d'être crédible et d'être crue. C'est le geste même du récit qui, en réintroduisant l'indicible dans les catégories du dicible, en transformant en récit ce qui défie tout récit, banalise l'inouï et lui donne fallacieusement les allures d'une aventure déjà connue, dotée d'une temporalité classique, habitée par des sentiments violents mais répertoriés, susceptible d'être comprise comme tous les récits de guerre, de violence ou de prison. C'est ainsi qu'après avoir narré un épisode atroce et poignant entre tous de la vie à

Auschwitz, Charlotte Delbo écrit :

« Et maintenant je suis dans un café à écrire cette histoire. Car cela devient une histoire » .

Autrement dit, cela devient quelque chose de dicible, de racontable, cela rentre dans un genre littéraire, cela remonte trompeusement dans le monde des vivants, alors que cela n'appartient qu'à l'indicible et qu'à la mort.

*

Mais ce serait déjà trop de dire que l'expérience se révèle incommunicable parce qu'elle est écrite. C'est bien parce qu'elle est parlée, proférée, et qu'elle recourt aux mots de la tribu des hommes « normaux » qu'elle risque, avant même toute élaboration littéraire, d'échouer à se transmettre, ou de se dénaturer en se transmettant. Le problème, si l'on peut parler de problème, le drame, plutôt, se situe bien au niveau de ce qui fonde la confiance préjudicielle que l'homme fait à la parole d'un autre homme. Et ce qui fonde cette confiance, c'est la communauté d'expérience. L'expérience vécue par les détenus est trop singulière, trop nouvelle, trop invraisemblable, et à proprement parler trop « inimaginable », pour reprendre un adjectif de Robert Antelme . Les mots, pour la dire, n'existent pas. Elle est donc littéralement indicible. Lorsqu'ils essaient de la communiquer, les survivants ne peuvent plus compter sur cette parole qui est échange d'une expérience partagée.

*

Tel est le sort qui menace le témoignage, cet effort de dire une souffrance inouïe, atrocement inédite. Cette souffrance ne correspond à rien dans la vie et la pensée de l'homme normal.

Pour jeter quand même un pont vers autrui, les témoins peuvent alors tenter de ne pas faire appel à sa seule expérience

sensible, mais à ce qu'on pourrait appeler son expérience rationnelle. Ils essaient alors d'expliquer les camps, et non seulement de les raconter. S'ils parvenaient à montrer comment et pourquoi les camps ont été possibles, s'ils parvenaient à désigner les causes et les effets, à démontrer la logique des choses atroces, ils rejoindraient, par l'intelligence, l'univers de l'expérience partagée, qui suppose par exemple qu'on se réfère universellement au principe de causalité. L'horreur en elle-même, ils ne la feraient peut-être pas croire. Mais s'ils parvenaient à dire son pourquoi, alors ils seraient crus. C'est ainsi que l'entreprise des témoins put se vouloir, autant qu'une entreprise de témoignage pur, une entreprise d'intelligence, une tentative non seulement de restituer leur expérience, mais bien de la comprendre, de la faire entrer dans l'univers de l'intelligibilité.

Mais là encore, on se heurte à des obstacles presque insurmontables : pour que l'expérience de la victime soit comprise, c'est aussi le bourreau qu'il faut comprendre. Il faut que les actes du bourreau nous apparaissent comme le fruit d'une logique, d'une intention saisissable, d'une causalité sensée, d'une psychologie ou une sociologie qui, peu ou prou, recourent celles de la vie dite normale. Or postuler, ou simplement espérer cette compréhensibilité, n'est-ce pas ipso facto réduire l'horreur, et risquer de la banaliser à force de l'expliquer ? L'exigence d'intelligibilité ne vient-elle pas alors contredire l'exigence de jugement ?

C'est un peu ce que sous-entend Jorge Semprun dans *Le grand voyage*, lorsqu'il écrit brutalement :

« Mais ça n'a aucun intérêt de comprendre les SS, il suffit de les exterminer » .

Ce qui signifie : chercher à comprendre les bourreaux, c'est admettre la possibilité d'une commune mesure entre leur être et celui des humains. C'est alors les intégrer, malgré tout, dans

l'humanité. Geste intellectuellement utile, peut-être, mais moralement inadmissible.

Claude Lanzmann a été plus tranchant encore, et son témoignage est plus décisif que la phrase de Semprun. Car cette phrase sur la nécessité d'exterminer le nazi sans le comprendre, est mise par l'auteur du Grand voyage dans la bouche ou la pensée du combattant, dans le feu du combat contre l'ennemi SS. Il n'est pas sûr que le Semprun narrateur, le Semprun écrivain préférerait, avec la distance, la même phrase. En revanche, lorsque Claude Lanzmann écrit :

« Il y a (...) une obscénité absolue du projet de comprendre »,

il le fait en homme qui n'est pas dans le combat ni dans l'immédiat, mais dans la réflexion et la distance, en homme qui justement consacre un film gigantesque à relater ou à retrouver la réalité du génocide, donc, en un sens, à la comprendre. Mais c'est bien dans l'acception que j'ai indiquée tout à l'heure qu'il faut entendre cette formule de Lanzmann : « Comprendre » est obscène si comprendre signifie « admettre », ou se reconnaître dans la psychologie ou la personnalité des bourreaux.

A sa façon nuancée mais ferme, Primo Levi, dans l'appendice à Si c'est un homme, rejoint la réflexion de Lanzmann, ou plutôt l'anticipe :

« Peut-être que ce qui s'est passé ne peut pas être compris, et même ne doit pas être compris, dans la mesure où comprendre, c'est presque justifier » .

Mais il est bien difficile d'échapper au besoin instinctif de comprendre. L'homme est un être de parole, mais c'est aussi par définition l'être qui cherche à comprendre, presque inconsciemment, ne serait-ce que pour réduire son angoisse ou sa peur devant les phénomènes du monde extérieur ou de son

monde intérieur. Et si quelque chose de monstrueux s'est produit, comment n'en pas chercher les causes ? Autant nous avons besoin de connaître la causalité matérielle d'un mouvement, autant nous avons besoin, un besoin premier, vital, de connaître la causalité morale d'un acte humain. Pour paraphraser des termes qui sont chers à la psychologie ou à la sociologie allemande, notre besoin de compréhension (des motifs humains et des finalités d'un acte) est symétrique à notre besoin d'explication (des causes matérielles d'un phénomène). Symétrique, et tout aussi instinctif : de même que nous percevons le monde matériel sous les espèces de l'action et de la réaction, nous percevons le monde moral sous les espèces de l'action et de la rétribution.

Et que se passe-t-il alors dans nos esprits et même nos cœurs, lorsque nous songeons au génocide ? Notre réflexe moral, si l'on peut ainsi l'appeler, nous pousse en l'occurrence à considérer, ni plus ni moins, que s'il y a souffrance infligée à des hommes par d'autres hommes, c'est qu'il y a punition, et que s'il y a punition c'est qu'il y a faute. En d'autres termes, nous voilà prêts à croire que les victimes du génocide ont commis de grands crimes.

Ce terrible réflexe qui, à une souffrance, associe une faute, et, à une souffrance terrible, une faute abominable, Primo Levi l'a bien noté :

« Les civils se disent que pour avoir été condamnés à une telle vie, pour en être réduits à de telles conditions, il faut que nous soyons souillés de quelque faute mystérieuse et irréparable » .

Où l'on voit que l'esprit de logique, et l'instinct de la justice rétributive, joint au besoin d'explication, ainsi qu'à l'usage intempestif du principe de causalité, nous conduit aux pires énormités.

Mais n'attribuons pas cet esprit de logique, cet instinct de

justice ou ce recours à la causalité aux seuls êtres « normaux ». Le plus terrible, c'est que de tels phénomènes mentaux sont précisément communs à tous les hommes. Il faut se rappeler que les rescapés eux-mêmes, à leur tour, en ont été victimes, au point d'en venir effectivement à se sentir coupables, tant était puissant leur besoin humain de cohérence et d'intelligibilité. Le sentiment d'une insurmontable culpabilité, et d'une honte insondable, est fréquent et même constant chez les survivants, comme s'ils étaient en quelque manière responsables de leur propre enfer.

C'est sans doute à cause de ce sentiment même que nombre d'entre eux se sont donné la mort, à commencer, probablement, par Primo Levi lui-même, même si les circonstances de son suicide sont complexes, voire indémêlables. Sans doute, les survivants, dans la mesure où ils se sentirent coupables, ne s'accusaient pas directement d'avoir commis des crimes dont leur enfer eût été la punition : ils se sentaient plutôt coupables d'être rescapés, alors que la majorité de leurs camarades n'avaient pas survécu. Mais à tout prendre, les deux culpabilités ne sont pas si différentes : éprouver comme une faute le fait de survivre, c'est éprouver la culpabilité d'avoir supporté l'enfer, donc, peu ou prou, d'en avoir participé, d'avoir pactisé avec lui, d'avoir été contaminé par son essence ignoble. C'est encore Primo Levi qui le dit lorsqu'il affirme avoir éprouvé la honte d'être un homme, après ce que l'homme a fait à Auschwitz. La victime est souillée par le coupable, et se sent coupable à son tour.

*

Telle est donc la situation de ceux qui veulent raconter leur vie concentrationnaire. Le simple cri, le simple récit de l'horreur se heurte à l'incrédulité, puisqu'il profère une parole humaine qui ne se déploie plus dans un champ d'expérience commune

aux hommes, et qui permet la confiance. Quant à la tentative d'expliquer l'horreur, elle est à son tour menacée de n'être pas comprise, parce qu'elle risque de faire des bourreaux des humains normaux, et des victimes des coupables. L'entreprise de reconstitution intellectuelle menace de tourner en entreprise de perversion morale.

*

Peut-on encore espérer, pour comprendre et se faire comprendre, une troisième voie, qu'on pourrait appeler la voie religieuse ou transcendante, laquelle permettrait, de ce qui reste incompréhensible aux mesures humaines, une compréhension d'ordre supérieur, et donnerait lieu à un récit théologique ? Peut-on découvrir, dans l'horreur même des camps, une sorte de plan métaphysique, le signe d'une volonté impénétrable, celle d'un Dieu qui soumettrait les hommes à l'épreuve ? Peut-on y relire le drame de Job ? Ce qui était humainement insensé, donc intransmissible, deviendrait théologiquement sensé, et rétablirait la possibilité d'un discours explicatif, ou du moins justificatif. Le Sens majuscule de l'Histoire des camps prendrait le relais des sens humains de cette Histoire.

Mais pour la plupart des témoins, cette troisième voie, à son tour, est barrée, avant même les deux autres. Si la justification métaphysique de l'horreur était présente à leurs esprits et à leurs âmes, ils pourraient certes tableer sur elle pour espérer atteindre autrui, au nom d'une expérience commune qui serait celle d'une foi partagée. Ils pourraient transmettre de manière spirituellement sensée leur drame insensé. Mais la plupart du temps, l'horreur vécue a ruiné pour eux le Sens du monde, son sens métaphysique. Après ce qu'ils ont vu et vécu, ils ne se sentent plus des créatures de Dieu dotées d'une histoire, d'un destin spirituel, mais des survivants hébétés. Et

chez la plupart de ces survivants, s'il est question, à propos des camps, d'interprétation spirituelle ou théologique, c'est d'une théologie négative qu'il s'agit alors, ou bien plus exactement d'une théologie négatrice. D'une négation de Dieu qui s'exprime sous forme de mise en accusation. Le fait est particulièrement clair et frappant dans *La nuit d'Elie Wiesel*, un texte qui, plus que tout autre témoignage, se donne comme le récit d'une perte de confiance en Dieu :

« Aujourd'hui je n'implorais plus. Je n'étais plus capable de gémir. Je me sentais, au contraire, très fort. J'étais l'accusateur. Et l'accusé : Dieu » .

L'absence, la désertion de Dieu sont à la mesure de l'attente qu'on avait de lui, des espérances qu'on plaçait en lui. Le non-sens est à la mesure du besoin de sens. On invoque donc Dieu pour dire qu'il est impossible, on prouve son absence par l'imperfection du monde, ou, pour mieux dire, par l'abomination et l'horreur du monde. Dieu, s'il existe, est la négation suprême de la justice, et l'injustice suprême. D'où, avec celui d'Elie Wiesel, ce cri d'un des plus grands poètes témoins de l'horreur concentrationnaire, le Juif polonais Itzhak Katzenelson :

« Devant nous, les cieux
Ne seront jamais quittes » .

Cette perte de Dieu, le garant ultime du Sens, a des conséquences radicales sur la possibilité même de transmettre la douleur et l'horreur en un discours sensé. Même sous le ciel, à cause du ciel, nous sommes voués au silence. Plus rien ne nous reste, qui fonde une parole transmissible, crédible. Les camps creusent un trou d'horreur dans le tissu de la parole humaine.

*

Permettez-moi de résumer les étapes que j'ai tenté de

franchir jusqu'à présent : le récit de l'expérience concentrationnaire semble se heurter à une triple impossibilité : impossibilité immédiate, celle du récit de douleur, qui ferait connaître cette expérience aux sensibilités dites « normales », précisément parce que ces sensibilités ne peuvent accéder à l'horreur sans nom de la vie concentrationnaire, faute d'un terrain commun ; impossibilité médiate, celle du récit d'intelligence, qui donnerait de cette expérience une explication causale, parce que l'explication menace de rendre trop accessible, et trop pardonnable, la monstruosité qu'on explique ; impossibilité transcendante, enfin, celle du récit théologique, qui restituerait à l'expérience atroce un sens métaphysique et moral, parce que cette explication-là, par une théodicée, serait un outrage au non-sens radical des camps de la mort. Voilà pourquoi, devant cette triple impossibilité, ou plutôt cette triple interdiction, tant de rescapés choisirent le silence, longtemps ou définitivement, ou plutôt se trouvèrent contraints au silence. Il leur paraissait unimaginable, inconcevable et vain de transmettre l'expérience des camps, donc d'écrire les camps.

*

Pourtant, à cette impossibilité d'écrire et de dire s'oppose, tout aussi impérieuse, et chez les mêmes rescapés, la nécessité de dire, le refus obstiné de se résigner au silence, la volonté impérieuse de témoigner à tout prix.

C'est bien de cette exigence jamais éteinte qu'un Primo Levi se fait le porte-parole :

« Puisque même ici il est possible de survivre, nous devons vouloir survivre, pour raconter, pour témoigner » .

Ou encore Jorge Semprun, dans *Le grand voyage* :

« Non seulement je peux raconter cette histoire, mais il faut que je la raconte. Il faut que je parle au nom de choses qui sont

arrivées » .

Voilà qui paraît contradictoire, car si l'on est vraiment convaincu de l'impossibilité de transmettre ce qu'on a vécu, si l'on est habité, hanté par l'évidence du non-sens absolu, comment faire droit à la nécessité de témoigner ? Ou plutôt, comment peut-on simplement éprouver cette nécessité ? Nécessité pour quoi, pour qui ? L'idée de témoigner n'a de sens que si l'on croit encore à la possibilité de faire entendre son témoignage, donc, peu ou prou, de toucher les sensibilités et les intelligences des êtres dits normaux ; si l'on croit encore à l'humanité, à la possibilité d'alerter les générations futures, afin d'éviter le retour de l'horreur. Or, tout naturellement, si l'on croit aux générations futures, et que ces générations méritent d'être alertées, cela signifie que la possibilité d'une vie à nouveau sensée, d'une plus vie humaine, n'est pas tout à fait morte. À tout le moins, que toute possibilité de sens n'est pas abolie.

Oui, ce sentiment de la nécessité du témoignage contredit le sentiment du non-sens absolu. Mais cette contradiction même constitue ce qu'il y a de plus humain dans l'homme. Cette contradiction, c'est l'indéracinable humanité de l'homme. Cette humanité, qui fait que les survivants des camps ne se résignent pas définitivement au silence et au désespoir, on l'appellera, selon ses convictions, besoin de sens, instinct vital, persévérance dans l'être, ou force de l'espoir. Ce qui est sûr, c'est que l'homme cherche toujours à renouer, par-delà l'horreur, avec sa définition première : un animal doué de parole, un être de parole.

À vrai dire, la plupart des témoins ne purent se résigner à leur propre sentiment d'avoir vécu une expérience radicalement et définitivement intransmissible. Certes, ils ont connu le non-sens absolu. Mais ils le savaient, et nous le savons après eux, ce

non-sens même est advenu sur notre Terre, et par le fait des hommes. L'inhumanité la plus accomplie, c'est encore le fruit d'une décision humaine, ou tout au moins le produit de tendances, de perversions et de pulsions humaines. Le Mal radical, le Mal avec majuscule, ce n'est précisément pas une force extérieure, un cataclysme naturel, qui l'ont suscité dans les camps de la mort : ce sont des humains. Tout faire, tout inventer, tout commettre, y compris le mal radical, c'est encore une possibilité de l'homme, donc de tous les hommes, et pour cette raison, tous les hommes doivent pouvoir pressentir et même, en un sens, comprendre, en eux-mêmes et dans les autres, cette possibilité. C'est exactement ce que dit Semprun dans L'écriture ou la vie :

« Le mal n'est pas l'inhumain, bien sûr... ou alors c'est l'inhumain chez l'homme » .

David Rousset, dans L'Univers concentrationnaire, a eu cette phrase devenue célèbre : « Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible » . Oui, tout est possible à l'humanité, mais la phrase de Rousset peut être ainsi complétée : les hommes normaux ne savent pas que tout est possible aux hommes normaux eux-mêmes, et que les possibilités extrêmes sont présentes en nous tous, puisque l'être humain, par définition, est l'être du possible. L'homme est l'être à qui tout est possible, oui, mais parce que l'homme est l'être du possible, dans le bien comme dans le mal. Et si le mal sans exemple qui a régné dans les camps témoigne des pouvoirs infinis de l'homme, et de son infinie plasticité, il ne fait que désigner la possibilité extrême de tous les hommes. Si ce mal est humainement réalisable, il doit être humainement compréhensible. Corrélativement, l'expérience de ce mal doit être transmissible.

Il ne faut pas se méprendre : il ne s'agit évidemment pas, pour les rescapés, de confondre les victimes et les bourreaux

sous prétexte que tout est possible à tout homme. Tout est possible à tout homme, mais tous les hommes ne réalisent pas tous leurs possibles, et la définition de l'homme comme l'être de toutes les virtualités ne saurait constituer une excuse pour la barbarie nazie.

Il ne s'agit pas non plus pour les survivants de décrire leur expérience comme un possible humain parmi d'autres. Non seulement l'univers concentrationnaire n'est pas un possible parmi d'autres, mais on le sait, la destruction systématique, dans des conditions ignobles, d'une partie de l'humanité dont le seul tort est d'exister, c'est un possible qui n'était jamais advenu dans l'histoire humaine. L'humanité, en inventant la nuit des camps, se révélait à elle-même une part inconnue d'elle-même. L'horreur concentrationnaire nazie est bel et bien sans exemple dans l'histoire. Ce qu'on peut dire néanmoins, c'est que cette horrible nouveauté, cette invention d'un mal inconcevable, c'est encore une invention humaine. Et c'est pour cette raison fondamentale que l'expérience des camps peut être transmissible.

Songeons d'ailleurs à ce que signifierait la conception contraire. Si l'inhumanité des camps dépassait la mesure des possibles humains, cela voudrait forcément dire que le mal radical est la conséquence d'une intervention transcendante, d'un Dieu noir, d'une puissance étrangère à l'homme, et qui le dépossède de lui-même. Ce serait alors professer une sorte de théologie des ténèbres, dont le dieu suprême serait le Mal. Mais ce serait aussi ôter à l'homme sa responsabilité dans l'horreur accomplie. Les nazis seraient les victimes forcenées d'une fureur sacrée, et leur folie les rendrait d'autant plus irresponsables qu'elle viendrait de Satan.

Non, les survivants, tout en nous transmettant leur expérience de l'horreur comme une expérience sans exemple,

n'en ont pas moins attribué l'invention de cette horreur à l'homme même, à un homme capable de discernement. Et ce faisant, ils purent à juste titre en accuser des instances humaines, des individus, un système, une idéologie, et nourrir l'espoir que tous les hommes, y compris les hommes dits « normaux », puissent ainsi la comprendre afin de la conjurer.

Et ce qui fait toute la force et toute la grandeur de ces témoins, c'est qu'ils ne se sont pas contentés d'oublier l'extrême difficulté de témoigner, ou les quasi impossibilités qu'on a énumérées plus haut. Simplement, ces quasi impossibilités sont devenues, pour eux, des défis suprêmes, des risques affrontés au nom de notre humanité commune. Tout leur travail de témoins, leur travail d'écriture, est une lutte contre le danger d'une parole piégée ou mensongère, d'une parole insuffisante, inégale à la nouveauté monstrueuse de leur expérience, en même temps qu'une lutte pour faire rentrer, malgré tout, cette expérience dans le champ de l'humain.

*

Ainsi — pour reprendre les trois impossibilités dont nous avons parlé, et dont nous savons maintenant que ce sont plutôt des défis — l'impossibilité du récit de douleur exige, pour être surmontée, de dire cette douleur avec une précision qui rejoigne, avant de la bouleverser, l'expérience des lecteurs dits « normaux ». Nous savons désormais que cela est réalisable, car la douleur subie, si extrême soit-elle, reste, comme la douleur infligée, une douleur humaine. L'impossibilité du récit d'intelligence exige, elle, de cheminer entre les écueils de la malédiction et de la complaisance. C'est-à-dire de comprendre la barbarie nazie comme la réalisation d'un possible qui est celui de tous les hommes, sans pour autant renoncer à désigner les hommes particuliers qui choisirent de réaliser ce possible-là. Enfin, ou peut-être tout premièrement, l'impossibilité du récit

théologique, qui se réclame d'un Sens transcendant, exige, pour être surmontée, que soit espéré, sur les décombres de la métaphysique, un sens humain du monde. Choisir d'écrire, c'est bel et bien choisir de constituer ou de reconstituer le sens.

Mais comment y parvenir ? Par quelle écriture ? La question qui se pose alors aux témoins, c'est bel et bien celle de la forme à donner à leur témoignage, pour qu'il réponde aux défis qu'on vient de dire. Non qu'il s'agisse pour le survivant de se demander, de façon superficielle, esthétisante, quel est le style adéquat, ou la bonne tournure de ses phrases. Non qu'il s'agisse du style entendu comme « ornement » de la pensée : Primo Levi soulignera d'ailleurs que les problèmes de style, ainsi compris, lui semblaient proprement « ridicules » . Non, la question de la forme est ici question de fond, et nous sommes au lieu originel de l'écriture où ce que nos vieilles distinctions philosophiques rangent sous les noms d'« esthétique » et d'« éthique » se superposent exactement : bien écrire, lorsqu'on est survivant des camps, c'est écrire juste, c'est être fidèle au devoir de témoignage, pour convaincre autrui de l'horreur vécue, et pour en détourner les générations futures. Bien écrire, c'est écrire contre le mal.

Mais corrélativement, pour écrire contre le mal, il faut écrire bien. L'esthétique renvoie à l'éthique, mais la réciproque est tout aussi vraie. Il ne suffit pas d'être sincère pour bien écrire, et, si vous me passez cette paraphrase de Gide, on ne fait pas de la bonne littérature concentrationnaire (celle-là moins que nulle autre) avec de bons sentiments. Si la bonne littérature est la parole vraie, la parole n'est vraie que si la littérature est bonne.

Sur cet aspect des choses, sur ce qui fondamentalement rattache ce qu'on appelle la « littérature » à ce qu'on appelle le « témoignage », et qui les réunit dans ce qu'on pourrait appeler simplement l'écriture, je reviendrai plus longuement dans mon

troisième exposé.

*

Pour l'heure je repose simplement la question : comment, de façon concrète, pratique, écrire son témoignage pour lui faire dire une vérité communicable ? Comment cheminer entre les écueils de la banalisation, du sentimentalisme ou de la complaisance ? La réponse à cette question, telle que l'ont plus d'une fois donnée les témoins survivants, peut paraître assez stupéfiante au premier abord. Elle consiste, pour dire la réalité des camps, à faire appel aux pouvoirs de l'imaginaire.

Si cette réponse n'émanait pas des hommes qui vécurent l'expérience concentrationnaire, elle nous paraîtrait non seulement stupéfiante, mais carrément choquante. Alors qu'il s'agit de dire la réalité même, la plus insoutenable des réalités, il faudrait recourir à l'imaginaire, c'est-à-dire à ce qui par définition n'est pas réel, et nous distrait du réel ? Alors qu'il s'agit de rejoindre ce que précisément l'imagination humaine était impuissante à concevoir avant que cela survienne dans la réalité, on veut avoir recours à cette imagination ?

Mais qui sait si justement notre réaction choquée n'est pas l'effet d'une conception simpliste et superficielle de l'imaginaire ? Qui sait si l'imaginaire n'est pas bel et bien, en l'homme, le pouvoir de concevoir ses propres possibles ? Nous avons vu que les camps et leur inhumanité même réalisaient un possible humain, jusqu'alors inaperçu. Or ce qui peut nous faire apercevoir ce possible, quand même nous ne l'avons pas vécu, nous autres hommes normaux, c'est précisément l'imaginaire, qui est le pouvoir de se sonder soi-même au-delà du connu ; l'imaginaire qui est exploration de soi. Oui, telle est la raison philosophique (et non pas « littéraire », au sens esthétisant du terme), qui donne à l'imaginaire ce rôle essentiel dans les récits

des camps. L'imaginaire n'est rien d'autre que le moyen, pour l'homme, d'atteindre à la conscience de ses propres possibles, donc à la conscience de sa réalité. Donc le moyen, pour l'homme « normal », de comprendre les camps.

Et c'est pourquoi des témoins aussi capitaux que Robert Antelme ou Jorge Semprun proclament la nécessité du recours à l'imaginaire pour faire pressentir la réalité. Voici ce qu'écrit Robert Antelme dans les toutes premières pages de son livre :

« Cette disproportion entre l'expérience que nous avons vécue et le récit qu'il était possible d'en faire ne fit que se confirmer par la suite. Nous avons donc bien affaire à l'une de ces réalités qui font dire qu'elles dépassent l'imagination. Il était clair désormais que c'était seulement par le choix, c'est-à-dire encore par l'imagination que nous pouvions essayer d'en dire quelque chose . »

Je reviendrai sur cette phrase essentielle, qui associe l'idée d'imagination à celle de choix. Mais voici encore une autre réflexion du même Antelme, qui prend place tout à la fin de son ouvrage :

« Les histoires que les types racontent sont toutes vraies. Mais il faut beaucoup d'artifice pour faire passer une parcelle de vérité » .

Ainsi, non seulement l'auteur invoque l'imagination pour exprimer le réel, mais il va jusqu'à reconnaître la nécessité de l'« artifice », qui semble, dans l'idée qu'on s'en fait couramment, plus éloigné encore de la « réalité ». À l'idée d'artifice nous avons coutume d'associer celle de fabrication, voire de mensonge pur et simple. Mais il faut bien sûr l'entendre dans un sens différent. L'artifice, c'est, ni plus ni moins, et au service de la vérité, le travail de l'art. Jorge Semprun, dans *L'écriture ou la vie*, va s'exprimer presque exactement dans les mêmes termes que l'auteur de *L'Espèce humaine* :

« Seul l'artifice d'un récit maîtrisé parviendra à transmettre partiellement la vérité du témoignage » .

Ou encore, dans une formule qui établit explicitement le rapport entre artifice et art :

« Raconter bien, ça veut dire : de façon à être entendus. On n'y parviendra pas sans un peu d'artifice. Suffisamment d'artifice pour que ça devienne de l'art ! »

Le propos est donc tout à fait clair. Il faut faire de l'art pour atteindre à la réalité, et, dans le cas précis, pour permettre aux gens normaux de pressentir, sinon de comprendre, l'expérience concentrationnaire. Vous vous rappelez notre propos initial : l'homme se définit comme animal doué de parole, un être de parole. Il est nécessaire, pour que la parole d'un homme soit crue par un autre homme, pour restaurer la confiance originelle, de retrouver ou de recréer un fonds d'expérience commune, de se rejoindre sur des évidences partagées. Or c'est à cela que va servir l'artifice, ou, pour reprendre le mot de Robert Antelme, l'« imagination ». Non pas à fausser la réalité concentrationnaire, mais à en faire une expérience qui rejoigne, par un choix judicieux de ses éléments significatifs, le fonds commun de l'expérience des hommes. Alors, dans la conscience que nous appartenons tous à cette même « espèce humaine » qu'invoque Robert Antelme, nous pourrons, dans une certaine mesure, une mesure salutaire, faire nôtre l'expérience concentrationnaire, si monstrueuse et si singulière puisse-t-elle être. Nous pourrons croire à ce que nous racontent les témoins revenus de l'Ailleurs.

*

Mais comment va procéder l'artifice révélateur, ou l'imaginaire mis au service du réel ? Dans des cas extrêmes, sur

lesquels je reviendrai dans mon troisième exposé, l'auteur va recourir à l'imaginaire dans son acception la plus courante, c'est-à-dire, carrément, à la fiction. Mais l'imaginaire n'est pas d'abord la fiction. C'est, comme le dit Antelme, le choix. Oui, le témoin des camps opère dans la réalité des « choix » qui nous rendront concevable et même palpable cette réalité.

Je voudrais indiquer deux aspects caractéristiques de ces choix, qui me paraissent corrélatifs et fondamentaux. Le premier, c'est le choix d'aller constamment au détail, y compris et surtout au détail qui ne semble pas directement servir à la description de l'horreur, mais qui va en montrer les effets, de façon plus éloquente qu'un long discours. Le second, c'est, tout à l'opposé, du moins en apparence, le choix de la généralité la plus vaste ; la préoccupation constante de dégager, à partir du détail le plus infime, la signification la plus large, afin de montrer l'extrême cohérence de l'univers concentrationnaire, à tous ses niveaux, intellectuel et sensible, psychologique ou sociologique. Montrer ainsi que l'univers concentrationnaire est un univers qui a bel et bien ses entrées dans la réalité.

Car l'essentiel, on le rappelle encore une fois, est de trouver, pour ces survivants d'un autre monde, un terrain commun avec les hommes normaux, afin de les persuader de la vérité de leur expérience. Or les détails de leur séjour dans l'univers concentrationnaire, surtout quand ce ne sont pas des détails particulièrement horribles en eux-mêmes, rejoignent des sensations, des visions, des impressions que les hommes normaux peuvent comprendre parce qu'ils les ont également ressenties, même si c'est dans un tout autre contexte, infiniment moins dramatique. En ce sens, les détails sont, en soi, indices veritatis, des signes de vérité. Mais d'autre part, la force des témoignages dont nous avons à connaître consiste à montrer, une fois ces détails solidement établis dans un réel partagé,

qu'ils sont indissociables d'une généralité atroce, et que réellement, les sensations, impressions ou incidents dont ils témoignent n'auraient pu survenir hors de cette atrocité-là.

Ce va-et-vient du détail à la généralité, cette authentification de la généralité par le détail, cette manière de révéler quels liens unissent nécessairement ce détail à toute une conception infernale du monde, cela permet de constituer la vérité d'une expérience, de nous restituer la réalité, irréfutablement. Car, c'est essentiel, le sentiment de réalité s'éprouve sous forme d'un sentiment de cohérence. Le tissu du réel est sans trous. Celui des mensonges est toujours troué quelque part.

Vous vous souvenez que les rescapés eux-mêmes, après leur libération, avaient l'impression de cauchemar et d'irréalité, tant leur expérience était monstrueuse, hors de toute norme et loin de tout exemple. Et que par conséquent ils craignaient par-dessus tout de ne pouvoir transmettre cette expérience, d'échouer à convaincre de la vérité même. Et vous savez qu'aujourd'hui encore, les négationnistes et autres révisionnistes profitent, si l'on ose dire, de ce sentiment d'irréalité pour nier l'horreur.

Or les témoignages dont nous avons à connaître, et que tout homme de bonne volonté peut connaître, détiennent justement en partage cette espèce de plénitude de réalité qui fait défaut à tout mensonge. Vous savez ce qui se passe lorsqu'on essaie de mentir. Chaque mensonge en entraîne un autre, et l'on est obligé non seulement de fausser un aspect du réel, mais, de proche en proche, de reconstruire toute une réalité fantôme, qui finira toujours par trébucher sur la réalité réelle, parce que la réalité réelle possède une cohérence naturelle, une plénitude que le mensonge ne peut jamais singer jusqu'au bout. Dans un univers mensonger, si parfait soit-il, il y aura toujours des trous. La force extrême des récits concentrationnaires, c'est de nous

restituer le tissu sans déchirure du réel. Tout y répond à tout, la terrible cohérence est là, nul détail qui ne vienne confirmer l'ensemble ; oui, tout cela est réel. Il s'agit bien là, hélas, d'une aventure de l'« espèce humaine ». Bref, aucun négationnisme honnête, s'il en fut jamais, ne peut résister à la lecture de Robert Antelme, de Primo Levi ou de Charlotte Delbo.

*

Je voudrais, en dernière partie de cet exposé, revenir à cette question de l'imaginaire liée à celle du choix, telle que la formule explicitement Robert Antelme. J'avais rappelé tout à l'heure que Primo Levi, au moment de se décider à écrire son témoignage, trouvait absurdes ou stupides les questions de style. Mais il entendait alors le mot de style dans son sens superficiel, ornemental. Car les questions de choix, il ne les trouvait pas absurdes du tout. Elles étaient même essentielles à ses yeux, et je voudrais à cet égard vous citer un texte qu'il écrivit dans *Le système périodique*, un ouvrage plus tardif, qui remonte à 1975, et dans lequel il évoque le processus de son écriture :

« Mon écriture (...) devint (...) une construction lucide (...) — une oeuvre de chimiste qui pèse et sépare, mesure et juge sur des preuves sûres, et s'ingénie à répondre aux pourquoi. À côté du soulagement libérateur qui est le propre de celui qui est de retour et raconte, j'éprouvais maintenant dans l'écriture un plaisir complexe, intense et nouveau (...). Il était exaltant de chercher et de trouver, ou de créer, le mot juste, c'est-à-dire mesuré exactement, bref et fort ; de tirer les choses du souvenir, et de les décrire avec le maximum de rigueur et le minimum d'encombrement. »

Voilà qui est tout à fait clair. La part faite à l'intelligence ordonnatrice, la description du travail d'écriture comme un

travail de chimiste qui cherche à séparer les substances (vous vous rappelez que Primo Levi, de son métier, est chimiste), l'attention extrême portée au mot juste, la volonté de rigueur, de précision et de sobriété, tout cela constitue les éléments d'un style, et même d'un art poétique. Au point d'ailleurs (mais cela nous entraînerait trop loin d'en parler ici) que Primo Levi est entré en polémique indirecte ou directe avec d'autres écrivains ou poètes, sur des questions proprement stylistiques.

Quoi qu'il en soit, le moins que l'on puisse dire est que la notion de « choix » se trouve occuper une place d'honneur dans cet art poétique de Primo Levi. Le choix, qui est assimilé à un acte scientifique, n'en exclut pas pour autant l'« imagination » dont parle Robert Antelme. Car c'est une chose de décréter qu'il faut choisir dans le réel pour le rendre parlant. Ce qui dicte les choix signifiants, c'est une puissance de sensibilité et d'intelligence mêlées, qui rend le détail restitué indissociable de sa signification la plus large et la plus humaine. En d'autres mots, le choix de l'écrivain est dicté par son désir de sens, désir servi par sa capacité à déceler quels éléments du réel sont significatifs, bref, par son sens du sens.

Le mot juste dont parle Primo Levi, c'est toujours le mot le plus riche de sens. Je voudrais — et je terminerai là-dessus — vous le montrer sur deux brefs exemples tirés du début de *Si c'est un homme*. Le premier exemple est emprunté à la p. 15. Il s'agit du moment où le convoi des déportés va se former, donc du commencement de l'enfer :

« C'est là que nous reçûmes les premiers coups : et la chose fut si inattendue, si insensée, que nous n'éprouvâmes nulle douleur ni dans le corps ni dans l'âme, mais seulement une profonde stupeur : comment pouvait-on frapper un homme sans colère ? »

Le détail le plus fort, le plus significatif, ce n'est pas, bien sûr,

le fait que les premiers coups soient distribués à la montée dans le train, mais bien qu'ils le soient « sans colère ». Et ce fait nous est livré en même temps que la question sur le fait. Car ce « détail » est infiniment plus qu'un détail, il provoque une gigantesque stupeur, il est à lui seul tout le mystère horrible du génocide, et suscite la stupéfaction parce que précisément il ne répond à aucune logique connue des victimes, fût-ce la logique du mal.

En outre, et comme vous le voyez bien, la question de l'auteur est une accusation. Elle signifie évidemment : le régime qui conduit des hommes à en frapper d'autres sans colère, par simple routine, qui conduit donc des humains à considérer d'autres humains comme des bestiaux, ou moins encore, est l'abomination même. L'absence de colère de celui qui frappe, la stupeur incrédule de celui qui est frappé, voilà les détails choisis, avec quelle précision, quel sens du sens, par le narrateur Primo Levi.

Le second exemple est du même ordre, un peu plus complexe. Il se trouve à la p. 19, et narre un incident, si l'on peut dire, qui se situe au terme du voyage en train. Sur le quai d'Auschwitz, la première sélection a eu lieu, et la plus grande partie du convoi des déportés va prendre le chemin des chambres à gaz. Voici le texte que je voudrais vous citer :

« Ainsi mourut la petite Emilia, âgée de trois ans, tant était évidente aux yeux des Allemands la nécessité historique de mettre à mort les enfants des Juifs. Emilia, fille de l'ingénieur Aldo Levi de Milan, une enfant curieuse, ambitieuse, gaie, intelligente, à laquelle ses parents, au cours du voyage dans le wagon bondé, avaient réussi à faire prendre un bain dans une baignoire de zinc, avec de l'eau tiède qu'un mécanicien allemand "dégénéré" avait consenti à prélever sur la réserve de la locomotive qui nous entraînait tous vers la mort. »

Ici vous voyez comme s'entremêlent les éléments factuels, les détails propres à bouleverser, avec un jugement global, complet, de la barbarie nazie, sans parler de sa condamnation par l'absurde : l'ironie noire n'est pas absente du style de Levi, qui semble si lisse et si simple au lecteur trop pressé. Le contraste entre cette enfant de trois ans, « curieuse, ambitieuse, gaie, intelligente », dont l'identité puis la personnalité, donc l'irremplaçable personne, sont dessinées pour nous dans ces quelques mots, et la « nécessité historique » de sa mort par le gaz, se passe de commentaire.

Ou plutôt si : le commentaire que Levi nous conduit à faire, c'est de constater le caractère ignoble, imbécile et meurtrier d'une théorie raciale abstraite, dont les effets sont atrocement concrets. Pourtant, dans le même passage, dont je ne fais qu'effleurer les richesses, Primo Levi, montrant une rare équité, choisit de ne pas taire qu'un mécanicien allemand « dégénéré », c'est-à-dire, bien sûr, humain, a contrevenu aux consignes de cruauté du système dont il est un des exécutants. Et de nouveau, il nous raconte ce fait, important devant le tribunal de l'Histoire, à la faveur d'un détail particulièrement précis, le bain de l'enfant dans la bassine de zinc, avec l'eau de la chaudière, un de ces détails d'une précision accablante, et dont c'est bien le cas de dire qu'il est criant de vérité.

Oui, c'est ainsi que nous apparaissent des écrits tels que le sien : le cri même de la vérité. Et du coup, le cauchemar du survivant est surmonté : l'histoire ne cesse pas d'être crue parce qu'elle est racontée, elle est crue, au contraire, parce qu'elle est racontée, parce qu'elle a trouvé sa forme, et qu'en elle le survivant, effectivement, est redevenu ce qu'il a toujours été : un être de parole.

*