



HAL
open science

Fragments de vie ou la survivance du sujet de logos dans les camps de concentration : l'apport du récit testimonial d'I. Kertész, F. Wander et V. Frankl

Eirini Markidi

► **To cite this version:**

Eirini Markidi. Fragments de vie ou la survivance du sujet de logos dans les camps de concentration : l'apport du récit testimonial d'I. Kertész, F. Wander et V. Frankl. Philosophie. 2016. dumas-02161107

HAL Id: dumas-02161107

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02161107>

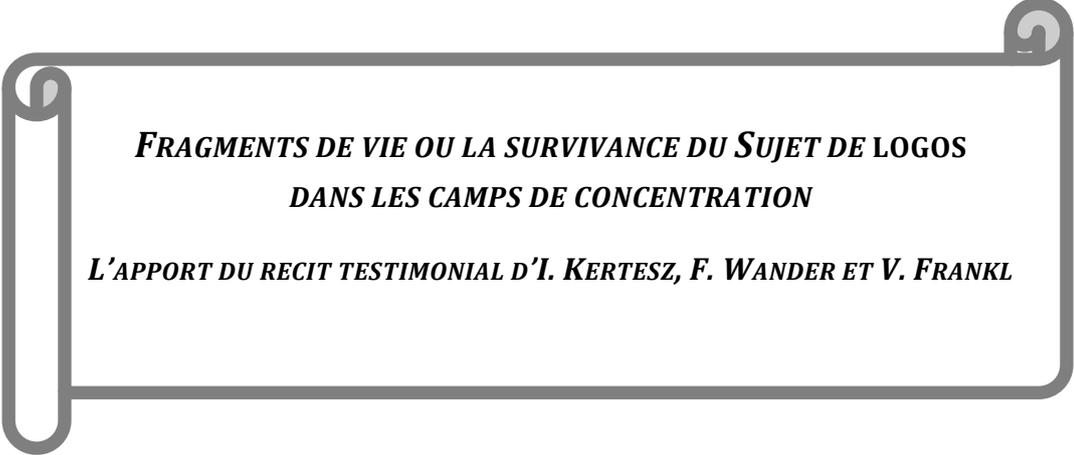
Submitted on 20 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PAUL-VALERY MONTPELLIER III
DEPARTEMENT DE PSYCHANALYSE, UFR1
MASTER 2 PSYCHANALYSE

MARKIDI EIRINI
N° ETUDIANT: 21406658
ANNÉE 2015-2016



***FRAGMENTS DE VIE OU LA SURVIVANCE DU SUJET DE LOGOS
DANS LES CAMPS DE CONCENTRATION
L'APPORT DU RECIT TESTIMONIAL D'I. KERTESZ, F. WANDER ET V. FRANKL***

MEMOIRE DE RECHERCHE
SOUS LA DIRECTION DE M. GUILHEM DEZEUZE

A Imre Kertész qui n'a pas cessé d'écrire sa vérité

A Katerina K.

Sommaire

Introduction.....p.4

Première Partie / De la pulsion de mort à la mort mise en scène...p.12

- I. *La psychanalyse à l'œuvre : le royaume de Thanatos*.....p.14
 - i. *Un concept est né : Freud et la pulsion de mort*.....p.15
 - ii. *Un pas en avant : Lacan et l'ombre de das Ding*.....p.22
- II. *Le nazisme et la fabrication de l'univers de mort*.....p.29
 - i. *(Des) Avant-propos ou la masse sans parole*.....p.30
 - ii. *Le système nazi ou la déculpabilisation matérialisée*.....p.32
 - iii. *« La Loi, c'est moi »*.....p.36
 - iv. *Le meurtre de la langue*.....p.40
 - v. *Exterminer l'Autre*.....p.44
 - vi. *La mort fabriquée*.....p.47
 - vii. *Le « Musulman » ou la limite de l'être*.....p.49

Deuxième Partie / Du côté de chez le sujet.....p.52

- I. *Bruno Bettelheim et le passage du collectif au subjectif*.....p.53
- II. *Viktor Frankl ou découvrir un sens*.....p.58
- III. *Imre Kertész ou du « pas de sens » aux « pas à marcher »*.....p.64
- IV. *Fred Wander ou raconter des histoires*.....p.70

Troisième Partie / Affirmer l'existence.....p.74

- I. *Un « savoir de survie » ?*.....p.75
- II. *Dire « oui » à la langue*.....p.79

En guise de conclusion : Vers une poétique de l'existence.....p.90

Bibliographie.....p.95

Remerciements.....p.100

Introduction

L'utilité de la mémoire est de nous libérer :
Non pas diminution d'amour, mais expansion
De l'amour au-delà du désir, et de la sorte
Libération de l'avenir en même temps que du passé,
Ainsi l'amour pour un pays est tout d'abord
Attachement à notre champ d'action
~ T. S. Eliot, *Quatre Quatuors* ~

Mon amour du bien est condamné à la stérilité, c'est possible, et tant pis ! Mais j'ai encore ma haine du mal ; et d'elle, à votre mortification, vous verrez que je puis tirer à la fois énergie et courage.
~ R. L. Stevenson, *Markheim* ~

On ne doit pas être fidèle pour être ouvert aux miracles de la vie...
~ Imre Kertész, *Dossier K.* ~

Même les esprits les moins insoupçonnés ne cessent de se surprendre par les différentes formes, expressions et inventions du Mal dans l'histoire de l'humanité. Des attaques aux assassinats, des meurtres aux massacres, des guerres aux génocides, de la « purification ethnique » à l'extermination, le *corpus* de la langue semble avoir toujours besoin de nouveaux signifiants, de plus en plus violents semble-t-il, pour parler de ce qui met en épreuve le symbolique, fait basculer les constructions de l'homme et inscrit arbitrairement la mort sur son corps.

Freud nous a, certes, prévenus des forces destructives de l'homme en faisant monter sur (l'autre) scène la lutte éternelle d'*Eros* et *Thanatos*. Le XX^{ème} siècle, marqué dès son début par la férocité de la Grande Guerre, l'évolution explosive de l'industrie mise au service des Etats en guerre, la désarticulation des liens entre états et hommes et la déconstruction de la société, la régression de la civilisation ainsi que l'apparition à grande échelle de maladies mentales neuves (caractérisées de « névroses de guerre »), et puis le deuil individuel et collectif de l'entre-deux-guerres

et le surgissement peu à peu d'un nouveau discours de guerre – cette réalité féroce, répétitive, marquée par la catastrophe et la perte, fait naître en Freud de questions pressantes sur la nature humaine et lui offre le contexte pour élaborer peu à peu la notion de la « pulsion de mort » et écrire quelques-uns de ses textes les plus compliqués et les plus mélancoliques. Et lorsque, en 1932, A. Einstein pose à celui qui connaît profondément la vie pulsionnelle de l'homme, la question de savoir si et comment est-il possible de libérer les hommes du destin de la guerre¹, Freud ne dissimule pas son pessimisme, il éprouve même le besoin de s'excuser auprès de son interlocuteur de l'avoir déçu en insistant sur l'inévitabilité du Mal chez l'homme.

Freud nous a, donc, prévenus et il nous a offert des outils indispensables pour penser et essayer de saisir, ou au moins pour ne pas être désillusionnés par l'inhumain en l'homme. Et pourtant on reste pétrifiés, lorsqu'on s'affronte au système nazi et sa mise en place « méticuleuse » d'un univers d'enfer, fondé non « simplement » sur la haine pour l'autre et sur une volonté d'élimination de l'ennemi, mais sur une systématisation et industrialisation de la mort visant à une presque à la lettre extermination absolue. On reste pétrifiés parce que le nazisme a transgressé l'étape du discours de haine, il a transgressé l'étape d'une « philosophie » de purification ethnique, il a transgressé la barre de l'interdit symbolique, pour passer à l'acte et édifier un monde clos dénudé de tout aspect de la vie, un monde littéralement en chair et en os où s'est matérialisée méthodiquement cette idéologie de la mort. On reste sidérés, et il faut toujours l'être, car ce que le nazisme a mis en place a ouvert un trou noir dans l'histoire, un au-delà du discours et du savoir communs aux hommes, voire un « au-delà de Freud » comme J.-B. Paturet propose², à savoir une rupture radicale avec la

¹ FREUD Sigmund, « Pourquoi la guerre ? » (1933), dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, Athènes, Editions Epikouros, 1998, pp. 83-84. Soulignons à l'occasion que cet échange entre Einstein et Freud eut lieu quelques mois avant l'accession d'Hitler au pouvoir et que l'édition allemande de leur correspondance fut interdite, s'agissant apparemment d'un de ces livres aux idées « dangereuses » ; du coup cette correspondance présente un très grand intérêt pour nous.

² PATURET Jean-Bernard, « Au-delà » de Freud : « Une culture de l'extermination » ?, Paris, Les Editions du Cerf, 2009, pp. 13 et 68 sq.

problématique œdipienne. Dès lors, on est obligés de (se) demander « comment fut cela possible ? » – et il existe en effet une bibliographie vaste et toujours enrichie là-dessus ; des récits testimoniaux des victimes survivants, aux recherches historiques, aux analyses philosophiques, aux œuvres littéraires etc., on essaie d’aborder dorénavant ce qui continue à échapper à la compréhension, de jeter un peu plus de lumière au trou noir, bref de regarder en face la monstruosité tout en étant munis de l’armature de la langue.

Tous ces ouvrages dévoilent les aspects multiples, inépuisables semble-t-il, de cette usine mortifère conçue, organisée et mise en fonction par le système nazi. Le Mal, l’horreur et la mort pure y ont le premier mot et sont présents à chaque page, chaque phrase presque. Et pourtant, dans ce monde d’enfer que les nazis ont édifié, cet univers concentrationnaire dans lequel « la vie déchirait l’âme humaine et mettait à nu ses recoins les plus intimes »³, et où chaque victime était marqué pour toujours par « l’angoisse de *tohu bohu*, de l’univers vide et désert, écrasé sous l’esprit de Dieu, mais dans lequel l’esprit de l’homme est absent : pas encore né ou déjà effacé »⁴ – dans ce désert et cette absence noire, quelque chose de l’essence humaine, nous semble-t-il, a survécu.

C’est justement le but de notre travail : d’explorer si dans des situations extrêmes telles que constituent les camps de concentration⁵, à savoir des situations qui visent à dénuder l’homme de tout corrélat symbolique, imaginaire et somatique de son existence, si quelque chose de subjectif survit, un « noyau psychique » qui résiste à la destruction toute pure se plaçant du côté de la vie. Comment pourrait-on dénommer ce « noyau subjectif », quelle est sa nature, comment s’exprime-t-il, où se localise-t-il ? Empruntons pour le moment la voix aux écrivains : « J’ignorerais

³ FRANKL Viktor E., *Man’s search for meaning*, Athènes, Editions Psychogios, 2011, p. 141. C’est nous qui traduisons en français la phrase citée.

⁴ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, Athènes, Editions Agra, 2006, p. 89. C’est nous qui traduisons en français.

⁵ Comme on va voir, le terme de « situations extrêmes » pour désigner l’expérience des déportés dans les camps de concentration, a été introduit par Bruno Bettelheim.

toujours à quoi elle passait ses journées, où elle se cachait, en compagnie de qui elle se trouvait [...]. C'est là son secret. Un pauvre et précieux secret que les bourreaux, les ordonnances, les autorités dites d'occupation, le Dépôt, les casernes, les camps, l'Histoire, le temps – tout ce qui vous souille et vous détruit – n'auront pas pu lui voler »⁶. Un noyau secret intime, propre à l'homme, résistant à la destruction, protégeant de l'anéantissement subjectif – c'est sur cela que l'on cherchera à porter la lumière.

Cette question s'est en quelque façon imposée à nous, lors d'une rencontre qui eût lieu comme par hasard : il s'agit de notre rencontre avec la littérature dite « concentrationnaire ». Le premier pas fut fait avec le récit testimonial du survivant écrivain Imre Kertész – et on verra par la suite que le signifiant « pas » est central chez lui ; en lisant son récit, intitulé *Être sans destin*, on fut étonné non seulement par une écriture tout à fait singulière, non seulement par le réel de l'édifice nazi que cette écriture révèle, mais surtout par un discours personnel préservé au sein de l'univers anéantissant, une voix sonore, authentique et persistante au-dessus de la mort omniprésente. Quelque chose du côté de la vie, quelque chose de l'ordre de la subjectivité gardait la parole et permettait de faire face à la destruction totale. Ce seuil franchi, la voie s'est ouverte pour nous vers les récits testimoniaux d'autres survivants : Viktor Frankl, Fred Wander, Primo Levi, Aharon Appelfeld, Jorge Semprun, Elie Wiesel, Jean Améry, et heureusement tant d'autres. Chaque fois, dans chaque récit individuel, à l'arrière plan des mots de la mort, on constatait chez le sujet des « stratégies » personnelles, de petits ou de grands actes, des « inventions » tout à fait singulières pour rester accroché à la langue et résister à la déshumanisation. Ce sont ces inventions singulières qui démontrent, selon nous, la survivance dans ces situations limites d'un « noyau subjectif » porteur de vie. Et si, dans le cadre de ce travail, on a décidé de prendre comme point de départ les récits personnels d'Imre Kertész, de Viktor Frankl et de Fred Wander, c'est tout d'abord pour faire valoir ce noyau vital de la subjectivité, pour le faire monter sur scène et prendre pleinement la parole comme un vrai protagoniste qui échappe au silence –

⁶ MODIANO Patrick, *Dora Bruder*, Paris, Editions Gallimard, 1999, pp. 144-145.

et, de cette façon, rester fidèle au discours singulier de chaque survivant, mais aussi au principe du « cas par cas » de la psychanalyse ; et puis, on a choisi ces trois survivants écrivains, parce qu'il nous semble que, malgré leurs grandes divergences, malgré les différentes expressions de leur *savoir vivre* (au sens propre), malgré l'émergence chez chacun d'une sorte de *cosmothéorie* qui lui est propre, il existe entre eux un fil qui les lie, une dialogue interne en quelque façon, qui tourne autour de la question fondamentale du sens de l'existence humaine.

Déjà, par cette mise en valeur du discours subjectif, mais aussi par la question du sens laquelle occupe chez chacun de nos écrivains une place centrale bien que différente – formant au bout du compte une vraie *poétique* de l'existence – on voit s'esquisser un premier lien étroit avec la pensée psychanalytique. Or, qu'est-ce que la psychanalyse aurait-elle à nous dire à propos de ce « noyau subjectif » survivant dans des situations extrêmes ? Qu'est-ce qu'elle pourrait penser sur la capacité de l'homme à créer un « tout petit quelque chose » dans un univers où règne exclusivement le réel de la mort – une réponse singulière, une invention personnelle, un acte particulier, un lien vital – cette « création », ce petit bout de vie, protégeant de l'anéantissement subjectif, assurant un ancrage en quelque sorte, permettant de rester accroché à la langue. Posons que ce dont il s'agit, cette capacité humaine tout à fait ordinaire mais tellement extraordinaire quand on envisage l'univers concentrationnaire, cette force vitale ineffaçable, n'est rien d'autre que le contrat que le sujet humain signe avec l'Autre comme lieu de la parole et du désir, l'« affirmation primordiale » de la symbolisation que le sujet assume et qui l'inscrit dans le discours – à savoir la notion de la *Bejahung* que Freud introduit en 1925 dans son article sur la *Négation* et que Lacan fait distinguer, dès les premiers pas de son fameux parcours du « retour à Freud », lui assignant la place fondamentale dans la naissance de la subjectivité. On pense que cette notion de la *Bejahung* – qui inscrit la différence et qui instaure la dialectique primordiale de l'affirmation et de la négation, du « oui » et du « non » comme premiers marques constructifs de la subjectivité et comme signes constitutifs de l'ordre dans le monde – ouvre une voie féconde pour aborder le discours et les constructions individuels de chacun des

survivants écrivains et pour éclairer le plus lumineusement possible ce qui de la vie n'est pas mort dans les camps de concentration.

D'autant plus qu'une revue de la littérature psychanalytique sur les survivants des camps d'extermination démontre l'attention exclusive portée par les psychanalystes et les cliniciens sur la « psychopathologie » des victimes survécus, ainsi que la tendance dominante à éliminer les différences entre ces sujets pour se centrer sur « la règle » de leurs traits communs, ceux-ci étant définis par le trauma vécu⁷. Ainsi, on parle fréquemment du « syndrome du survivant », on insiste sur des interprétations généralisatrices, on épingle des étiquettes, on catégorise ; on oublie le trajet personnel de ces sujets avant la déportation, car on suppose que le traumatisme massif ait tout effacé ; enfin, on arrive à traiter les survivants comme une espèce différente s'offrant à des « expérimentations » théoriques⁸. Telle doit être la raison pour laquelle Primo Levi écrit avec amertume, nous semble-t-il : « Je ne crois pas que les psychanalystes (qui se sont jetés sur notre confusion avec avidité professionnelle) soient capables d'expliquer notre impulsion de raconter. Leur savoir s'est construit et mis en épreuve « dehors », dans le monde que l'on appelle, tout en simplifiant, civilisé »⁹. Et pourtant, en rompant avec une telle logique simplificatrice, des voix ont pu se faire entendre, comme par exemple celle de Robert Krell faisant appel contre la poursuite de déshumanisation des survivants, de Geoffrey Hartman qui a insisté sur l'obligation de prêter une oreille attentive à ce que chaque survivant ait à dire, ou encore de William Helmreich qui a souligné l'unicité de l'expérience de chaque survivant, tout en prenant en considération la vie du sujet avant la déportation, son âge au moment où celle-ci a eu lieu, la durée de son

⁷ ORNSTEIN Anna, « Survival and Recovery: Psychoanalytic Reflections », *Harvard Rev Psychiatry*, Volume 9, N° 1, 2001, pp. 13-22.

⁸ *Ibid.* Il nous semble que les cliniciens, en bornant ces sujets à une catégorie monosémantique, ont malgré eux répété quelque chose du trauma des survivants. Patrick Modiano écrit à propos des identités volées des déportés : « On vous classe dans des catégories bizarres dont vous n'avez jamais entendu parler et qui ne correspondent pas à ce que vous êtes réellement ». MODIANO Patrick, *Dora Bruder*, *op.cit.*, pp. 37-38.

⁹ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, p. 88. C'est nous qui traduisons en français.

emprisonnement, l'étendue de ses pertes¹⁰. C'est cette ligne du retour au subjectif que l'on va tenter de suivre dans le cadre de ce travail. Et révéler la *Bejahung* comme acte du sujet, acte de vie et acte de la langue.

Cela dit, le présent travail de recherche s'articulera en trois parties. Dans la *première partie*, tout en prenant appui sur l'élaboration freudienne de la « pulsion de mort » et sa relecture lacanienne, on va se centrer sur de différentes facettes de la pulsion de mort, comme celle-ci fut littéralement mise en scène par le régime nazi ; notre but n'étant pas simplement de souligner quelques aspects du scénario pervers du nazisme, mais surtout d'explorer ses effets sur la subjectivité et de démontrer ce à quoi les sujets se sont confrontés et ce auquel ils ont répondu, chacun à sa façon propre. Dans la *deuxième partie*, on présentera en premier lieu le « cas » du survivant psychanalyste Bruno Bettelheim, qui occupe une double place dans notre problématique : d'une part, en tant que déporté, il a su développer une « stratégie » bien à lui pour faire avec la mort omniprésente dans le camp de concentration et résister à la déshumanisation – d'autre part, en tant que clinicien et chercheur, il nous a offert de riches observations concernant les mécanismes psychiques utilisés par les prisonniers sur le plan collectif, lors de leur lutte corps à corps avec la mort dans l'univers concentrationnaire ; en second lieu, on va passer du collectif à l'individuel et donner la parole à nos survivants écrivains – à savoir à Viktor Frankl, Imre Kertész et Fred Wander – pour que chacun déploie devant nous la « réponse » ou « invention » singulière qu'il a pu élaborer dans sa confrontation à la menace réelle de l'*aphanisis* : ces constructions personnelles nous permettront de parler de façon plus générale d'un « noyau subjectif » survivant dans des situations extrêmes et marquant une force vitale inhérente à l'homme. La *troisième partie* sera par conséquent consacrée à l'exploration de ce noyau immanent, en se basant surtout

¹⁰ Cités dans ORNSTEIN Anna, *Survival and Recovery : Psychoanalytic Reflections*, op.cit. : a) Krell R., « Holocaust survivors and their children: comments on psychiatric consequences & psychiatric terminology », *Comprehensive Psychiatry*, 25, 1984, b) Hartman G., *Preserving the personal story; the role of video documentation*, Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies, Yale University, c) Helmreich W., *Against all odds: Holocaust survivors and the successful lives they made in America*, New York: Simon & Schuster, 1992.

sur le principe de la *Bejahung* que Freud met en avant et à laquelle Lacan accorde une place éminente dans ses *Ecrits*, la dialectique de l'« affirmation primordiale » et de la négation faisant objet d'échange entre le psychanalyste et le philosophe Jean Hyppolite. Plus encore, que pourrait nous apprendre l'étrange notion de la « capacité négative » dont parle le poète John Keats ? Pourrait-on esquisser un certain rapport entre les constructions singulières de nos survivants et cette « capacité négative » ? Existerait-il, en fin de compte, un lien entre la *Bejahung*, la poésie et l'acte psychanalytique ?

Première Partie

De la pulsion de mort à la mort mise en scène

Son père avait toujours traité le mal à la légère, ne lui laissant jamais la moindre chance et niant son importance, de sorte qu'il n'avait ni réalité ni forme ni dignité. Il traitait le mal comme un vieil ami digne de confiance [...] Son père, il le savait, n'était pas vulnérable et, contrairement à la plupart des gens qu'il avait rencontrés, lui seule la mort pouvait le tuer.

~ E. Hemingway, *Le jardin d'Eden* ~

Comment décrire l'édifice nazi – sinon en termes d'un projet étendu, systématique, élaboré jusqu'au dernier détail et mis « impeccablement » en place, visant non seulement l'exclusion de l'Autre mais son extermination absolue¹¹, la destruction totale de son existence, voire l'effacement de ses traces synchroniques et diachroniques, de son inscription dans le temps et dans l'espace. En effet, ce que le nazisme attaque, d'une haine insondable mais avec calcul et sans exception, c'est l'Autre en tant qu'altérité immaîtrisable et pour cela fort menaçante – et afin de déraciner l'Autre de la différence, non seulement faut-il attaquer sa présence physique, l'exiler ou le tuer, mais surtout éradiquer sa généalogie, des vieillards en tant que parole du passé, aux enfants comme promesse d'un avenir (la menace de l'*à-venir*), aux femmes et aux hommes en tant que générateurs d'un présent affirmé¹² ; il faut effacer son histoire (et donc s'imaginer muni du pouvoir

¹¹ Le verbe latin « exterminare » provenait de « ex » qui signifiait « hors » et de « terminus » qui signifiait « terme », « limite » ; la première signification était donc celle de « chasser dehors », « exiler », puis par extension le verbe a acquis la signification de « faire périr » et peu à peu celle de « faire périr jusqu'au dernier ». Cf. PATURET Jean-Bernard, « *Au-delà* » de Freud : « *Une culture de l'extermination* » ?, *op.cit.*, p. 77, note 1. On oserait remarquer à l'occasion l'ironie tragique dans l'usage de ce verbe pour un peuple qui depuis son origine gardait un rapport très particulier à l'espace et à la mobilité.

¹² *Ibid.*, p. 95.

« magique » de contrôler l'histoire humaine) et tuer sa (et la) mémoire¹³ ; il faut le dénuder de toute marque subjective, et tout d'abord de son nom¹⁴ ; et puis il faut « démobiliser » l'Autre de la métaphore (l'Autre qui se déplace, qui glisse et qui échappe)¹⁵ en internant son *alter ego* métonymique dans des camps de concentration (quelle violence exercée sur la langue et sur le corps) ; il faut maîtriser sa naissance et sa mort. Et pour y arriver, il faut construire et imposer en tant que vérité absolue un discours artificiel où l'Autre se voit attribuer la place univoque de l'« ennemi par excellence »¹⁶ ; et il faut mettre en fonction une machine rigide et impeccable, proclamée « solution finale » – puisque régler, maîtriser, éliminer l'Autre-qui-échappe, cela pose « finalement » un problème. Or, en présentant les

¹³ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴ *Ibid.*, p. 95. Comme J.-B. Paturet souligne, l'attribution à chaque déporté d'un numéro de matricule se substituant à son nom soustrait, l'inscrit au registre de la comptabilité comme simple bétail. Ainsi, on voit se matérialiser un fantasme de l'ordre de « comptez-les tous, un par un, pour que auc-*un* n'échappe » : ce serait une des expressions les plus typiques de la volonté des Nazis à exterminer la bécasse immaîtrisable qu'à leurs yeux incarne le Juif. La dimension de la comptabilité est centrale dans la logique du nazisme ; Henriette Asséo la souligne lorsqu'elle s'écrit : « Que pourrait-elle savoir ma civilisation mesurée sur le marché de la mort lucrative, sur la comptabilité de la mort [...] ? ». Cf. ASSEO Henriette, « Du miel aux cendres... Où sont passés 70000 Juifs de Salonique ? », dans Asséo H., Semprun J., Wiesel E., *Comment en parler, sur les camps, Thessalonique*, Editions Nêssides, 1997, p. 30. C'est nous qui traduisons en français la phrase citée.

¹⁵ En grec, la signification première du terme de la « métaphore » est celle du « déplacement », du « transport » et par extension celle de la figure langagière.

¹⁶ Comme on verra par la suite, la subversion ou perversion de *l'ορθός λόγος* constitue un des paramètres fondamentaux de l'édifice nazi. Cf. PATURET Jean-Bernard, « *Au-delà* » de Freud : « *Une culture de l'extermination* » ?, *op.cit.*, p. 81. Si par exemple on met de côté notre répugnance et on arrive à lire un article de Joseph Goebbels écrit en 1930 et intitulé « Pourquoi sommes-nous ennemis des Juifs ? », on a l'expérience d'un discours marqué par une logique élémentaire et par le hors-dialectique ; on voit aussi s'esquisser le profil de l'Autre-géniteur-du-Mal que le Juif est supposé incarner : car « le Juif est la cause de notre misère, et il en profite », « il a corrompu notre race, il a souillé nos mœurs, il a brisé notre force », « le Juif est le démon plastique du déclin de l'humanité », « le Juif ne crée rien, il ne produit rien, il ne fait que manipuler ce qui est produit » ; le-Juif-jouit, tel pourrait être le « réquisitoire officiel ». GOEBBELS Joseph, « Why are we enemies of the Jews? », dans Kaes A., Jay M., Dimendberg E. (édit.), *The Weimar Republic Sourcebook*, University of California Press, 1994, pp. 137-138. On voudrait ici exprimer notre admiration pour la sagacité et l'ironie tranchante de Freud lorsqu'il écrit en cette même année : « Le Diable est encore le meilleur subterfuge pour disculper Dieu ; il remplirait là cette même mission de 'soulagement économique' que le monde où règne l'idéal aryen fait remplir au Juif ». FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation* (1930), Vendôme, Editions Presses Universitaires de France, 1971, p. 75.

choses ainsi, ne nous trouvons-nous pas marcher sur le fil imperceptible qui relie l'*hubris* à l'Autre-rejet ?

En effet, plus on essaie d'aborder et de jeter un peu de lumière de compréhension sur cette machine d'extermination, plus on se rend compte (et on s'étonne, on est obligés de s'étonner intarissablement) que l'on est en présence d'un « impensable » mis en scène, à savoir de la volonté *réalisée* de faire *réellement* exister l'impossible-à-être. Hannah Arendt l'explique fermement : « Avant, on se disait : bon, on a des ennemis, c'était naturel. Pourquoi un peuple n'en aurait-il pas ? Là, c'était tout autre. C'était comme si l'abîme s'ouvrait sous nos pieds [...] Cela n'aurait jamais dû arriver »¹⁷. Chacun des aspects de l'édifice nazi, des plus manifestes (comme la mise en place de l'univers concentrationnaire) aux plus implicites (comme par exemple la perversion de la loi ou le voile du silence absolu), semble matérialiser une version différente de cet impossible-à-être ; et chaque aspect nous guide vers une autre expression de la mort omniprésente. Est-ce dire que l'impossible-à-être et le réel de la mort toute nue sont étroitement liés ? Or, qu'est-ce que l'on pourrait penser et dire sur cette (pulsion de) mort omniprésente ? Et par quel biais le régime nazi l'a-t-il littéralement mise en scène¹⁸ ?

I. La psychanalyse à l'œuvre : le royaume de Thanatos

« En ce qui concerne la question centrale, à savoir la lutte avec le démon, il y aurait beaucoup de choses à dire, qui sont pourtant trop étendues à écrire. Notre manière à nous pour lutter avec le démon consiste en ce que nous le décrivions comme un

¹⁷ ARENDT Hannah, *Entretien avec Günter Gaus*, 1964. Extrait de vidéo disponible sur <http://skhole.fr/hannah-arendt-entretien-avec-gunter-gaus-1>

¹⁸ Soulignons une fois de plus que notre projet n'est point de nous livrer à une présentation exhaustive du nazisme, seulement d'essayer d'explorer quelques-uns de ses paramètres en nous basant sur certaines élaborations freudiennes et lacaniennes – et cela dans le but de révéler la valeur éthique de la résistance psychique, on pourrait dire, des sujets dont l'existence fut dévastée par l'extrémité de violence du système nazi.

objet scientifiquement appréhendé »¹⁹ écrit Freud à Stefan Zweig le 14 avril 1925 – et on se pose la question de savoir quel est le démon contre lequel l’humain combat, une lutte dont personne n’est exclue et à laquelle Freud lui-même donne la réponse du travail scientifique. Ce démon, Freud l’avait identifié et décrit quelques années plus tôt, en 1920 : moment de (r)évolution féconde dans la confrontation du père de la psychanalyse aux énigmes que lui posait la nature humaine.

En effet, peu à peu, l’évolution de la pensée de Freud, enrichie non seulement par l’écoute de ses patients mais aussi par l’observation attentive des phénomènes de son époque – une époque en crise, marquée par la catastrophe engendrée par la Grande Guerre, le déferlement des tendances destructrices chez l’homme, la mise au service de la mort des savoirs et des acquis culturels et industriels et, progressivement, l’émergence d’un projet visant l’extermination de l’autre²⁰ – l’amène à interroger la suprématie exclusive d’*Eros* comme source inépuisable alimentant les conduites humaines, et à isoler, à l’encontre des forces libidinales, des pulsions d’une tout autre nature, visant la décomposition, la déliaison, la destruction ; ces forces mortifères chez l’humain vont être rassemblées en 1920 sous le terme de la « pulsion de mort ».

i. Un concept est né : Freud et la pulsion de mort

Déjà, en 1915, dans ses *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, ouvrage né dans le contexte dévastateur de la Première Guerre Mondiale, Freud appréhende la guerre comme ce qui fait rupture avec les acquis de la civilisation et engendre des motions régressives (et par là, agressives) tant au cœur des peuples que chez l’individu : « on pouvait penser que les grands peuples, quant à eux, auraient acquis une conscience suffisante de leur communauté et assez de tolérance à l’égard de leur disparité, pour qu’il ne fût plus possible de fondre en une seule acception,

¹⁹ FREUD Sigmund – ZWEIG Stefan, *Correspondance 1908-1939*, Athènes, Editions Printa, 2003, p. 41. C’est nous qui traduisons la citation.

²⁰ LAURET Monique, *L’énigme de la pulsion de mort. Pour une éthique de la joie*, Paris, Editions Presses Universitaires de France, 2014, p. 30.

comme c'était encore le cas dans l'antiquité classique, 'étranger' et 'hostile' »²¹ écrit-il – et on entend très fort, non seulement que la guerre désunit et attaque le progrès et le futur en provoquant chez l'humain un retour en arrière, mais aussi qu'elle fait naître (et se base sur) le nivellement des différences, ce qui fait penser à un chaos primitif²². Plus encore, nous dit Freud, lors de la guerre on est désillusionnés par la brutalité de comportement des individus, par le fait que l'on voit le mal (que l'on croyait « vaincu » pour toujours) refaire surface ; or, « en vérité il n'y a aucune 'extermination' du mal »²³ car « l'essence la plus profonde de l'homme consiste en motions pulsionnelles qui sont de nature élémentaire [...] [et qui] ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises. [...] Nous admettons que toutes celles qui sont condamnées par la société comme mauvaises – prenons par exemple les motions égoïste et cruelle – font partie des motions primitives »²⁴. Ce sont la loi humaine et les exigences sociales qui interviennent, font inscrire la limite et l'interdiction, et imposent au sujet le remaniement de ses pulsions mauvaises, voire un renoncement pulsionnel, sans lequel le vivre-ensemble ne serait point possible. Or, « le psychique primitif est, au sens le plus plein, impérissable »²⁵ et la guerre, en délivrant l'individu des contraintes et des interdits, offre le contexte déculpabilisant pour que le psychique primitif monte en scène.

Cette pousse-à-la-catastrophe²⁶ que Freud reconnaît comme faisant partie de l'essence humaine, va trouver son abri conceptuel cinq ans plus tard, en 1920,

²¹ FREUD Sigmund, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), dans *Essais de psychanalyse*, Editions Payot, 1981, p. 11.

²² On sait déjà que cette confusion rudimentaire entre « l'étranger » et « l'hostile », soulignée par Freud, fut centrale dans la logique du nazisme.

²³ FREUD Sigmund, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, *op.cit.*, p. 16. On pense avec amertume que d'une manière perverse le nazisme se livre à l'extermination du « mal », à savoir du Juif.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁶ On trouve très intéressant qu'en grec ancien le substantif « catastrophe » fait coexister les significations du « renversement », de la « tournure soudaine », du « terme » (au sens de la fin), mais

moment décisif où Freud, en partant de l'observation d'un phénomène clinique énigmatique appelé « compulsion de répétition », fait la spéculation de l'existence (et de l'insistance) chez l'humain d'un *au-delà du principe de plaisir*. « Nous ne pouvons ici échapper à l'idée que nous sommes sur la piste d'un caractère général des pulsions et peut-être de la vie organique dans son ensemble [...] : *une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur* [...] ; [elle serait] l'expression de l'inertie dans la vie organique »²⁷. Cette inertie inhérente, la tendance de l'être vivant à revenir à un état ancien, désigné comme « retour à l'anorganique », retour à un état initial d'inexistence, conduira Freud à pousser sa réflexion plus loin encore et à énoncer : « nous ne pouvons que dire : *le but de toute vie est la mort* et, en remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant* »²⁸. A ce principe d'inertie – à entendre comme une tendance de l'organisme de réduire, jusqu'à la suppression totale, les excitations internes, voire comme une pousse au narcissisme primaire, à la suppression des investissements, à l'anéantissement – Freud donne le nom de « principe de Nirvâna » et affirme que « nous trouvons là l'un de nos plus puissants motifs de croire en l'existence de pulsions de mort »²⁹. Le principe de Nirvâna, terme emprunté au bouddhisme, désigne justement la finalité d'une évasion définitive de la douleur, le but d'un retour à l'état de tension zéro, à un point d'équilibre parfaite ; comme M. Lauret explique, dans le bouddhisme le terme de Nirvâna se réfère à une forme d'achèvement comparable à l'extinction d'une flamme, et il se définit comme la fin des trois désirs, à savoir des sens, d'existence et d'annihilation, un détachement parfait qui conduit à la paix intérieure absolue³⁰.

aussi de l'« assujettissement » ; il nous semble que toutes ces notions sont liées à la conception freudienne de la « pulsion de mort ».

²⁷ FREUD Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), dans *Essais de psychanalyse, op.cit.*, p.80.

²⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁹ *Ibid.*, p. 104.

³⁰ LAURET Monique, *L'énigme de la pulsion de mort. Pour une éthique de la joie, op.cit.*, p.37 et note 1.

La liaison entre cette définition de la pulsion de mort et les expressions tangibles de l'agressivité et de la destructivité (comment la pulsion se traduit en passage à la destruction ou à l'autodestruction, pourrait-on dire) est élaborée par Freud peu à peu, dans les années qui suivent, et trouve son élucidation la plus explicite en 1930, dans son œuvre *Malaise dans la civilisation*. Là, on peut suivre pas à pas l'évolution de la théorie freudienne des pulsions³¹ : dans un premier temps, une opposition est établie entre les pulsions qui visent la conservation de l'individu (« instincts du Moi ») et les pulsions qui veulent conserver l'espèce (« instincts objectaux » ou « pulsions d'amour ») ; pourtant, l'isolement au sein de ces dernières pulsions libidinales d'un cas particulier de pulsions, à savoir de la pulsion sadique, pose ses propres énigmes. Dans un second temps, « dès l'instant où notre investigation, marquant en cela un progrès, passa du 'refoulé' au 'refoulant', des pulsions objectales au Moi, certaines modifications apparurent indispensables » ; c'est le moment de l'introduction du concept fondamental du narcissisme³². Le pas suivant est franchi avec l'hypothèse (soutenue dans *Au-delà du principe de plaisir*) qu'à côté de la pulsion qui tend à conserver et à étendre la vie en créant d'unités toujours plus grandes (*Eros*), il doit exister une autre pulsion s'opposant à celle-ci et visant la dissolution des unités pour les faire rentrer à un état primitif, voire à l'état anorganique (*Thanatos*). Or, comment cette pulsion de mort agit-elle ? Suffit-il de l'isoler à l'intérieur de l'être vivant et dire qu'elle y travaille silencieusement ? Quelles sont en effet ses manifestations ? « L'idée qu'une partie s'en tourne contre le monde extérieur et devient apparente sous forme de pulsion agressive et destructrice nous fit faire un pas de plus ». Agressivité, destructivité, violence, haine,

³¹ FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation* (1930), Vendôme, Editions Presses Universitaires de France, 1971, pp. 72-74.

³² « Nous nous formons ainsi la représentation d'un investissement libidinal originaire du moi ; plus tard une partie en est cédée aux objets, mais, fondamentalement, l'investissement du moi persiste et se comporte envers les investissements d'objet comme le corps d'un animalcule protoplasmique envers les pseudopodes qu'il a émis ». « Un solide égoïsme préserve de la maladie, mais à la fin l'on doit se mettre à aimer pour ne pas tomber malade [...] ». FREUD Sigmund, « Pour introduire le narcissisme » (1914), dans *La vie sexuelle*, Paris, Editions Presses Universitaires de France, 2002, pp. 83 et 91 respectivement. Il paraît que c'est ce concept du narcissisme qui ouvre la voie vers la spéculation freudienne de l'existence d'une pulsion de mort chez l'humain.

méchanceté, cruauté, brutalité, rage – les mots de la pulsion de mort ne manquent pas, et dès lors Freud admet « l'indéniable existence du mal » tout en se demandant : « je ne comprends plus que nous puissions rester aveugles à l'ubiquité de l'agression et de la destruction non érotisées et négliger de leur accorder la place qu'elles méritent dans l'interprétation des phénomènes de la vie »³³. Et, afin de souligner le rapport profond de la pulsion de mort au narcissisme et au fantasme archaïque d'omnipotence, Freud nous offre l'instantané suivant (et le nazisme nous vient tout de suite à l'esprit) : « lorsqu'il [l'instinct de mort] entre en scène sans propos sexuel, même dans l'accès le plus aveugle de rage destructrice, on ne peut méconnaître que son assouvissement s'accompagne là encore d'un plaisir narcissique extraordinairement prononcé, en tant qu'il montre au Moi ses vœux anciens de toute-puissance réalisés »³⁴.

C'est ainsi qu', en assumant une position sceptique, voire ironique, vis-à-vis des maximes de l'Amour du christianisme (« tu aimeras ton prochain comme toi-même » et « aime tes ennemis »), Freud n'hésite pas de regarder dans les yeux l'autre-méchant : car « l'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour [...] [il] est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier de ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer »³⁵. Dans une époque menacée une fois de plus par la catastrophe toute pure, le discours freudien, envahi par le réel omniprésent du *homo homini lupus*, « démasque sous l'homme la bête sauvage qui perd tout égard pour sa propre espèce »³⁶.

Juste deux ans après, à l'aube de la montée du nazisme au pouvoir, c'est à cette « indéniable existence du mal » que Freud fait retour, lorsqu' A. Einstein lui pose la

³³ FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, op.cit., p. 75.

³⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

³⁵ *Ibid.*, pp. 64-65.

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

question fondamentale et tragiquement actuelle pourquoi s'avère-t-il si facile d'exciter les hommes à la guerre et comment l'humanité pourrait-elle se libérer de ce destin dévastateur. En présentant à son interlocuteur la théorie psychanalytique des pulsions et en mettant au premier plan la pulsion de mort, Freud dit qu'il est utopique et par ailleurs inutile de prétendre supprimer les tendances destructrices des hommes, puisque l'essence humaine ne consiste qu'en cela : la lutte éternelle d'*Eros* et de *Thanatos*, de l'amour (qui conserve et unit) et de la haine (qui désunit et décompose). L'action humaine est rarement l'œuvre d'une seule incitation pulsionnelle, laquelle est en plus, de par sa nature, composée d'amour et de destruction³⁷. Cette tendance à la destructivité, par le biais de laquelle « l'être vivant protège pour ainsi dire sa propre existence en détruisant l'existence étrangère »³⁸, est niée dans son importance par l'homme, malgré son omniprésence sur le théâtre diachronique de l'humanité. C'est ici que Freud (se) pose une question « provocatrice », qui est d'un grand intérêt pour lui comme il dit : pourquoi les hommes s'élèvent-ils contre la guerre, pourquoi ne l'acceptent-ils pas comme l'une des plusieurs vicissitudes pénibles de la vie ? La réponse qu'il donne est, selon nous, plus formidable encore que la question : « Je crois que le motif essentiel pour lequel on s'élève contre la guerre, c'est que l'on ne peut faire autrement. Nous sommes pacifistes parce que, pour des raisons organiques, nous devons l'être »³⁹. Mais à quoi Freud pourrait-il se référer ? Que pourrait-il entendre en faisant allusion à « un contrat » des hommes avec « la paix » en tant que condition vitale de construction et de création – et cela « pour des raisons organiques » ?

Faisons un grand pas en arrière. Non pas seulement pour saisir l'énoncé freudien, mais surtout parce qu'il nous semble que sous cette « régression » se cache une clé d'or pour aborder le phénomène du nazisme. Exactement vingt ans avant son

³⁷ FREUD Sigmund, « Pourquoi la guerre ? » (1933), dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, Athènes, Editions Epikouros, 1998, p. 72. Nous avons traduit en français les passages cités à l'aide d'une édition électronique du livre, disponible sur : http://classiques.ugac.ca/classiques/freud_sigmund/pourquoi_la_guerre/pourquoi_la_guerre.html

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

échange avec Einstein, dans son ouvrage *Totem et Tabou*, Freud élabore une hypothèse qui s'avérera de valeur centrale dans son œuvre (une hypothèse qui, selon nous, se lie et d'une certaine façon ouvre la voie à la spéculation postérieure de l'immanence chez l'humain d'une « pulsion de mort ») et nous offre son « mythe préhistorique » de la naissance de la subjectivité et de la civilisation⁴⁰. En se basant sur la théorie darwinienne concernant l'état primitif de l'organisation sociale des hommes, Freud met en scène le crime originel et le trauma constitutionnel de l'humanité : l'horde primitive était dominée par un Père tout-puissant et tout-jouissant, un tyran violent, au pouvoir absolu, sans restrictions ni interdictions, gardant en sa possession exclusive toutes les femelles et condamnant à l'exil ses fils lorsqu'ils grandissaient, afin de préserver son pouvoir illimité. Un jour les fils chassés par le père, se sont réunis, l'ont tué et l'ont mangé – acte marquant non seulement la fin de la tyrannie primitive, mais aussi et par conséquent la naissance de la société, de la conscience morale et de la religion, en d'autres mots la genèse de la loi symbolique, de la spiritualité, du lien social. « Au commencement était l'action » dit Freud⁴¹, et c'est en effet l'« acte » (acte de séparation et de différenciation, acte de coupure) qui permet au sujet humain de trouver sa propre place dans l'univers du Verbe. Car cet ancêtre omnipotent, cet Autre-Absolu, était pour les fils l'Idéal qu'ils admiraient et craignaient, qu'ils aimaient et qu'ils haïssaient en même temps ; une fois le parricide accompli, les fils se sont envahis par un sentiment de culpabilité qui devient la source des deux prohibitions à l'origine de la civilisation humaine : de l'interdit du meurtre et de l'interdit de l'inceste. C'est le moment de l'émergence de la subjectivité, à travers la rencontre de l'homme avec la barrière de la langue, l'inscription sur son corps d'un manque fondamental, d'un moins de jouissance. Lorsque donc, une vingtaine d'années plus tard, Freud dit à Einstein que l'homme est pacifiste parce qu'il doit l'être pour des raisons organiques, quoi d'autre faut-il y entendre que sa thèse fondamentale que la civilisation se fonde sur une perte de

⁴⁰ FREUD Sigmund, *Totem et Tabou* (1912), Athènes, Editions Daremas, s.d., pp. 153-159.

⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

jouissance corporelle, sur un renoncement narcissique, à savoir sur la castration symbolique pour que l'homme puisse habiter le Verbe.

Or, reculons encore un petit peu et essayons de nous représenter un monde où le crime originel ne serait pas accompli : un monde clos, où règne la Loi de l'Un-tout-seul, du Père omnipotent et omni-jouissant, une présence toute pleine, en dehors de la béance humanisante, au-delà de la dialectique qui inscrit l'Autre de la différence ; bref, un univers d'enfer, sans limite, sans interdiction, sans rupture, sans culpabilité – alimenté par le meurtre et l'inceste⁴², un univers de mort toute pure, habité non pas par des sujets mais plutôt par des êtres assujettis à la parole Une. Ne sommes-nous en train de nous représenter le monde des nazis ?

Mais restons encore un peu à la notion obscure de la pulsion de mort et essayons d'y jeter plus de lumière, en suivant cette fois-ci les pas lucides de Jacques Lacan.

ii. Un pas en avant : Lacan et l'ombre de das Ding

Dans son séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan retourne, nous semble-t-il, à l'énoncé capital (et énigmatique) de Freud qui croit se trouver « sur la piste d'un caractère général des pulsions » lorsqu'il définit la pulsion comme « une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur »⁴³ ; il y a là, dans la pensée freudienne, quelque chose qui dépasse la bipolarité d'*Eros* et de *Thanatos*, le retour à l'état antérieur se dressant comme trait ou qualité générale des pulsions. Lacan prend le relais en lisant dans « l'insistance avec laquelle elle [la pulsion] se présente [...] la remémorisation, l'historisation » – à savoir une dimension historique dans la pulsion dévoilant l'existence de quelque chose *au-delà* pour et chez l'humain – et en soulignant que « c'est là aussi que s'enregistre, qu'entre dans

⁴² En se référant à Claude Lévi-Strauss, Lacan dit que l'« endogamie est couramment employée dans toutes les branches de la domestication *pour améliorer une race*, qu'elle soit végétale ou animale ». LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1986, p.82. C'est nous qui soulignons ; car l'« amélioration de la race » (aryenne) ne fut-elle le projet par excellence du nazisme ?

⁴³ Cf. note 27. C'est nous qui soulignons.

le registre de l'expérience, la destruction »⁴⁴. Il existe un rapport inhérent de la pulsion à la destruction, dans la mesure où la pulsion ne peut être articulée que sous l'aspect (sous l'égide, dirait-on) de cet *au-delà*, lieu historique à l'origine de l'être du signifiant.

Or, quel est le lien, comment s'accomplit-il le passage (si on pourrait parler d'un « passage ») de la pulsion de mort, en tant que poussée vers un état antérieur d'équilibre absolue, voire d'anéantissement, à la destruction ? On sait déjà que cette question tourmenta la pensée de Freud – et la réponse qu'il y porta, on peut la saisir, quelque peu « sans peine », en termes du mécanisme de la « projection ». Lacan, quant à lui, en reprenant la lecture de la pulsion de mort faite par Bernfeld, voit là un « point de scission », à savoir deux niveaux distincts où la question de la pulsion de mort ne s'articule pas de la même façon⁴⁵. Au niveau des systèmes inanimés, ce qui se met en jeu, c'est une tendance constante laquelle « s'exerçant dans le sens de l'avènement d'un état d'équilibre terminal, [c'est] à proprement parler ce qui est articulé dans l'énergétique comme l'entropie. Voilà un premier sens qui peut être donné à la pulsion de mort dans Freud. Est-ce de cela qu'il s'agit ? ». La réponse donnée élucide une différence fondamentale entre les systèmes physiques dits inanimés et les structures vivantes : les systèmes inanimés sont régis par l'homogénéité (des deux variables « intensité » et « extensité » de l'énergétique), tandis que dans les organisations vivantes, le fait même de l'existence de la structure établit l'hétérogénéité (des deux pôles). « Cette hétérogénéité introduit d'ores et déjà le conflit au niveau de la structure vivante ». C'est ainsi que l'on voit s'éclairer pour nous que, loin d'une tendance de l'organisme au retour à l'équilibre absolue de la tension zéro, c'est le conflit (pourrait-on l'appréhender en termes d'une « différenciation » ?) qui entre en jeu et régite l'existence : « la pulsion comme telle, et pour autant qu'elle est alors pulsion de destruction, doit être au-delà de la

⁴⁴ LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1986, p.248.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 250-251.

tendance au retour à l'inanimé. Que peut-elle bien être ? – si ce n'est une volonté de destruction directe, si je puis dire pour illustrer ce dont il s'agit ».

Volonté de destruction directe – et on croit y reconnaître *neikos* d'Empédocle, le partenaire de *philia*, ces forces éternelles à l'origine de tout phénomène et de tout événement dans le monde. Puisque cette volonté de destruction directe n'est autre chose que volonté de recommencer par le début, au sens d'un commencement absolu, volonté de mettre en cause tout ce qui existe, à savoir volonté de créer *ex nihilo*. Et Lacan, lecteur de Sade, nous dit que l'une des « solutions » que l'humain invente dans sa confrontation à l'*ex nihilo*, est « l'Être-suprême-en-méchanceté »⁴⁶.

Or, que dire sur ce *nihilum*, ce rien, voire ce néant, qui déclenche chez le sujet du signifiant l'acte de détruire, de créer, de mettre en cause, de commencer par le début ? Le *nihilum*, cause de toute chose, est déjà quelque chose, et l'*ex* suggère un lieu préexistant. Lacan nous explique que : « dès lors que nous avons affaire à quoi que ce soit dans le monde qui se présente sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la nature, l'au-delà de cette chaîne, l'*ex nihilo* sur lequel elle se fonde et s'articule comme telle »⁴⁷. Un *au-delà* de la chaîne signifiante, auquel Freud fit allusion déjà très tôt, quasiment « au commencement » de son trajet, et qui dans l'élaboration lacanienne va assumer une place centrale, indiquant « un point d'abîme [...] celui de l'infranchissable ou celui de la Chose »⁴⁸.

Das Ding, la Chose, « le champ innommable du désir radical pour autant qu'il est le champ de la destruction absolue »⁴⁹, désigne ce point ou seuil (infranchissable de par sa nature) en delà duquel toutes les différences humanisantes se fondent en un chaos archaïque, préhistorique, mythologique. On pourrait dire que le lieu de la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 254. Heureusement ce n'est pas la seule « solution » à laquelle l'homme a recours.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 251-252.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 256.

Chose – « innommable » car lieu d'inexistence, situé au bord de l'« abîme » – est ce point zéro où *Eros* et *Thanatos* forment un Tout indifférencié, en dehors ou avant toute symbolisation ; ce qui fait que dans l'énoncé lacanien on trouve se loger ensemble le « désir radical » et la « destruction absolue ».

C'est ainsi que la rencontre du sujet avec *das Ding* ne peut avoir lieu que sous les auspices inquiétants d'une horreur primitive, d'une angoisse extrême d'*aphanisis* subjectif. Le mythe parle de la figure horrifiante de Méduse et de son effet pétrifiant sur les mortels qui osent la regarder : « quand on regarde une Gorgone, quand on croise le regard de Méduse, qu'on soit rapide ou lent, ce qu'on voit reflété dans les yeux du monstre, c'est soi-même changé en pierre, soi-même devenu une face d'Hadès, une figure de mort, aveugle, sans regard », écrit Jean-Pierre Vernant, tout en anticipant notre question de savoir ce que signifie un homme transformé en pierre : « ce dont est fait le vivant : la mobilité, la flexibilité, la souplesse, la chaleur, la douceur du corps, tout cela devient pierre »⁵⁰. C'est le corps qui est puni, lorsque l'homme ose regarder dans les yeux la figure affreuse de Méduse, et il paie le prix en perdant toutes ses propriétés de corps, voire tout ce qui témoigne d'un corps vivant, et en se transformant en pierre, en corps mort. Or, avec Lacan on peut dire que ce corps, le sujet humain ne peut se l'approprier qu'en s'inscrivant dans l'univers de la langue, qu'en habitant la langue ; le corps ne devient corps et ne respire la vie que sous l'effet du signifiant ; et un corps qui perd ses propriétés de corps ne peut être qu'un corps en dehors du lieu de l'Autre de la langue. C'est alors qu'on se demande : lorsque l'homme regarde en face la Méduse, qu'est-ce qu'il voit ? Là encore, la description de J.-P. Vernant est fort éloquente et on frissonne à la lecture : Méduse donne à voir toutes les différences – même les plus rigides – confondues ; ce que l'homme y rencontre, c'est le pur chaos, l'irreprésentable, l'indicible, un hors-classification, à savoir le hors-la-loi. « Les cadres ordinaires, les classifications usuelles apparaissent brouillés, syncopés. Le masculin et le féminin, le jeune et le vieux, le beau et le laid, l'humain et le bestial, le céleste et l'inferral, le haut et le bas

⁵⁰ VERNANT Jean-Pierre, « L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines », dans *Œuvres : Religions, rationalités, politique*, vol. I, Paris, Editions du Seuil, 2007, pp. 137-138.

(Gorgô enfante par le col à la façon des belettes qui, en accouchant par la bouche, inversent le statut des orifices buccaux et vaginaux), le dedans et le dehors (la langue, au lieu de rester cachée à l'intérieur de la bouche, fait saillie au dehors comme un sexe masculin, déplacé, exhibé, menaçant), en bref, toutes les catégories sur cette face, interfèrent, se recourent et se confondent »⁵¹. C'est le Chaos originaire que l'homme rencontre sur la figure terrifiante de Méduse, un chaos reflétant sa vérité la plus intime, la plus refoulée, à l'origine et au fond de son être ; le sujet se pétrifie lorsque cette vérité cachée entre en scène – et Henri Rey-Flaud définit l'obscénité comme ce qui ne doit pas advenir à la scène⁵² : « obscène », c'est ce qui offense ouvertement la pudeur et doit dès lors demeurer caché – un coup d'œil au dictionnaire latin nous fait apprendre que de l'adjectif « obscenus » dérive le substantif « obscena » désignant admirablement les « parties sexuelles ». Ce qui ne doit pas advenir à la scène, ce qui doit rester caché, supprimé, refoulé, c'est la jouissance pure, indifférenciée et infinie, sans bord ni coupure, sans nom, en dehors de toute représentation. L'obscène, la scène de la Chose, est ce lieu intime et à jamais secret, qui voile et dévoile la division primordiale du sujet du signifiant. Lacan nous dit que : « le vrai, sinon le bon sujet, le sujet du désir, aussi bien dans l'éclairage du fantasme que dans son gîte hors d'escient, n'est autre que la Chose, qui de lui-même est le plus prochaine tout en lui échappant le plus »⁵³.

On est en présence de deux aspects fondamentaux : d'une part, la division du sujet du signifiant, de sorte que *das Ding* constitue ce qui est à la fois le plus proche et le plus étranger, voire inquiétamment étranger, au sujet – d'autre part, la conjonction entre la Chose et le Désir (à l'occasion écrit avec un D majuscule, pour souligner nous aussi ce qu'il y a de fondateur dans ce « sujet du désir » lacanien). En se basant sur l'article de Freud intitulé *La Négation* – texte étonnamment court et pourtant si riche

⁵¹ On doit à J.-B. Paturet la découverte du livre exceptionnel de Jean-Pierre Vernant « La mort dans les yeux » ; pour la citation cf. PATURET Jean-Bernard, « *Au-delà* » de Freud : « *Une culture de l'extermination* » ?, *op.cit.*, pp. 102-103.

⁵² Cité dans PATURET Jean-Bernard, *op.cit.*, p. 104.

⁵³ LACAN Jacques, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : 'Psychanalyse et structure de la personnalité' », dans *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 656.

conceptuellement et tellement compliqué et énigmatique que l'on a l'impression d'un « tremblement de terre » freudien⁵⁴ – Lacan nous dit que le sujet humain, dans son expérience originelle de la réalité, à savoir dans son expérience première de l'Autre proche, isole *das Ding* (en tant qu'Autre absolu du sujet, Autre préhistorique et inoubliable) comme étant de sa nature étranger : en d'autres termes, la fonction de *das Ding* consiste en « ce qui, du dedans du sujet, se trouve à l'origine porté dans un premier dehors [...]. Le *Ding* comme *Fremde*, étranger et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet. C'est sans aucun doute un cheminement de contrôle, de référence, par rapport à quoi ? – au monde de ses désirs »⁵⁵. Car, c'est ce premier objet, l'Objet par excellence, expulsé à l'extérieur, Autre étranger et même hostile, conservé pour toujours à distance (comme menace d'un trop de plaisir), c'est cet objet qu'il s'agit pourtant de retrouver (comme promesse de plaisir) ; retrouver l'objet qui ne peut jamais être retrouvé, qui de par sa nature ne fut jamais perdu ; dès lors le monde des représentations voit le jour (« ce tiers, ce qui se produit à partir de la Chose »⁵⁶, et on comprend qu'il s'agit bien du processus symbolique), l'objet recherché constituant dorénavant l'axe autour duquel tourne le désir du sujet (toujours inachevé, toujours suspendu) et le fantasme fondamental (« un corps vide, un fantôme, un pâle incubé de la relation au monde, une jouissance exténuée »⁵⁷). Ce n'est pour autant que la Chose s'inscrit en tant qu'absence⁵⁸ et impossibilité, en d'autres mots en tant que jouissance impossible, en tant que manque assumé, que le monde psychique puisse instaurer sa propre scène : « en mettant *das Ding* au centre, et autour le monde subjectif de l'inconscient organisé en relations signifiantes, vous voyez la difficulté de la représentation topologique. Car ce *das*

⁵⁴ Il s'agit bien du texte de Freud où apparaît la notion de la *Bejahung* ; il sera présenté et discuté dans la troisième partie de notre travail.

⁵⁵ LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit.*, p. 65.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ L'idée nous vient que le nazisme a « présentifié » *das Ding* – et par là, il a abouti à faire *réellement* exister l'impossible-à-être.

Ding est justement au centre au sens qu'il est exclu. [...] (Il est) étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi»⁵⁹.

Or, en désignant la Chose comme jouissance impossible, de quoi précisément parlons-nous ? Quelle est la place de cet « impossible », du point de vue logique et peut-être aussi chronologique ? Lacan est explicite : il ne peut s'agir que de « la chose maternelle », la place de *das Ding* étant historiquement et fondamentalement occupée par la mère. C'est ainsi que, peu à peu, on voit s'esquisser le rapport de la Chose à la Loi : car, si la Mère occupe la place de *das Ding*, si la mère est le lieu primordial de la jouissance impossible – menaçant de par son extrême de plaisir, orientant dès son renoncement la chasse insatiable à l'objet du désir – ne se rend-on pas compte que l'on est déjà entrés dans le champ de la loi de l'interdiction de l'inceste ? « Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme »⁶⁰, nous explique Lacan. Si la pulsion désigne ce temps-zéro où « désir radical » et « destruction absolue » ne sont que deux façons de dire la même chose, à savoir de parler de l'évanouissement subjectif, si en d'autres mots le but de la pulsion n'est que l'actualisation anéantissante du désir de l'Autre⁶¹, la Loi constitue le garant de la subjectivité en tant qu'il impose le *sine qua non* du manque et par là assure la circulation interminable de la demande. Et Lacan, de par une phraséologie que l'on oserait qualifier d'allure « biblique » si elle n'était pas dotée pour nous d'une beauté « théâtrale », fait monter sur scène la dialectique constitutionnelle de la Chose et de la Loi, l'un s'avérant le partenaire de l'autre : « [...] sans la Loi la Chose est morte. Or, moi j'étais vivant jadis, sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort,

⁵⁹ LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit.*, p. 87.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁶¹ LAURET Monique, *L'énigme de la pulsion de mort. Pour une éthique de la joie, op.cit.*, p. 13.

car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort »⁶².

Nous voilà finalement, avoir exploré la région obscure de la pulsion de mort et de la Chose – un champ qui en dépit des meilleures intentions garde toujours ses énigmes et les secrets d'une *terra incognita*. On sait après Lacan que l'une des solutions inventées par l'homme lors de sa rencontre avec le Réel, à savoir avec la jouissance pure de *das Ding*, c'est « l'Etre-suprême-en-méchanceté ». Plus que ça, Lacan lit dans Sade la définition et la portée du crime par excellence : inscrit dans la logique de *l'ex nihilo*, le crime vise justement un recommencement à partir de rien ; « par le crime, il est au pouvoir de l'homme de délivrer la nature des chaînes de ses propres lois. Car ses propres lois sont des chaînes »⁶³ – tel est l'« alphabet » secret explicité par le lecteur privilégié de l'œuvre sadienne. Dès lors, on est prêt à affronter l'univers nazi.

II. Le nazisme et la fabrication de l'univers de mort

Dans ce deuxième chapitre, on va donc explorer certains aspects de l'édifice nazi, lesquels, s'ils ne concernent pas uniquement les camps de la mort, ont pourtant selon nous ouvert la voie vers la fabrication de l'univers concentrationnaire et y ont trouvé leur expression la plus rigide. Notre travail ne pouvant pas être exhaustif, on va se centrer brièvement sur l'organisation interne et la logique du système nazi, la question de la « loi », le problème de la langue et du silence omniprésent, le fantasme de l'élimination de l'étranger et son passage à l'acte, la particularité prédominante du nazisme, à savoir la fabrication de la mort, et, comme apogée du drame, la figure du Musulman dans les camps de concentration. Notre pari est de pouvoir démontrer, ou au moins suggérer, que, en dépit de la violence écrasante exercée sans exception sur les victimes, en dépit de l'attaque sur tous les champs de la vie et de la subjectivité, malgré la soustraction des noms, des biens, des identités,

⁶² LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit.*, p. 101.

⁶³ *Ibid.*, p. 303.

des familles, des corps, c'est du côté des nazis que l'on doit placer et reconnaître une dé-subjektivation radicale – blessant les fondements mêmes de l'existence humaine.

i. (Des) Avant-propos ou la masse sans parole

Dans les années qui précèdent l'accession du nazisme au pouvoir, de nombreux écrivains et intellectuels soulignent l'élision dangereuse des discours et des esprits, et peignent de couleurs pessimistes le réel d'une civilisation en déclin, trahissant de plus en plus les idéaux et les acquis des Lumières, et d'un individu réduit au rôle de figurant, muet et invisible, consentant à sa disparition derrière la masse, enclin à l'assimilation et la non-différenciation, sans résistance à l'aliénation, prêt à s'exciter par tout discours haineux se posant en « mission » de purification de la nation et de retour à la « grandeur (allemande) perdue »⁶⁴.

Si on se réfère par exemple à l'article fiévreux de L. Bauer, au titre éloquent « Moyen Age, 1932 »⁶⁵, ce qui nous est communiqué est un « brouillard spirituel profond » se traduisant par l'aversion pour la lucidité d'esprit, par l'inertie de la pensée, la rigidité psychique, l'idolisation ; « l'air sent l'imbécillité et l'ennui », écrit-il. Les acquis du siècle des Lumières – la liberté de la pensée, la tolérance – étant rejetés, on constate que « le sens de la vie n'est plus la liberté de l'homme, mais sa massification au sein de la race, la classe, la nation » ; c'est ainsi qu'apparaît ce genre d'individu lequel « jouit de la croyance massive » (aux deux sens du terme : croyance en masse et croyance absolue, hors dialectique) et se nourrit de l'obéissance et des contraintes. On observe en effet l'émergence d'une tendance profonde chez l'homme de « se débarrasser du poids du Moi » : l'individu n'existe qu'en apparence, en son essence humaine il est disparu, puisqu'il n'a pas le droit de définir lui-même le sens de son existence, de déterminer son espace vital, d'assumer la responsabilité de soi. Ce qui prédomine, c'est le dogme du « falloir » – « jusqu'à ce que l'on soit arrivés au dogme

⁶⁴ TOPALI Maria, « Toujours présent le danger de la barbarie : compte rendu de l'ouvrage d'Elías Norbert 'Essai sur l'effondrement de la civilisation' », *I Kathimerini (Le Quotidien)*, Arts et Lettres, 15.05.2016.

⁶⁵ BAUER Ludwig, « The Middle Ages, 1932 », dans Lykiardopoulos G. (édit.), *Voices from Weimar*, Athènes, Editions Ypsilon, 2011, pp. 61-65. C'est nous qui traduisons en français les phrases citées.

qu'il ne faut pas permettre la pensée » ; car « il faut » que tout soit réglé, dirigé, classé – et l'autre discours, la différenciation, la diversité sont qualifiés d'hérésie et d'hostilité. Du coup, le monde devient petit et étroit – l'éloigné fait peur. Et ce texte précieux se termine sur un constat qui ne pourrait pas nous laisser indifférents : « Ce n'est pas seulement l'étranger qui est traité d'ennemi, mais aussi ses vêtements, les tas de charbon, les réserves de blé, tous les biens de l'autre sont l'ennemi ». Une dizaine d'années avant la mise en fonction de la machine nazie, des esprits qui résistent à la massification ont la lucidité de voir (et prévoir) que « l'être » et « l'avoir » de l'Autre constituent une menace (de différenciation) à éradiquer.

La disparition du discours subjectif derrière la masse, l'expansion du brouillard spirituel, la non-tolérance pour le différent, ainsi que la tendance à l'idolisation et le retour à un état « infantile » d'existence, sont soulignés par plusieurs auteurs de l'époque. Certains considèrent la masse une « calamité de nos jours » et un « tyran indestructible » qui dévore le sujet⁶⁶ ; d'autres remarquent que les Allemands se trouvent « en état d'hypnose » et « en carence de résistance interne » à l'égard d'Hitler et de son hubris, puisque pour eux la guerre ne s'est jamais terminée, « ils entendent résonner en eux une fois de plus l'appel de l'abîme »⁶⁷ ; d'autres enfin entrevoient que « l'instinct grégaire est infiniment plus fort et plus totalitaire que la pensée »⁶⁸. Quant à A. Einstein, dans sa lettre à Freud, il se pose la question de savoir « comment se fait-il qu'une minorité puisse asservir à ses appétits la grande masse du peuple » et « comment est-il possible que la masse [...] se laisse enflammer jusqu'à la folie et au sacrifice »⁶⁹. En effet, comment fut-il possible ?

⁶⁶ DOBLIN Alfred, « May the individual not be stunted by the masses », dans *Voices from Weimar, op.cit.*, pp. 67-69. Doblin fait en outre une remarque qui nous intéresse particulièrement puisqu'elle concerne la question de la loi (au sein du nazisme) et de son effet sur la masse : « quand les lois s'imposent aux individus par force, tant les individus que les liens entre eux disparaissent ».

⁶⁷ MANN Heinrich, « The German decision », dans *Voices from Weimar, op.cit.*, pp. 71-76.

⁶⁸ ZWEIG Stefan, « The monotonization of the world », dans *Voices from Weimar, op.cit.*, pp. 77-84.

⁶⁹ FREUD Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, *op.cit.*, pp. 83-87. Cf. aussi l'édition électronique : http://classiques.ugac.ca/classiques/freud_sigmund/pourquoi_la_guerre/pourquoi_la_guerre.html

ii. Le système nazi ou la déculpabilisation matérialisée

L'organisation et l'exécution administrative, méthodique et technique du projet nazi, la mise en place et le fonctionnement « intact » de l'univers concentrationnaire, l'architecture interne et externe de ce système, a fait et continue toujours à faire l'objet d'une liste ouverte d'ouvrages, s'étendant des témoignages des survivants, qui ont malgré eux habité ce monde infernal et vécu sur leur corps sa logique, aux essais d'aborder conceptuellement cet édifice, d'explorer le plus profondément que possible ses aspects, de parler des victimes mais aussi des agents et des exécuteurs, de comprendre, d'expliquer. Ce qui vient en surface, d'ouvrage à ouvrage et de page à page, n'est rien de moins qu'une énorme « machine » implacable, une industrie d'extermination, une vraie « usine » (de mort) fonctionnant selon une logique froide et inflexible, sans faute et sans exception, et se basant sur une hiérarchie et une bureaucratie⁷⁰ indispensables pour assurer le « bon fonctionnement » du système ; « le système des camps nazis constitue un *unicum* [...] une combinaison précise d'inventivité technologique, de fanatisme et de cruauté », écrit P. Levi⁷¹, et J. Semprun souscrit : « la particularité terrifiante du système nazi [...] c'est la décision froide de l'extermination d'un peuple entier, décision exécutée systématiquement, industriellement, rationnellement »⁷².

Pour quiconque veut connaître l'articulation interne et la logique de l'univers nazi, l'œuvre de Primo Levi s'avère une source précieuse. On apprend que la vie dans le monde concentrationnaire n'était qu'une variante caricaturale des pratiques féroces de l'armée allemande : l'uniforme, l'existence d'une bande, l'« œuvre sacrée,

⁷⁰ Jorge Semprun nous fait apprendre par exemple qu'il existait des différences ou particularités bureaucratiques au sein de chaque camp de concentration ; l'hiérarchie nazie avait classifié les camps, quelques-uns visant le « redressement » des prisonniers, d'autres se destinant nettement à l'extermination des Juifs. Cf. SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, « Se taire est impossible », dans Asséo H., Semprun J., Wiesel E., *Comment en parler, sur les camps*, Thessalonique, Editions Nésides, 1997, p. 34.

⁷¹ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, Athènes, Editions Agra, 2006, p. 21. C'est nous qui traduisons en français.

⁷² SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, « Se taire est impossible », dans *Comment en parler, sur les camps*, *op.cit.*, p. 37. C'est nous qui traduisons la phrase citée.

exécutée selon des règles sévères » de faire le lit (pour laquelle on utilisait une terminologie technique), etc. – en effet, toutes les pratiques auxquelles les victimes étaient soumises chaque jour et chaque heure, n'étaient qu'une combinaison absurde d'ironie et cruauté sadique et de manie pour l'ordre et la discipline⁷³. Et puis, dès l'entrée des déportés dans les camps, de nombreux « rituels malveillants » de dénudement et d'attaque à la subjectivité se mettaient en place, se répétant dans leur essence de camp à camp, fait qui rendait évident que le tout obéissait à « une mise en scène »⁷⁴. On apprend en outre qu'à l'intérieur des camps se reproduisait la structure hiérarchique de l'état totalitaire, de sorte que le pouvoir des « petits tyrans » fût absolu et que le contrôle de la part des sujets fût impossible. Ces « petits tyrans » Levi fut le premier à les dénommer, en parlant de l'existence au sein des camps de la dite « zone grise », à savoir des prisonniers privilégiés, « un ennemi nouveau et étrange », constituant une classe hybride qui séparait et reliait en même temps les nazis et les victimes : il s'agissait notamment des *Kapos* – les prisonniers (parfois des Juifs aussi) qui étaient munis de pouvoir dans les camps ayant assumé des positions administratives – et des *Sonderkommandos*, l'« équipe spéciale » (uniquement des Juifs, preuve extrême du sadisme nazi) qui était responsable pour la gestion des crématoriums. Levi dit que la zone grise, « véhicule et instrument de la culpabilité du système », constitue « le crime le plus diabolique du nazisme », la torture et le meurtre étant transposés sur les victimes⁷⁵. La zone de l'indécidable, on pourrait dire – puisque le bien et le mal, ainsi que toutes les catégories de l'éthique traditionnelle s'y trouvent entièrement obscurcies et confondues⁷⁶.

⁷³ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, pp. 122-123.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 39. Imre Kertész dit que, dès les premiers instants de son internement (il n'avait que quinze ans), il avait l'impression intense de faire partie d'une pièce théâtrale absurde ou d'une mauvaise farce.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 40-55.

⁷⁶ AGAMBEN Giorgio, *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, New York, Editions Zone Books, 1999, p. 21.

Cette transposition du crime sur la victime ouvre la question de l'assomption de l'acte et de la responsabilité au sein du nazisme. En se basant sur les discours après-coup d'Eichmann et de Hess, Levi voit s'esquisser et reconnaît le profil, défendu de la part des Nazis, « du Nazi consentant et obéissant, ou plutôt de chaque 'petit' soldat typique : nous nous sommes formés à l'obéissance absolue, à l'hierarchie, au nationalisme ; [...] on nous a instruits à ce que la seule justice fût celle dont notre peuple bénéficiait et à ce que la seule vérité fût le discours du Chef ; [...] les décisions n'étaient pas pris par nous, parce que notre faculté de prendre des décisions était mutilée ; [...] nous déclinons toute responsabilité »⁷⁷. Dans la même logique, on constate une gestion particulière mais fixe du savoir et de l'information par les Nazis. Levi dit que l'histoire entière du Reich peut être lue comme « une guerre contre la mémoire », comme « une falsification de la réalité » ou une distorsion complète de la vérité : des artifices mis en place pour assurer les services de ceux qui étaient chargés des « tâches impropres », au camouflage verbal et l'usage typique d'euphémismes (« solution finale », « équipe spéciale », etc.), jusqu'au sommet de la pyramide, Hitler lui-même, qui avait matérialisé un scénario et fabriqué un « décor » autour de lui, en faussant la réalité et en interdisant, voire en forçant l'accès à la vérité⁷⁸, on a l'impression que le nazisme a créé une réalité déformée, pervertie, une toute autre réalité qui fut imposée sur la vérité commune aux hommes – une réalité construite comme un labyrinthe d'étapes, de rôles, de tâches, où chacun « faisait son devoir », comme s'il s'agissait d'une tâche administrative quelconque et non pas du « devoir » de l'extermination et de la « tâche » de fabrication de cadavres. Quant à la réception de cette réalité, celle-ci semblait obéir à la règle du déni ou, comme Levi souligne, de la « réalité impossible » : « ce qui ne devrait pas exister, ne peut pas exister », et donc il n'existe pas – point final⁷⁹.

⁷⁷ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, pp. 28-29.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 171-172. A propos de cette « réalité impossible », Imre Kertész parle du besoin désespéré des hommes de s'accrocher au rêve d'un monde fidèle à l'ordre logique : cf. KERTESZ Imre, *Dossier K.*, Athènes, Editions Kastaniotis, 2007, p. 27.

Tout ce que l'on a révélé jusqu'ici – la fabrication d'une « usine » (à créer la mort), la structure hiérarchique du système et la bureaucratie, la « mise en scène » et l'insistance sadique sur un *simulacrum* militaire, et surtout la transposition du crime sur celui qui le subit et la non-assomption de la responsabilité par les responsables, ainsi que la gestion du savoir et la forclusion de la vérité, voire la construction d'une toute autre réalité – nous met sur la voie d'une dé-subjectivation monstrueuse. Comme J.-B. Paturet souligne, la « solution finale » est annoncée et mise en place lorsque « certains problèmes » apparaissent dans la matérialisation du projet nazi, des problèmes surgissant de la rencontre directe de l'humain avec l'atrocité à l'œuvre et par conséquent avec sa propre culpabilité. La « solution finale » a pour finalité de distancier l'exécuteur de sa victime, de protéger les tueurs de la culpabilité en les éloignant de leurs victimes et en créant tout un système d'innombrables tâches où personne ne donne la mort personnellement ; dans ce but, on pratique le « camouflage verbal » pour masquer ce qui serait impossible à dénommer et on parle d'« ennemis » pour inscrire la monstruosité dans l'ordre du discours rationnel et rendre acceptable l'inacceptable. L'édifice nazi crée et fait monter sur scène l'homme déresponsabilisé et déculpabilisé, l'homme qui n'a pas conscience du mal qu'il fait, qui fait seulement son devoir, qui donne la mort sans habiter subjectivement son acte, à savoir un homme distancié de ses traits humains par excellence⁸⁰. C'est l'homme qui, au lieu de se soumettre aux restrictions de la civilisation, se croit au-dessus du contrat social et des interdictions humanisantes, au-dessus de la dette et de la culpabilité œdipiennes, en position d'Être absolu, un dieu qui ne rend des comptes à personne, en rupture avec l'interdit et l'inter-dit qui inscrivent la limite et la béance au cœur de la subjectivité. Ne s'agit-il d'une régression massive au sein de l'humanité ? Loin d'affirmer et d'assumer la dette symbolique qui assure l'inscription du sujet humain dans le discours social et dans l'histoire, au prix d'un « moins » à ne jamais remplir, le nazisme cherche à matérialiser le fantasme d'un commencement absolu (et il faut entendre cet « absolu » au sens de quelque chose de plein et de total, sans manque, un

⁸⁰ PATURET Jean-Bernard, « *Au-delà* » de Freud : « *Une culture de l'extermination* » ?, *op.cit.*, pp. 79-82.

commencement « parfait »), le fantasme d'un homme qui est à lui-même sa propre origine et d'un monde auto-engendré et autosuffisant, délivré des interdits fondamentaux, lieu du Tout immaculé et non pas de l'Autre de la différence⁸¹.

Le système nazi est à proprement parler une opération d'usurpation et de corruption, voire de perversion de la loi symbolique, de la fonction de la langue, du savoir universel. C'est sous cet aspect que l'on peut parler, avec Hannah Arendt, de « la fabrication d'une chose qui n'existe pas », à appréhender comme une attaque sans précédent à la nature humaine elle-même, visant la mutation radicale de la subjectivité, voire l'anéantissement de ses coordonnées fondamentales et la métamorphose du sujet en objet pur – et par là, la dégénérescence des principes de la vie et de la mort⁸². Une chose qui n'existe pas fut monstrueusement fabriquée : une *Chose* impossible s'est rendue possible.

iii. « La Loi, c'est moi »

Dans ses *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (et en pleine Grande Guerre) Freud fait une critique foudroyante en énonçant fermement et avec une lucidité étonnante que l'Etat, le supposé gardien des normes morales, interdit aux individus l'usage de l'injustice non parce qu'il veut abolir la violence, mais dans le but de la monopoliser. Lorsque l'Etat entre en guerre et les interdictions imposées par la civilisation sont levées, on constate en effet que « l'Etat se permet toutes les injustices, toutes les violences, ce qui déshonorerait l'individu. [...] L'Etat exige de ses citoyens *le maximum d'obéissance* et de sacrifices, tout en faisant d'eux des sujets mineurs par un secret excessif et une censure des communications et expressions d'opinions, qui met ceux qu'on a ainsi *intellectuellement opprimés* hors d'état de faire face à toute situation défavorable [...] Il ne craint pas de confesser sa rapacité et sa *soif de puissance*, que l'individu doit alors approuver par patriotisme. [...] [Cela a] une *répercussion sur la moralité* de l'individu [...] Là où la communauté abolit le

⁸¹ *Ibid.*, pp. 91-97.

⁸² ROZANIS Stéfanos, *La mort inconcevable*, Athènes, Editions Erato, 2002, pp. 16-19.

blâme, cesse également la répression des appétits mauvais »⁸³. L'Etat qui a le monopole de l'injustice, qui n'épargne pas la violence, voire toutes les formes de violence, qui gère l'information et impose sa puissance et une obéissance indialectisable aux « intellectuellement opprimés », l'Etat qui corrompt les individus et leurs valeurs morales – on serait tentés d'y lire une description-clé de l'Etat nazi. Or, Lacan anticipe notre enthousiasme en nous rappelant que l'Etat n'est pas la Loi : « Car le gibet n'est pas la Loi, ni ne peut être ici par elle voituré. Il n'y a de fourgon que de la police, laquelle peut bien être l'Etat, comme on le dit, du côté de Hegel. Mais la Loi est autre chose, comme on le sait depuis Antigone. Kant d'ailleurs n'y contredit pas par son apologue : le gibet n'y vient que pour qu'il y attache, avec le sujet, son amour de la vie. Or c'est à quoi le désir peut dans la maxime : *Et non propter vitam vivendi perdere causas*, passer chez un être moral, et justement de ce qu'il est moral, passer au rang d'impératif catégorique [...] »⁸⁴.

Déjà, en 1939, Max Horkheimer écrivait que l'Etat dans le fascisme perd son contenu d'expression de l'universalité dominante et se transforme en un instrument de force privée, lequel plus autonome il devient, plus il se divinise. La bureaucratie acquiert droit de vie et de mort sur l'individu, de sorte qu'il soit décidé ou plutôt réglé par avance et apertement qui vivra et qui mourra ; les différences et les contradictions s'annihilent, les idéaux et les croyances nourrissant jadis l'esprit collectif se démolissent ; « le travail sous les ordres de l'Etat et la foi en Führer que l'Etat propage, apparaissent comme une issue pour l'existence désespérée »⁸⁵. Auparavant (et de par sa nature), la Loi exprimait une généralité dont la classe dominante n'était pas dispensée, et l'Etat, loin d'être l'instrument direct de cette classe dominante, avait la fonction de garantir l'universalité de la Loi ; dans l'état fasciste le fantasme de la force divine du Chef va de pair avec la certitude d'une impunité inébranlable qui pervertit Loi et Etat ; et en disant cela, on se rend compte

⁸³ FREUD Sigmund, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, op.cit., pp. 14-15. C'est nous qui soulignons.

⁸⁴ LACAN Jacques, « Kant avec Sade », dans *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 782.

⁸⁵ HORKHEIMER Max, *Les Juifs et l'Europe*, Athènes, Editions Erasmos, 1985, p. 26.

que la distance entre la Loi et l'Etat est anéantie, le Chef se mettant en position de Dieu tout-puissant et tout-jouissant.

Voilà ce qu'est d'un grand intérêt pour nous : Horkheimer constate une étrange affinité entre deux pensées de première vue singulièrement opposées, l'une énonçant « son volontarisme de la Loi-pour-la-Loi »⁸⁶ (kantienne), l'autre énonçant sa volonté de pure et éternelle jouissance (sadienne). Horkheimer lit dans l'une et l'autre pensée l'assignation d'une position particulière au sujet humain, une position d'obéissance et de dépendance absolue, d'assujettissement inconditionnel de son corps et de son esprit à l'Autre du pouvoir. Sade dit : l'individu n'a besoin d'aucune autre vertu que de la patience et de la soumission ; il faut resserrer la chaîne le plus que possible, et le tenir dans la plus extrême servitude ; il faut éliminer tout savoir qui l'émancipe et l'effrayer par des supplices affreux et multipliés. Kant dit : l'individu doit obéir comme s'il était incarcéré ; il ne doit pas raisonner sur l'origine du pouvoir ; raisonner et penser, c'est douter et résister, cela doit être puni comme étant *ex lex* ; c'est un impératif catégorique : obéir inconditionnellement⁸⁷.

L'affinité inattendue de la « mission » kantienne et sadienne est révélée et approfondie par Lacan, qui y reconnaît des tentatives à la fois opposées et identiques de régulation du rapport de l'homme à cet Autre originel et inoubliable, *das Ding*, le lieu de la Jouissance mortifère. « C'est le culmen à la fois kantien et sadiste de la Chose, ce en quoi la morale devient, d'un côté, pure et simple application de la maxime universelle, de l'autre, pur et simple objet »⁸⁸. Dans les deux cas, la conséquence extrême serait l'évanouissement subjectif, voire une dé-subjectivation radicale ; car, soit on prend à la lettre (à savoir, en tant que *réel*) l'impératif « agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous », soit on entend « comme maxime universelle de notre action le droit de jouir d'autrui quel qu'il soit, comme

⁸⁶ LACAN Jacques, *Kant avec Sade, op.cit.*, p. 772.

⁸⁷ HORKHEIMER Max, *Les Juifs et l'Europe, op.cit.*, pp. 22-24.

⁸⁸ LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit.*, p. 85.

instrument de notre plaisir »⁸⁹, ce qui est ici en jeu c'est la béance sur le corps de la langue.

On comprend que l'on aborde la question humaine *par excellence*, la question de la castration symbolique, que l'on pourrait illustrer comme la subordination du sujet (et assurément de l'Etat) à quelque chose en dessus de toute réalité partielle, à la Loi fondatrice de la subjectivité et organisatrice de la vie ; c'est le seul assujettissement qui permet au sujet humain de respirer et de se différencier, un vrai *as-sujet-tissement*. Or, dans le nazisme on commet l'hubris de substituer à la Loi l'Etat ; on prétend être en possession de la Loi ; on salue le Chef comme père-de-la-loi : c'est une « version privée », une perversion de la loi. Comme B. Salignon démontre, la loi nazie est une fausse loi, une loi renversée car complètement soumise au langage ; par définition et de par sa fonction, la Loi fonde le langage, elle n'est pas prise par le langage : « [la Loi] est cette mémoire vigilante et perdue qui tient notre monde debout, et qui sonde le rapport de l'homme aux Dieux, aux choses et à la parole. Venir occuper cet espace du fondement, c'est prendre cette place symbolique innommable, c'est dire et faire qu'on n'intervient plus au nom de la loi, mais que la loi se dicte en son nom »⁹⁰. Occuper la place du fondement et de l'origine, c'est croire être le maître absolu de l'histoire, des signifiants et des signifiés, de l'autre, de toute présence et de toute absence ; c'est faire du langage son instrument, rien d'autre qu'objet pur ; c'est croire éliminer le manque constitutif du sujet de *logos*, et donc prendre la place du Dieu qui ne pourrait être qu'un Dieu méchant, ce Dieu de la présence jouissante : « toute éthique est le respect du manque [...] l'occupation de cette fonction symbolique/ religieuse/ mythique n'est tenable qu'en renversant toutes les valeurs fondatrices, en les remplaçant par le Mal, le néant, la mort... »⁹¹. Quels en sont les effets sur l'existence humaine ? Prêtons l'oreille à un écrivain au moment où il parle du déracinement violent de son père : « Ainsi n'avait-il plus

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 93 et 96 respectivement pour les deux citations.

⁹⁰ SALIGNON Bernard, « Freud, Heidegger, leur rapport à la loi », *Dires : revue du centre freudien de montpellier*, N° 10 (Psychanalyse et Nazisme II), Janvier 1991, pp. 97-106.

⁹¹ *Ibid.*

aucune existence légale et avait-il coupé toutes les amarres avec un monde où il fallait que chacun justifie d'un métier, d'une famille, d'une nationalité, d'une date de naissance, d'un domicile [...] On avait fait de lui un hors-la-loi »⁹².

iv. Le meurtre de la langue

« Qu'est-ce que je deviendrai sans langue ? » se demande-t-il Aharon Appelfeld⁹³, et cette question, juste huit mots, exprime toute l'agonie et le ravage d'un être humain sans l'armature de la langue, une existence impossible, chaotique, étouffante, au seuil de la mort, un enfer *réel*, désert et silence.

Le nazisme transforme le langage en son instrument privé – qu'est-ce que cela signifie, quelles en sont les conséquences ? Déjà, en 1939, Horkheimer constate l'expansion d'une « pathologie de *Logos* » née par la prédominance d'une version dégénérée de la raison, décrite comme « rationalité instrumentale »⁹⁴ : c'est le dénudement de la langue de ses propriétés fondamentales, libres et spontanées, et son usage en tant que corps mort pour faire passer et instaurer comme vérité absolue une réalité artificielle et (littéralement) insensée, à laquelle on attache les caractéristiques de *Logos* ; en d'autres mots, rien de moins que la construction d'une monstruosité qui prétend fonctionner et circuler en tant que langue.

Les victimes et les théoriciens du nazisme sont d'accord sur le fait que le nazisme et le réel des camps de concentration marquent la fin de la culture des Lumières et de la Raison : la langue humaine s'est dénudée de sa capacité fondamentale de régler,

⁹² MODIANO Patrick, *Dora Bruder*, *op.cit.*, pp. 63-64.

⁹³ APPELFELD Aharon, *Histoire d'une vie*, Athènes, Editions Hestia, 2007, p. 139. Appelfeld, écrivain israélien prolifique, à l'âge de 8 ans voit sa mère s'assassiner impitoyablement par les Nazis, est déporté dans un camp de concentration où il reste deux mois, après s'être échappé il erre tout seul dans les forêts d'Ukraine (les animaux deviendront sa famille) pendant deux ans, jusqu'à la fin de la guerre, pour continuer ce voyage inhumain, en tant qu'un Ulysse de 10 ans, et arriver finalement, après plusieurs mois de souffrances et de privations, à sa destination, Israël ; c'est là, à la terre promise des ces ancêtres, où il devra regarder en face et reconstruire les débris d'une non-existence presque, sans l'abri de la langue (il était quasiment muet), plongé dans l'oubli (il n'avait conservé que des souvenirs fragmentés), frappé par une solitude radicalement silencieuse.

⁹⁴ HORKHEIMER Max, *Les Juifs et l'Europe*, *op.cit.*, p. 10.

penser et parler les valeurs humaines, de circonscrire les relations des hommes entre eux et avec leur environnement, de définir ce qui est logique, soumis à l'ordre de *logos*, de créer une distance vitale de la chose et de l'acte, de mettre en question et d'adresser ses questions au monde⁹⁵ ; les signifiants et les signifiés sont déstructurés, les concepts et les notions perdent leur positivité régulatrice. Les camps de concentration viennent matérialiser le mépris le plus total, le plus rigide, envers *logos*, sa fonction symbolique et ses valeurs humanitaires et universelles ; ils viennent attaquer la propriété fondamentale de la pensée de produire des valeurs transcendantales⁹⁶, de réfléchir sur l'existence humaine en termes d'un au-delà de la survivance nue ; ils instaurent une réalité unidimensionnelle, hors différence et hors dialectique, où la langue ne sert qu'à rester vivant ou comme instrument de torture et où la pensée se réduit à un morceau de pain. Imre Kertész dit : « Là où commence Auschwitz, meurt la logique. On voit pourtant entrer en scène une sorte de pensée compulsive qui ressemble à la logique, puisqu'elle nous dirige, mais non pas sur la voie de la logique. Ce mode de pensée fait que l'illogique apparaisse nécessairement comme logique, parce que dans le cas-piège d'Auschwitz on n'a pas d'autre choix »⁹⁷.

L'attaque contre la langue et la raison est monstrueusement inaugurée lors de la « cérémonie » de l'autodafé des livres, le 10 mai 1933⁹⁸. La brûlure des livres – des livres qui ne correspondent pas à « l'esprit national allemand sublime, supérieur, noble » – et les *Feuerspruche* (les « appels au feu » au moment où les livres sont jetés dans le feu : le langage réduit à des cris sauvages) marquent de la façon la plus rigide, sans retour ou remède possible, toute la violence exercée sur l'Autre de la langue, l'Autre de la différence ; car brûler les livres (au savoir menaçant), c'est brûler la langue (en tant que lieu de l'Autre), c'est brûler l'instant suivant l'Autre

⁹⁵ ROZANIS Stéfanos, *La mort inconcevable*, *op.cit.*, pp. 11-13.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁷ KERTESZ Imre, *Dossier K.*, *op.cit.*, p. 80. C'est nous qui traduisons.

⁹⁸ HOMMEL Susanne, « De l'autodafé des livres le 10 mai 33 au retour à Freud par J. Lacan », *Dires : revue du centre freudien de montpellier*, N° 10 (Psychanalyse et Nazisme II), Janvier 1991, pp. 7-21.

pour finir avec la différence en tant que telle. Ce qui reste, c'est de la cendre, un rejet, une langue perverse car sans tiers référentiel possible⁹⁹.

Les effets de cette perversion de la langue nous sont transmis lorsque par exemple Levi nous dit que dans les camps les raclées étaient la seule langue que tout le monde, sans exception, pouvait comprendre¹⁰⁰ ; ou quand il parle de la situation dramatique des déportés qui ne connaissaient pas l'allemand et qui d'habitude mourraient lors des premiers jours, parce qu'ils n'arrivaient pas à saisir le mode de fonctionnement du camp (Levi lui-même avait échangé son pain pour des « leçons privées » d'allemand). On apprend en outre que l'allemand des camps était un langage tout particulier, indépendant et autonome, un langage idiomatique, lié à ce lieu spécifique : une langue fragmentée, aux mots dispersés et très précis, vulgaire et barbare, hurlée plutôt que parlée, qui visait la transmission non pas de la pensée mais de la violence, et qui était en rapport avec le vieil allemand des casernes prussiennes et l'allemand « nouveau » de la *Lingua Tertii Imperii*, la langue du troisième Reich (un exemple : dans la langue d'Auschwitz pour le verbe « manger » on utilisait *fressen*, verbe utilisé normalement que pour les animaux)¹⁰¹. Et puis, il y avait les atroces euphémismes que l'on qualifierait de sataniques : s'ils n'étaient pas utilisés pour barrer l'accès à la vérité et masquer l'innommable (*Einsatzkommandos*, « équipe d'action immédiate », en réalité il s'agissait du « devoir » de massacres massifs ; *Figuren*, « figures » au lieu de « cadavres »), les euphémismes constituaient un vrai instrument de torture langagier, une combinaison d'ironie sadique, de violence exercée en même temps sur la langue, sur l'esprit et sur le corps, et de renversement des significations communes aux hommes – venant refléter sans cesse à l'homme son dénuement extrême. « *Entlassen*, libéré : c'était la formule habituelle

⁹⁹ PATURET Jean-Bernard, « *Au-delà* » de Freud : « *Une culture de l'extermination* » ?, *op.cit.*, p. 81.

¹⁰⁰ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, p. 77. Un exemple typique de la réduction de la langue en ironie mortelle est celui-ci : dans un camp on appelait le fouet *der Dolmetscher*, l'interprète : celui que tout le monde comprend.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 102-104.

de l'administration SS pour annoncer une exécution individuelle »¹⁰². C'est d'une grande importance pour nous : Agamben nous rappelle que l'étymologie de l'« euphémisme » révèle le rapport étroit du mot avec le silence ; le verbe *euphéméo* en grec ancien signifie entre autres « garder un silence religieux, se taire »¹⁰³. On devient assurément témoins une fois de plus de la maltraitance, voire de la profanation de la langue par le nazisme, mais on entend aussi très fort le silence, ce silence mortel tombé sur le monde humain avec le nazisme.

C'est un silence horrifiant, épais et étouffant, un silence vide de mots et de pensée, signalant le désert qui est venu couvrir l'humanité. On l'entend partout, certes dans l'univers concentrationnaire, mais aussi en dehors des camps, c'est un silence qui s'étend dans l'espace et dans le temps ; c'est le sujet humain frappé par le silence du pur réel qui échappe à toute symbolisation. C'est le silence auquel sont condamnés les déportés : Levi nous dit par exemple que souvent les déportés ne connaissaient même pas dans quelle partie de l'Europe se trouvait leur camp, ils ignoraient l'existence des autres camps, ils ne savaient pas pour qui ils travaillaient, ils n'arrivaient pas à saisir le sens des changements brusques – « c'était impossible de savoir »¹⁰⁴ ; les déportés souffraient profondément de l'éclipse du savoir et de la communication (dans le camp et avec leurs proches et le monde extérieur) et lorsque quelqu'un donnait l'impression de ne plus en souffrir, « cela annonçait l'imminente indifférence définitive »¹⁰⁵. C'est le silence que les Nazis fabriquent, en détruisant preuves et archives et en énonçant que « personne d'entre vous ne survivra pour transmettre son témoignage, et même si quelqu'un y parvient, personne ne le croira »¹⁰⁶, et c'est le silence de la grande majorité des Allemands qui refusent de voir ce qui se passe et qui refusent d'entendre les survivants. C'est le

¹⁰² SEMPRUN Jorge, *Exercices de survie*, Paris, Editions Gallimard, 2012, p. 50.

¹⁰³ AGAMBEN Giorgio, *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, *op.cit.*, p. 32.

¹⁰⁴ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, pp. 16-17.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 11.

silence des survivants qui ne parlent pas (« J'ai été obligé de me taire pendant quinze ans pour pouvoir survivre »¹⁰⁷) ou qui ne sont pas entendus lorsqu'ils brisent leur silence (« Cette histoire ne deviendra jamais connue. Ce que nous avons vu, toi et moi, personne ne le verra »¹⁰⁸). C'est le silence des enfants cachés et c'est aussi le silence qui est transféré à la génération suivante, aux enfants des survivants, qui sont à leur tour frappés par l'indicible et qui doivent lutter contre le trou dans leur histoire, faire avec un roman familial qui ne peut pas s'écrire, vivre avec la mort du récit. De ce point de vue le texte d'Henriette Asséo intitulé *Du miel aux cendres... Où sont passés 70000 Juifs de Salonique ?*, est un triomphe du récit, car page après page on la suit dans ce silence traumatique et dans ses efforts de reconstruire *ex nihilo* son histoire : « Ils m'ont privée de toute ma famille, et quand j'étais enfant je ne savais pas pourquoi, quel était ce péché originel [...]. Mon histoire n'est écrite nulle part, ni dans les livres, ni dans la mémoire des vieillards » ; « Chez nous on ne parlait pas de la déportation. L'histoire de nos familles semblait s'arrêter toute seule, faute de protagonistes » ; « Quelles traces ? Ni des cadavres, ni des archives, ni des monuments, ni des cimetières. Seulement la peur, inscrite dans le temps, ancrée sur chacun d'entre nous, les enfants des survivants – à peine survivant nous aussi »¹⁰⁹.

v. *Exterminer l'Autre*

Dans le *Malaise dans la civilisation*, Freud met en avant la « nécessité » de l'existence d'un Etranger, sur lequel la communauté projette son agressivité et, ce faisant, assure sa propre cohésion ; « on constate une satisfaction commode et relativement inoffensive de l'instinct agressif, par laquelle la cohésion de la communauté est rendue plus facile à ses membres. Le peuple juif, du fait de sa dissémination en tous lieux, a dignement servi, de ce point de vue, la civilisation des

¹⁰⁷ SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, *Se taire est impossible*, op.cit., pp. 40-41. C'est nous qui traduisons.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ ASSEO Henriette, « Du miel aux cendres... Où sont passés 70000 Juifs de Salonique ? », dans Asséo H., Semprun J., Wiesel E., *Comment en parler, sur les camps*, Thessalonique, Editions Nêsidés, 1997, pp. 10, 12 et 31 respectivement. C'est nous qui traduisons les phrases citées.

peuples qui l'hébergeaient »¹¹⁰ écrit-il avec son ironie fine mais tranchante, et on s'arrête sur ce signifiant si central, « dissémination », qui miraculeusement embrasse le morphème *sém-*.

Le nazisme matérialise¹¹¹ méticuleusement, systématiquement, industriellement, une politique sans précédent d'extermination de l'Autre – en tant que l'Autre, ouvrant la voie à l'au-delà du miroir, représente pour l'Identique une menace, la menace de la Différence, la menace de l'Etranger (figure de la différence par excellence) qui erre immaîtrisable et qui corrompt le fantasme tout-puissant et tout-jouissant de l'Un immaculé. Comme J.-B. Paturet démontre, l'étranger vient interroger le fantasme de l'ordre absolu, d'un monde tout arrangé et tout propre, voire purifié, de la certitude inébranlable, sans lacunes ni questions, sans divisions ; l'étranger remet en cause les identités individuelles et collectives, ou plutôt l'illusion d'une identité absolue et de l'unité parfaite de l'humain – et par cela il fait naître la peur, voire l'horreur d'un retour au Chaos originaire. Paturet nomme cette horreur de l'étranger « effet Méduse »¹¹² – et on a vu que ce que le sujet voit s'il ose croiser le regard de Méduse, c'est le « visage » de la Chose en tant que telle, sa vérité à lui la plus intime et la plus *fremde*, étrangère et hostile, à rester pour toujours cachée, son Autre préhistorique et inoubliable, lieu de rencontre du désir radical et de la destruction absolue. En d'autres mots, ce que l'étranger vient rappeler à l'homme, c'est sa division constitutive, son *nihilum* en lui : il faut donc l'éliminer car il met en danger notre intégrité. L'intégrité imaginaire – quelle extrémité peut-elle atteindre ? L'édifice nazi en est la preuve : c'est la réel-isation du fantasme du « tout un », sans défaut ni manque, sans mélange (ne pas se laisser contaminer par l'étranger) et sans perte (ne pas perdre l'omnipotence du Tout), immobilité et pureté parfaite ; c'est la

¹¹⁰ FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, *op.cit.*, p. 68.

¹¹¹ On pense que le verbe « matérialiser », loin d'être un mot choisi au lieu d'un autre, est primordial dans la logique nazie, du fait qu'il marque justement le passage du niveau de la pensée et de la langue à sa mise en acte et à la rupture avec le monde des idées : dès lors, le sujet humain se réduit à de purs matériels, à les jeter ou à en user.

¹¹² PATURET Jean-Bernard, « *Au-delà* » de Freud : « *Une culture de l'extermination* » ?, *op.cit.*, pp. 101-104.

pureté raciale, la pureté du sang, l'eugénisme et l'euthanasie, la « biocratie » et la « thanatocratie » ; c'est la gestion de la sexualité et la reproduction maîtrisée ; c'est l'élimination absolue du hasard et le triomphe d'une langue univoque et d'une pensée maîtrisable ; c'est une gestion radicale de la vie et de la mort dictée par le fantasme de l'hygiène de la race (supérieure et noble)¹¹³ ; et c'est l'extermination ici et maintenant de l'étrangeté menaçante « en germe » : « Tuer les enfants ? Dans la politique du génocide, il fallait éliminer tous les enfants. C'était la clé »¹¹⁴ ; « Même les enfants qui n'étaient pas encore nés étaient condamnés »¹¹⁵.

Asséo écrit : « En 1941, à Salonique, les 70000 hommes, qui se sont perdus à cause de leur démographie exemplaire, ne se trouvaient plus en situation d'exil »¹¹⁶. L'errance, la dissémination, l'exil, la mobilité sont des signifiants aussi anciens que l'histoire du peuple juif. On pourrait faire l'hypothèse que c'est justement cette mobilité que le nazisme attaque, en tant qu'elle met en avant (soulignons cet « en avant » de la pulsion de vie) une des propriétés constitutives du sujet de *logos* : l'étrangeté en soi-même, effet du signifiant qui ne se définit que par sa *différence* à l'autre signifiant et qui inaugure l'autre scène d'un au-delà toujours parlant et toujours glissant. *L'étranger*, « l'étrange-je », dit F. Raphaël à propos d'Edmond Jabès et souligne que « l'appartenance juive est en fait l'expérience de l'étrangeté, du questionnement infini, d'un vide qui ne saurait être comblé. Elle est in-quiétude et refus de toute vérité établie. [...] c'est l'expérience du non-lieu, de la nécessaire créativité à partir du vide. [...] cette fracture de l'identité, cette différence de soi à soi qui constitue l'identité juive. [...] [Jabès dit] 'Qu'est-ce que cette appartenance ? que je suis parti' »¹¹⁷.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 105-109.

¹¹⁴ LANDAU Maria, « Survivre », *Figures de la psychanalyse*, 2006/1 no 13, pp. 221-230.

¹¹⁵ SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, *Se taire est impossible*, *op.cit.*, p. 51.

¹¹⁶ ASSEO Henriette, *Du miel aux cendres... Où sont passés 70000 Juifs de Salonique ?*, *op.cit.*, p. 24.

¹¹⁷ RAPHAEL Freddy, « L'œuvre d'Edmond Jabès ou l'écriture de 'l'étrangeté' », *revue des sciences sociales, Université de Strasbourg*, N° 42 (Etrange Etranger), 2009, pp. 132-135.

vi. *La mort fabriquée*

D'une formule presque mathématique qui nous fige le sang, E. Wiesel décrit l'édifice nazi en disant que : « Ils étaient là pour nous tuer, nous étions là pour mourir »¹¹⁸ ; cette phrase tragique – d'autant plus tragique du fait de son laconisme, du fait aussi qu'elle esquisse en tant que confrontation symétrique un crime sans précédent dans l'histoire de l'humanité – nous transmet justement la logique froide du nazisme, selon laquelle le sujet humain disparaît derrière des « rôles », à accomplir sans faute et sans exception (l'exécuteur a le « devoir » de tuer, le victime de se laisser mourir), mais surtout elle exprime éloquemment la particularité de ce système de destruction qui n'est pas « simplement » la mort infligée mais la fabrication de mort.

C'est une mort à plusieurs visages, la mort fabriquée. Les camps d'extermination en sont le lieu prédéfini (« nous étions là pour mourir »), avec les usines de mort, les millions de cadavres (on ne parle pas d'hommes morts, on compte des cadavres), l'industrie mise au service de la mort et les morts mis au service de l'industrie. Mais cette conception perverse de la fabrication de la mort dévoile déjà ses intentions par les listes construites pour qu'aucun n'échappe et l'obligation de porter l'étoile pour qu'on sache que *tu-es (tuer)* – à savoir par un impératif catégorique suprême-en-méchanceté (pour nous souvenir de Lacan) et une pensée programmée, réduite au calcul et au comptable, ne laissant rien (la vie) au hasard ; une pensée pervertie, pure pensée de mort, donc pensée morte, imprégnant la langue, la réflexion et la logique humaine : « J'ai saisi le secret simple du monde où j'étais censé vivre : tu pouvais te faire fusiller partout et à chaque instant »¹¹⁹. La mort fabriquée, c'est cette réalité fabriquée et mise en scène par le nazisme, où la mort cesse d'être liée à la vie, perd son caractère naturel et devient au contraire une sorte d'*automaton*. En d'autres mots, le nazisme arrive à « désintriquer' la pulsion de vie de la pulsion de mort et étend ainsi l'ombre de *Thanatos* sur le monde »¹²⁰ ; et, ce faisant, condamne

¹¹⁸ SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, *Se taire est impossible*, op.cit., p. 34.

¹¹⁹ KERTESZ Imre, *Dossier K.*, op.cit., p. 23.

¹²⁰ PATURET Jean-Bernard, « *Au-delà* » de Freud : « *Une culture de l'extermination* » ?, op.cit., p. 129.

l'homme à une vie sans vie, ce que Kertész appelle « expropriation du destin » : le totalitarisme transforme le destin individuel en destin de masse, en le dépersonnalisant et en faisant de lui son instrument privé¹²¹.

Levi dit que la mort dans Auschwitz était ordinaire, banal, bureaucratique ; elle n'était pas commentée, non pas pleurée, elle ne s'accompagnait pas de deuil apaisant ; la mort, c'était une habitude, une certitude, pure insignifiance¹²². Il s'agit d'une mort sans nom, pur anonymat, qui se répète interminablement, jour après jour (« bureaucratiquement »), hors sens, vide de ses signifiants propres, vide de symboles et de rituels, non habitée ni par l'esprit ni par le corps humain. Beaucoup d'auteurs soulignent que la particularité de l'univers des camps n'était pas « simplement » la négation de la vie, l'attaque féroce à la dignité de la vie humaine, mais justement une offense absolue visant la dignité de la mort. La fabrication de mort signifie que ce qui eut lieu dans les camps, ce n'était pas la mort, c'était infiniment plus atroce, quelque chose que les mots n'arrivent pas à dénommer : « A Auschwitz, les hommes ne mouraient pas ; des cadavres étaient plutôt produits. Des cadavres sans mort [...] une affaire de production en série [...] cette dégradation de la mort constitue précisément l'offense spécifique d'Auschwitz, le nom propre de son horreur »¹²³. Agamben cite Améry qui disait que l'homme libre peut assumer une position spirituelle vis-à-vis de la mort et de sa mort (la mort étant inscrite dans la civilisation et abritée par la langue) – cela était impossible dans les camps ; « dans le camp, les prisonniers existent *quotidiennement anonymement* vers la mort » : un réel¹²⁴ sans noms propres, sans temps différenciatifs, privé de signifiance, privé de la distinction fondamentale entre vie et non-vie, mais aussi (et peut-être surtout) de la distinction entre différentes morts et entre différents morts (« la mort et le mourir,

¹²¹ KERTESZ Imre, *Dossier K.*, *op.cit.*, pp. 82-83.

¹²² LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, p. 154.

¹²³ AGAMBEN Giorgio, *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, *op.cit.*, p. 72. C'est nous qui traduisons.

¹²⁴ Lacan définit le Réel comme ce qui revient toujours à la même place ; pourrait-on dire que dans les camps le Réel *était* toujours à la même place ?

le mourir et ses modes, la mort et la fabrication de cadavres, deviennent impossibles à distinguer »)¹²⁵. Et pourtant, il existe une distinction – et chaque déporté tremble devant la possibilité de passer de l'autre côté.

vii. Le « Musulman » ou la limite de l'être

Tous les survivants parlent d'un moment critique, un point-limite, où le déporté abandonne radicalement ses défenses, sa résistance psychique, ses raisons d'être et ses propres modes de faire avec, et commence à désancrer de la vie et de l'Autre. Les effets de ce « désancrement » sont extrêmement visibles, horrifiants, toujours les mêmes, incarnés par une figure emblématique des camps, un être à la limite du vivant, un mort vivant, que tout le monde évite et que l'on appelle partout le « Musulman » : « Le terme *Muselmann* était commun à tous les camps et caractérisait le prisonnier qui était inguérissablement accablé, proche de la mort » ; c'est « le héros ordinaire [des camps], le 'Musulman', l'homme épuisé, l'esprit duquel est mourant ou déjà mort »¹²⁶. Un fantôme en chair et en os, ou plutôt juste la chair et les os, qui erre silencieux dans les camps, en pleine résignation et indifférence, comme preuve d'un au-delà déjà là : il n'est pas encore mort, mais en même temps il n'est plus vivant, son esprit l'a abandonné, son corps est en train de l'abandonner, les autres l'abandonnent. Wiesel explique clairement à Semprun ce que signifie de perdre ses raisons d'être ; il n'était qu'un enfant dans le camp, il n'avait que son père, et un jour son père mourut : « J'étais avec mon père. Et puis mon père n'était plus mon père. Mon père était mort. Et puis, je ne connaissais plus Buchenwald. Je ne vivais plus. De ce jour-là jusqu'à la Libération je n'étais pas là. [...] Toi, tu comprends, tu avais une vie active dans le camp, tu savais pourquoi tu étais là, tu résistais, tu luttais, tu faisais partie de la Résistance. Moi, j'étais 'Musulman', comme on disait alors, n'est-ce pas ? J'étais un objet. Je ne savais pas ce qui se passait autour de moi »¹²⁷. Wiesel trace pour nous la limite entre le sujet-de-logos et

¹²⁵ AGAMBEN Giorgio, *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, op.cit., p. 76.

¹²⁶ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, op.cit., pp. 103 et 148 respectivement.

¹²⁷ SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, *Se taire est impossible*, op.cit., p. 36. C'est nous qui traduisons.

le sujet-en-*aphanisis* : le premier restant accroché à la langue et au désir-d’être, le second « parlant » de et par son absence.

Levi pense que le « Musulman » est le vrai protagoniste (« le héros ordinaire ») des camps et il considère son devoir de survivant de parler de ceux qui ne peuvent plus parler : « nous les survivants, nous ne sommes qu’une minorité innaturelle [...] celui qui a touché le fond, celui qui a regardé en face la Méduse n’est pas revenu pour raconter ou est revenu muet ; or, ce sont eux, les ‘Musulmans’, les naufragés, ce sont eux les témoins authentiques »¹²⁸. De quelle vérité témoigne le « Musulman » ? La référence effroyable de Levi à la figure de Méduse (dans les camps on ne peut que l’entendre à la lettre), en tant que ce qu’il ne faut absolument pas regarder dans les camps et que le « Musulman » a regardé en face – synonyme du « fond » sans retour possible – nous permet de penser que ce dont il s’agit est l’abîme de la Chose irréprésentable et que le « Musulman » a franchi ce seuil impossible d’un corps dénudé du bouclier de l’Autre de la langue, et s’est dès lors identifié au Réel pur de la mort. Agamben parle explicitement d’un seuil : « le ‘Musulman’ habite le seuil extrême entre vie et mort, entre l’humain et l’inhumain » ; il appelle ce seuil « le troisième royaume » : un non-lieu, que tout le savoir universel n’arrive pas à encadrer, du fait de son « immanence absolue, tout étant dans tout »¹²⁹. Or, ce « tout dans tout » ne nous renvoie pas à la description faite par J.-P. Vernant, de l’homme pétrifié devant la (con)fusion radicale, le chaos originaire vu sur la face de Méduse ? L’identification au Réel de la mort toute nue, c’est l’horreur sidérante – c’est sans doute la raison pour laquelle les autres déportés évitent tout contact avec le « Musulman » ; Agamben ajoute : « le *Muselman* est universellement évité parce que chacun reconnaît soi-même sur sa face défigurée »¹³⁰.

Encore un mot : Lacan, lecteur de Sade mais aussi d’Antigone, parle lui-même, il nous semble, de ce « seuil » qui nous intéresse en tant que le point-limite que le

¹²⁸ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, p. 87.

¹²⁹ AGAMBEN Giorgio, *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, *op.cit.*, pp. 47-50.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 52.

« Musulman » habite ; Lacan définit en effet un lieu d'« entre », une zone suspendue entre vie et mort, appelée espace ou zone de « l'entre-deux-morts » ; c'est la zone qu'Antigone franchit, lorsqu'elle s'oppose à l'impératif catégorique de Créon d'une mort sans dignité réservée à son frère et défend jusqu'au bout la loi divine de la dignité de la mort. Lacan nous dit que : « Son supplice va consister à être enfermée, suspendue, dans la zone entre la vie et mort. Sans être encore morte, elle est déjà rayée du monde des vivants ». Une zone entre vie et non-vie, entre mort et non-mort – ou plutôt « entre deux morts », entre la première mort (physique) et une « seconde mort » où ce qui se met en jeu pour l'être est infiniment plus critique : « une zone d'empiétement de la mort sur la vie, dans son rapport à ce que j'ai appelé ici la seconde mort. Ce rapport à l'être suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même, et nous porte à un niveau plus radical que tout, en tant que comme tel il est suspendu au langage »¹³¹. La seconde mort, vient témoigner, tout comme le martyr de Sisyphe, de ce que parfois la mort physique ne suffise pas, elle ne suffit pas de parler de la douleur que l'humain subit, de l'insondable « douleur d'exister », cette souffrance éternelle que la mort physique n'apaise pas, et qui ne s'écrit qu'en allant « à une extrémité où se redouble l'évanouissement du sujet »¹³². Le martyr silencieux du « Musulman » vient témoigner de la souffrance insondable du sujet humain qui se fut enfermé dans cette « zone de l'entre-deux-morts » des camps de concentration.

Et pourtant, dans cet univers de pure négativité, où la mort perd sa signification et se dégenère en fabrication-de-mort-en-série et où le « Musulman » risque de devenir dorénavant le fantôme de la subjectivité – quelque chose pourtant résiste et affirme, et ce quelque chose n'a pas seulement de valeur existentielle, mais aussi et surtout une valeur éthique, signalant la survivance du sujet de *logos*.

¹³¹ LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit.*, pp. 326 & 331 respectivement pour les deux citations.

¹³² LACAN Jacques, *Kant avec Sade, op.cit.*, pp. 776-777.

Deuxième Partie

Du côté de chez le sujet

L'Homme, finalement, est l'être qui a inventé les chambres à gaz d'Auschwitz ; mais il est aussi l'être qui est entré dans ces chambres à gaz tout debout, avec la Prière du Seigneur ou le *Shema Yisraël* sur les lèvres.

~ V. Frankl, *Man's search for meaning* ~

Il faut accepter que certaines choses, je n'arriverai jamais et en aucune façon à les expliquer, je ne les comprendrai pas si je les examine conformément aux attentes, selon les règles, d'après la logique – à savoir d'après la vie et l'ordre général, pour le peu que je les connaisse.

~ I. Kertész, *Etre sans destin* ~

Le corps souffre, mais l'âme endure la douleur. Console-la, dis-lui un bon mot. Quand le corps souffre, l'âme doit rire !

~ F. Wander, *Le septième puits* ~

Dans la deuxième partie de notre travail, on va essayer de faire monter sur scène et donner la parole au sujet humain qui, en dépit de sa confrontation aux « situations extrêmes » des camps de concentration, en dépit de l'attaque sans précédent à tout ce que structure l'existence humaine, en dépit de la violence extrême et de la privation radicale subies, est cependant, selon nous, parvenu à préserver un « tout petit bout » de vie, une sorte de « secret » vital privé, un « noyau subjectif », lequel lui permet de rester accroché à la langue et de renoncer au « Musulman » en lui. Les récits des survivants témoignent de ce « noyau psychique » survécu, respirant à travers des « tout-petits » actes, des « inventions » singulières, des « stratégies » ou des « solutions » propres à chacun de nos sujets.

Dans un premier temps, on va alors présenter le cas de Bruno Bettelheim qui, comme on a déjà dit, a attiré notre attention de deux aspects : d'une part, pour ses observations disons « scientifiques » ou « psychologiques » sur les réactions

psychiques et le comportement des déportés dans les camps de concentration où il fut incarcéré – d'autre part, et surtout, pour la façon dont et la raison pour laquelle il s'est mis à faire systématiquement ces observations, constituant sa propre solution au « faire avec » l'insupportable. La scène du subjectif ouverte avec Bettelheim, on va par la suite donner la parole à nos survivants écrivains, Viktor Frankl, Imre Kertész et Fred Wander, pour qu'ils témoignent de leurs « réponses » bien singulières, de leurs propres *ex nihilo* (au sens le plus atrocement réel) – des réponses lesquelles, si elles sont très différentes quant à leur contenu ou plutôt quant au « pari » qu'elles reconnaissent comme le pari même de la (sur)vie, elles se rencontrent justement sur la question posée, celle étant la question du sens de l'existence humaine.

I. Bruno Bettelheim et le passage du collectif au subjectif

Bruno Bettelheim passa un an (de 1938 à 1939) dans les camps de concentration de Dachau et de Buchenwald, où il fut interné en tant que prisonnier politique. Quelques années plus tard, il a publié un article dans lequel il a introduit le terme de « situations extrêmes » pour décrire ce qui avait lieu dans les camps, et où il présenta les observations qu'il a faites durant son internement, concernant le comportement et les réactions psychiques des détenus exposés à ces situations extrêmes¹³³.

Le terme de « situations extrêmes » est utilisé pour dire que les internés dans les camps de concentration devaient endurer une attaque violente, préméditée et systématique, à la fois sur leur corps et sur l'esprit : ils étaient sans cesse torturés, mal habillés et sous-alimentés, ils devaient exécuter chaque jour un travail extrêmement dur (et très souvent insensé) sans avoir le droit de travailler sur leur profession ou selon leur éducation, ils n'avaient pas de droit au traitement médical, ils étaient surveillés tout le temps, ils n'avaient aucun droit ni la possibilité de

¹³³ Cet article, intitulé « Individual and mass behavior in extreme situations » [Comportement individuel et collectif dans des situations extrêmes], fut publié en 1943 dans la revue *Journal of abnormal and social psychology*. Une version plus courte de l'article fut publiée un an plus tard dans la revue *Politics*, au titre « Behavior in extreme situations » [Comportement dans des situations extrêmes] ; c'est sur cette version de l'article que l'on va se baser.

communiquer avec leur famille et le monde extérieur, et ils ne savaient ni pourquoi ils étaient incarcérés ni pour combien de temps¹³⁴. Mais le terme de « situations extrêmes » est aussi choisi pour dire que dans la logique nazie l'individu n'a aucune importance (qu'il soit la victime ou l'exécuteur ou le peuple entier), l'individu est à proprement parler inexistant et il faut qu'il reste sans existence et sans parole : de ce point de vue, les camps de concentration constituent de vrais « laboratoires d'expérimentation », dans lesquels on se met infatigablement à produire le nouvel individu, l'homme-sans-existence cultivant et perfectionnant la logique du système nazi.

C'est ainsi que Bettelheim – un peu piégé, nous semble-t-il, dans cette logique même qu'il reconnaît et expose, car même quand il parle de lui-même il écrit de façon « impersonnelle » – s'est livré à explorer « scientifiquement » quels changements psychiques avaient lieu chez les déportés lors de leur internement dans ces « laboratoires d'expérimentation ». Il distingue en effet quatre phases, la première étant dominée par le choc initial de se trouver illégitimement incarcéré, la deuxième se définissant par la transportation des détenus dans les camps et par leurs premières expériences, la troisième étant la phase de l'adaptation à la situation des camps où se mettait en fonction un processus lent de changement psychique, tandis que la quatrième la phase où l'adaptation s'était conclue et les changements chez les déportés s'étaient consolidés.

En ce qui concerne la première phase, Bettelheim nous dit que les réactions des prisonniers dépendaient de leur classe socio-économique, de leur éducation politique, ainsi que de leur expérience précédente d'emprisonnement. Les détenus le plus protégés du choc initial étaient en effet les anciens criminels, les prisonniers politiques et les individus appartenant aux classes socio-économiques basses – et cela, parce qu'ils s'avéraient capables d'estimer le mieux les données nouvelles. Au contraire, les détenus le plus exposés au choc étaient ceux appartenant aux classes moyennes et sans activité politique précédente : ils ne pouvaient pas appréhender la

¹³⁴ BETTELHEIM Bruno, « Behavior in extreme situations », *Politics*, Vol. 1, N° 7, Août 1944, pp. 199-209.

nouvelle situation, ils ne comprenaient pas ce qui leur était arrivé, ils se trouvaient devant le « dilemme » d'être attaqués par la loi qu'ils avaient pourtant toujours obéie sans jamais la mettre en question, et la seule réponse qu'ils pouvaient alors donner à ce « problème », c'était que leur détention consistait en une « erreur ». La deuxième phase – la phase de la transportation des détenus dans les camps et de leurs premières expériences – « s'inaugurait » par une « cérémonie d'initiation », durant laquelle des tortures programmées et extrêmement brutales avaient lieu, des tortures non seulement corporelles mais aussi spirituelles : par exemple, les déportés s'obligeaient de torturer l'un l'autre ou de profaner leurs valeurs les plus sacrées. Bettelheim nous offre la remarque importante que, après la fin de cette épreuve et lorsqu'interrogés, les détenus étaient aptes à parler des tortures subies, mais ils se restreignaient aux événements et ne parlaient jamais de leurs sentiments ou de leurs pensées lors des tortures.

La troisième phase était la phase d'adaptation à la situation dans les camps. Les observations de Bettelheim le conduisent à faire l'hypothèse que, lorsque les situations auxquelles les déportés étaient confrontés dans les camps, ne dépassaient pas ce qu'il appelle leur « cadre ou système de référence », les individus avaient recours à des mécanismes psychologiques normaux ou typiques ; si, au contraire, les expériences vécues transgressaient le cadre de référence des individus, si en d'autres mots il s'agissait d'expériences extrêmes, le recours à de nouveaux mécanismes psychologiques devenait nécessaire. Un de ces mécanismes, auquel les détenus avaient recours lors d'une expérience extrême, est décrit par Bettelheim comme « être saisi d'un sentiment d'indifférence complète » : le détenu se détachait de ce qui se passait devant ses yeux ou à lui-même, il se distancait de ce qu'il était en train de subir et il devenait un simple et indifférent observateur ; un mécanisme de division psychique, de scission entre celui qui subit et souffre et celui qui observe sans participer et sans être affecté. Bettelheim parle aussi d'un « sentiment de bonheur » éprouvé parfois par les détenus : quand par exemple le détachement psychique entraînait le sentiment d'être enfin libéré de la peur, ou quand l'extrémité de la situation définissait une sorte de « lieu commun » unissant les individus. Un

« phénomène étrange » est en plus noté : les prisonniers réagissaient plus violemment dans des cas de moindres maltraitements que contre ceux qui s'adonnaient à des actes criminels ; Bettelheim voit dans le premier cas une réaction conforme au « système de référence » de l'individu (réaction normale à l'encontre de la personne infligeant une punition), tandis que le deuxième cas transgressait le cadre de référence normal et se traduisait en une réaction (impossible) contre le système nazi en tant que tel.

Des différences significatives sont enregistrées entre les internés nouveaux et les détenus anciens : les premiers avaient comme préoccupation primordiale de rester intègres et de rentrer chez eux inchangés ; ils étaient entièrement orientés vers le monde extérieur, la famille et les amis restaient vivement investis, ils rêvaient du moment de leur libération ; ce qui se passait dans le camp n'était pas considéré comme réel. Au contraire, la préoccupation fondamentale des détenus anciens était de vivre le mieux que possible dans le camp ; ils étaient orientés vers la réalité intérieure du camp, le monde extérieur n'était plus investi, ils n'étaient plus intéressés à la vie du dehors, tout ce qui se passait dans le camp était réel, il n'existait plus de scission entre celui qui subit et celui qui observe ; ils ne croyaient plus à leur libération, ils avaient abandonné les espoirs pour leur vie future. Les internés nouveaux restaient fortement attachés à leur vie d'avant la déportation, ils dépensaient leur argent pour assurer un petit mot de communication avec leurs proches, même le moindre changement dans leur monde privé d'avant acquérait une énorme importance. Les détenus anciens n'aimaient pas qu'on leur rappelle leurs proches et s'ils se référaient à eux, ce n'était que de façon détachée ; leurs sentiments s'étaient refroidis ; ils n'aimaient non plus parler de leur statut social ou de leurs activités d'avant. A la dernière phase, nous dit Bettelheim, l'adaptation définitive du déporté ancien à la « vie » dans le camp se manifestait par des changements dans son langage (agressions verbales et imitation du vocabulaire nazi), des changements de comportement vis-à-vis des internés nouveaux qui ne pouvaient pas s'adapter (passage des conseils de survie donnés aux nouveaux, à la

cruauté selon le « paradigme » nazi), et de façon générale par un conformisme et une assimilation aux « modes » nazis (comportement, valeurs, attitudes, etc.).

Certes, les observations de Bettelheim sont précieuses. Le mécanisme de détachement qu'il isole, est décrit par plusieurs survivants comme ce qui leur a permis de se distancier du réel mortifère des camps et de préserver un espace intime, où le lien à l'Autre de la langue restait vif et protégé. Bettelheim constate que lors de la dernière phase de la « vie » dans les camps, les anciens déportés étaient complètement « adaptés », à savoir assimilés au système même – signalant ainsi l'omnipotence de ce « laboratoire » de destruction des traits humains et la domination du nouvel homme-sans-existence. Pourtant, ce constat pessimiste s'érousse dans la conclusion à laquelle arrive Bettelheim : il dit en effet que « il semble qu'il soit plus facile à résister à la pression des Nazis si on fonctionne en tant qu'individus »¹³⁵, car le système vise justement le groupe (la masse indifférenciée). Or, de quel « individu » parle-t-il ? Pourrait-il parler de la subjectivité, à savoir des « bagages » de la langue que l'être humain porte en lui dès sa naissance et qui le protègent même dans des situations si extrêmes ? L'exemple même de Bettelheim nous indique que c'est au subjectif qu'il fait allusion. Parce que, lorsqu'il s'est trouvé dans le camp, exposé au réel de la mort omniprésente, lorsqu'il s'est vu menacé par le fantôme de l'humanité, il inventa une « solution » bien à lui, sa réponse singulière de survie devant cette réalité impossible de *sous-vivants*. Et cette solution n'est rien d'autre que la « recherche scientifique » qu'il a mené dans le camp, et que nous venons de présenter. Laissons donc la parole à lui.

Tout au début de son article, il explicite le motif, la « raison d'être », de sa recherche. Il nous dit en effet que ce serait facile, une fois libéré, à rationaliser et à attribuer l'existence de cette recherche à ses intérêts scientifiques ou à son trajet antérieur en tant que psychologue, voire à son *épistémophilie*, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; « il [l'auteur, Bettelheim] n'a pas étudié son comportement à lui et le comportement des autres détenus, dans le but de contribuer à la recherche

¹³⁵ *Ibid.* C'est nous qui traduisons.

scientifique pure. L'étude de ces comportements était un mécanisme développé par lui [l'auteur, Bettelheim] *ad hoc*, pour qu'il ait au moins quelques intérêts intellectuels et pour qu'il soit mieux armé pour endurer la vie dans le camp »¹³⁶. Il qualifie ce mécanisme de « type de défense particulier » et de « comportement privé » (on dirait : purement subjectif), né dans ces situations extrêmes, « développé individuellement », « non pas imposé par les Nazis », un mécanisme « fondé sur le parcours personnel de ce prisonnier particulier, sa formation et ses intérêts », qui visait à « protéger ce sujet humain contre la décomposition de sa personnalité ». Il nous dit aussi que, lors des premiers jours de son internement, il s'est rendu compte qu'il se comportait différemment que normalement ; une question pressante s'est alors imposée à lui : « est-ce que je deviens fou ? » ; donner une réponse à cette question urgente était impératif pour lui. Juste après, une deuxième question pressante apparut, tandis qu'il était en train d'observer les autres détenus : « comment puis-je éviter de devenir comme eux ? » ; la réponse à ces deux questions angoissantes lui sembla évidente : « il faut que je découvre ce qui leur est arrivé et ce qui m'est arrivé ». Et il s'est mis à l'œuvre : un rébus à résoudre, des observations à faire, des entretiens à conduire, des données à recueillir et à élaborer – une vraie recherche scientifique, à préserver et à donner la parole. Plus que les observations que Bettelheim a faites, ce qui nous coupe le souffle, c'est sa « stratégie » à lui, sa solution « privée », opposée de sa part à la destruction de l'être dans les camps. C'est justement le moment de présenter les « solutions subjectives » de nos survivants écrivains.

II. Viktor Frankl ou découvrir un sens

Viktor Frankl, né à Vienne en 1905, fut déporté en 1942 et passa les trois ans suivants dans quatre différents camps de concentration : Theresienstadt, Auschwitz, et deux sous-camps de Dachau, Kaufering et Tuerkheim. Avant que les Nazis aient attaqué sa vie et l'aient condamné à faire partie d'une liste insensée de numéros, le nom de Viktor Frankl était bien connu dans sa ville natale, puisque dès son plus

¹³⁶ *Ibid.*

jeune âge il faisait preuve d'un trajet subjectif extrêmement riche, orienté exclusivement vers l'homme, ses valeurs et ses raisons d'être – à la ville même et à l'époque même, notons-le, où le discours freudien était en plein épanouissement. En effet, dès son adolescence, Frankl fut attiré par la philosophie, la psychologie et la psychanalyse, il publia des articles dans des revues psychanalytiques, il échangeait avec Freud et Adler ; sous l'influence de la pensée du père de la psychanalyse, il a très tôt pris la décision de devenir psychiatre. En 1939, il était déjà un psychiatre et neurologue éminent, directeur du département de neurologie de l'Hôpital Rothschild, le seul hôpital juif à Vienne. Lorsque l'état nazi a fermé l'hôpital en 1942, Frankl fut informé par l'Ambassade d'Amérique à Vienne qu'on lui avait accordé un visa pour immigrer aux Etats-Unis ; c'est à ce moment que l'on a la première manifestation de quelque chose qui s'avérera central dans son expérience des camps : il s'agit de l'importance de la décision, en tant qu'affirmation de la subjectivité ; à ce moment, devant un dilemme littéralement de vie ou de mort, Frankl a pris la décision de rester à Vienne avec ses parents. Quelques mois après, toute sa famille fut déportée dans le camp de Theresienstadt¹³⁷.

A-t-on besoin de connaître son parcours si riche, pour que l'on apprécie son récit testimonial ? Est-il nécessaire qu'on sache que, après sa libération en 1945, Frankl a repris ce trajet violemment interrompu, qu'il a dirigé pendant 25 ans le département neurologique de la Polyclinique de Vienne, qu'il a écrit plus de trente livres, a enseigné à plusieurs universités internationales, dont Harvard et Stanford, et a reçu d'innombrables distinctions honorifiques pour son œuvre ? On pense que non – par

¹³⁷ Pour les informations biographiques, cf. : FRANKL Viktor E., *Man's search for meaning*, Athènes, Editions Psychogios, 2011, pp. 232-234, ainsi que RIGGS Thomas (édit.), *Reference guide to holocaust literature*, Vol. 1, Etats-Unis, Editions St. James Press, 2002, pp. 91-93. En ce qui concerne sa confrontation au dilemme terrible, Frankl raconte que, rentré chez lui, il s'est aperçu d'un morceau de marbre sur la table ; son père lui a expliqué qu'il l'avait trouvé là où les Nazis avaient brûlé entièrement la synagogue la plus grande de Vienne ; il l'avait ramassé et porté à la maison, parce que ce petit morceau de marbre provenait des tables où étaient gravés les dix commandements. Il y avait une lettre inscrite là-dessus, et son père lui a dit que cette lettre correspondait à l'un des commandements. « A laquelle ? » ai-je demandé, et il m'a répondu : « Honore ton père et ta mère, afin d'avoir longue vie sur la terre que te donne le Seigneur ton Dieu ». C'est à cet instant que Frankl prit la décision de rester avec ses parents. N'est-on pas en droit de supposer que Frankl décida d'être au côté de celui qui préserva « la lettre » de la Loi, si violemment maltraitée par le régime nazi ?

ailleurs, on n'en savait rien lorsqu'on a lu son récit, et ce n'est que ce récit qui nous a captivés. Car ce texte, écrit presque d'une seule traite peu après son retour chez lui (il a mis 9 jours à le rédiger), est un vrai éloge aux forces intimes de l'homme, à sa capacité de s'affirmer et d'affirmer la vie, même dans les pires conditions, et surtout à sa créativité comme la réponse de *logos* à tout attentat de destruction des propriétés purement humaines.

Qu'est-ce que Frankl nous dit dans son récit ? Il nous parle de ce moment précis, moment de choc, où il s'est rendu compte que ce que les Nazis visaient, c'était le dénuement le plus radical des déportés de toute « particule » (au sens corporel et langagier) de leur existence antérieure : après la première « sélection », juste avant d'abandonner tout reste d'objets personnels fonctionnant comme « un lien matériel avec la vie d'antan » pour passer à la « désinfection », Frankl s'approche d'un détenu ancien, lui montre un rouleau de papier qu'il portait sur lui, et lui dit : « Regarde, cela est le manuscrit d'un livre scientifique. [...] Il faut absolument que je garde ce manuscrit, il contient l'œuvre de ma vie, tu comprends ? ». La réponse qu'il reçoit est une grimace et un grondement ; « A cet instant, j'ai saisi la vérité brute et j'ai fait ce qui constitua le summum de ma réaction psychologique lors de la première phase [la phase du choc] : je me suis débarrassé d'un seul coup de toute ma vie antérieure »¹³⁸. Or, ce manuscrit perdu s'avéra pour lui un vrai ancrage de vie et de langue ; car, quand il se trouva lutter corps à corps avec la maladie et la mort lors d'une épidémie de typhus dans le camp, ce qu'il a fait pour rester en vigilance spirituelle, c'était de se livrer mentalement à la recomposition de ce manuscrit, de l'écrire et de le réécrire dans sa tête, et de tracer ses mots sur de petits bouts de papier : « je suis certain que cette recomposition de mon manuscrit dans les baraques obscures d'un camp de concentration en Bavière m'a aidé à surmonter le danger de l'effondrement¹³⁹. Ce n'est assurément pas sans importance que, lorsqu'il s'est obligé de rendre ses propres vêtements, à l'arrivée à Auschwitz – ces mêmes vêtements qui abritaient les pages de son cher manuscrit – pour hériter les

¹³⁸ FRANKL Viktor E., *Man's search for meaning, op.cit.*, pp. 41-43. C'est nous qui traduisons.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 70 et 162.

lambeaux d'un détenu qui était déjà condamné à terminer sa vie dans une chambre à gaz, il a découvert dans une pochette du (à proprement dit) cache-misère de son pauvre *alter ego*, une page déchirée d'un livret de prière juif contenant la prière judaïque la plus importante, le *Shema Yisrael, Ecoute Israël*¹⁴⁰. S'accrocher à la langue et l'écoute de l'Autre s'avère ainsi une source de vie chez Frankl.

En effet. Puisque, à part la reconstitution de son manuscrit perdu, il se livre dans des moments plus difficiles que les autres, à donner mentalement des conférences scientifiques ; comme, par exemple, cette fois où son corps souffrait énormément en marchant du camp au lieu du travail et ses pensées n'étaient préoccupées que par sa faim : « Soudain, je me suis vu debout dans une salle de conférences lumineuse, chaude et agréable. Devant moi, un auditoire attentif, assis dans des chaises confortables. Je donnais une conférence sur la psychologie dans le camp de concentration ! Toute ma souffrance devint objective, je la contemplais et je la décrivais du point de vue de la science »¹⁴¹. Et puis – quelle merveille – il met en place, là, dans le camp de mort, de vrais groupes de parole et il effectue par moments des psychothérapies individuelles. Les « efforts psychothérapeutiques individuels » visaient la dissuasion du suicide, puisqu'une règle très sévère du camp interdisait tout effort de sauver quelqu'un se livrant à un attentat de suicide. Frankl se réfère à deux cas, dans lesquels il incite les hommes, qui disaient ne plus rien attendre de la vie, à découvrir « ce que la vie attendait d'eux » : dans le premier cas, c'était un enfant attendant le retour de son père ; dans le second, c'était une œuvre scientifique importante que personne d'autre ne pourrait accomplir à la place de son auteur. « Celui qui prend conscience de sa responsabilité à l'égard d'un être humain aimé ou vers une œuvre non accomplie [...] sait le 'pourquoi' de son existence »¹⁴². Les groupes de parole s'inspiraient de l'effet salvateur des mots, aux moments critiques où la situation s'aggravait pour les détenus et où le risque d'abandonner l'espoir et de glisser-vers-le-« musulman » s'accroissait ; comme par exemple cette

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 175-176.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 130-131.

fois où plusieurs internés étaient morts le jour d'avant, où de nouvelles règles d'autant plus sévères et d'autant plus insensées étaient annoncées, et où les détenus étaient punis de « jeûne » obligatoire pour un « crime » insignifiant : « J'ai dit à ceux pauvres êtres torturés, qui m'écoutaient dans l'obscurité totale du baraque, que la vie humaine ne cesse jamais, même sous les pires conditions, d'avoir un sens et que le sens infini de la vie inclut le souffrir et le mourir, les privations et la mort ». Tout être humain – « même dans ce baraque plongé dans le désespoir » – a droit et peut avoir accès au sens plein de la vie¹⁴³.

Et voilà ce sujet humain, Viktor Frankl, orienté inlassablement vers l'Autre du Savoir, mais aussi vers l'Autre d'*Eros* : car, sa femme, malgré son absence physique, devient pour lui une présence toute pleine et vivifiante. Il nous dit que, lors d'une de ces aubes féroces où les détenus étaient obligés de marcher vers le lieu du travail, sous le vent frigidé et les hurlements « militaires », « mon esprit s'est ancré dans l'image de ma femme, je pouvais la voir avec une acuité étrange » ; devant lui, un homme tombe par terre, les gardes commencent à fouetter les détenus, mais « je n'ai pas tardé à trouver le chemin de retour, de mon existence en tant que prisonnier à cet autre monde, et j'ai continué à discuter avec ma bien-aimée : je lui posais des questions et elle me répondait, elle me posait des questions, je lui répondais »¹⁴⁴. Dès lors, l'image de sa femme et les discussions mentales avec elle définissent son abri intime : il peut se retirer de l'environnement horrifiant et désert pour se réfugier dans cette autre vie, aux richesses intérieures et à la liberté spirituelle.

Et puis, il y a les moments de dilemme et de décision – comme cette première décision qui l'a guidé à rester auprès de ses parents et qui a défini son parcours ultérieur. Frankl se réfère à deux décisions de valeur analogue qu'il a dû prendre dans les camps, à savoir deux moments critiques où il s'est trouvé confronté à une question de vie ou de mort ; dans les deux cas, la décision prise était une décision qui luttait très fort contre la dépréciation de l'existence humaine et qui rétablissait

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 131-137.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 71-74.

l'homme comme « être de raison, avec liberté intérieure et valeur personnelle ». Dans le premier cas, on lui demande de se proposer volontaire pour être transporté dans un autre camp frappé par le typhus et y soigner les malades ; contre les conseils de ses amis, il décide d'y aller : « si je devais mourir, il y aurait au moins quelque sens dans ma mort »¹⁴⁵. Dans le second cas, peu avant la libération, l'occasion lui est donnée de s'échapper avec un ami ; il décide de le faire et, le moment venu, il rend une dernière visite à ses patients : « je me suis rapproché de mon seul compatriote qui mourrait presque, et dont la vie j'espérais sauver malgré sa situation désespérante. [...] D'une voix fatiguée il m'a demandé : 'tu partiras toi aussi ?'. [...] Le sentiment désagréable qui m'avait saisi quand j'avais dit à mon ami que je m'échapperais avec lui, est devenu maintenant plus intense. [...] Lorsque j'ai annoncé à mon ami que j'avais décidé de rester aux côtés de mes patients, ce sentiment désagréable m'a quitté. J'avais gagné une sérénité intérieure que je n'avais éprouvée jamais avant »¹⁴⁶.

C'est ainsi que, à travers ce récit testimonial, c'est nous qui devenons témoins d'un homme accroché au *logos* – ce n'est pas par hasard que sa technique psychothérapeutique, il la nomme *logothérapie*, et pour lui *logos*, c'est le sens, la raison d'être de chaque sujet humain : « Permettez-moi de vous expliquer pourquoi j'ai choisi pour ma théorie le terme de 'logothérapie'. *Logos* est un mot grec qui signifie « sens ». [...] Selon la logothérapie, l'effort pour découvrir le sens de la vie constitue la force motrice primordiale de l'homme. Voilà pourquoi je parle de 'volonté de sens' [...] »¹⁴⁷. Frankl reconnaît en effet trois sources de sens possibles : la création d'une œuvre, l'amour, et (le sens attribué à) la souffrance. Son paradigme à lui nous vient immédiatement à l'esprit – l'autre nom de sa « volonté de sens » étant l'affirmation de la vie.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 89-90.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 99-102.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 154-155. Plus précisément, une des significations du mot grec *logos* est « cause (de quelque chose), raison d'être ».

III. Imre Kertész ou du « pas de sens » aux « pas à marcher »

A la différence de Viktor Frankl qui a porté avec lui dans les camps de concentration un bagage lourd d'identités et d'expériences de vie, Imre Kertész n'avait derrière lui qu'un passé court, puisqu'il n'avait que quinze ans quand il fut déporté. Il était né à Budapest, il avait un père et une mère, ses parents étaient divorcés (un divorce difficile, de ce que l'on apprend), son père s'était remarié, il habitait avec son père et il allait deux fois par semaine voir sa mère, il allait à l'école comme les enfants de son âge – et puis un jour... : « Aujourd'hui, je ne suis pas allé à l'école »¹⁴⁸ ; c'est la première phrase de son récit, et on comprend tout de suite que quelque chose ne va pas, car l'école est le premier indice dans la vie d'un enfant que quelque chose va mal. On est en 1944, et en effet quelque chose allait mal, son père fut déporté dans un camp de travail ; deux mois après, le fils fut ramassé dans une rafle et fut déporté à Auschwitz et à Buchenwald, où il resta 1 an, jusqu'à la Libération.

A la différence aussi de Viktor Frankl qui a rédigé son récit à lui en 9 jours, Kertész a mis trente ans à nous offrir le sien – lui-même le qualifiant par ailleurs de « roman » et non pas de récit testimonial à proprement parler. Ce récit – selon nous, un vrai chef d'œuvre – a suscité des émotions et des réactions extrêmement fortes et contradictoires, de sa réception comme l'un des livres les plus importants du siècle (allant jusqu'à l'attribution à son auteur du prix Nobel en 2002), à son rejet en tant que livre « provocateur », « blasphématoire », « pervers ». Mais pourquoi ?

A la différence encore de Viktor Frankl qui s'engage à la recherche du « sens » de l'existence humaine, Kertész, quant à lui, semble ne pas croire au « sens ». Il se met en route vers sa vérité à lui, et ce faisant il attaque et renverse tous les sens communs, omnipotents, tous faits, banaux, typiques et même stéréotypiques des hommes. Et comment pourrait-il faire autrement – il n'avait que quinze ans lorsque son monde d'enfant fut basculé, les « sens » n'étaient pas encore « formés », en plus

¹⁴⁸ KERTESZ Imre, *Etre sans destin*, Athènes, Editions Kastaniotis, 2003, p. 7.

il provenait d'une famille juive entièrement assimilée¹⁴⁹, il ne parlait pas le *yiddish* et le confort de la religion et de l'identité juive n'était pas une option pour lui ; la seule option était de prendre avec lui dans les camps son « style » à lui d'être enfant : il cherche à être avec ses amis, il joue, il rit et il chante avec eux, il observe les adultes et leurs bizarreries à eux, il semble ne rien comprendre du contexte, il ne se choque pas, il admire, il est à proprement parler « innocent ». Un demi-siècle plus tard, dans son livre intitulé *Dossier K.*, l'écrivain Kertész dit : « ce n'est pas tellement facile, tu sais, de soustraire d'un enfant de quatorze ans sa disposition pour la vie, surtout quand il est entouré de ses compagnons, d'enfants de même âge avec lesquels il peut partager son destin. Il y a en lui une naïveté incorruptible qui le protège du sentiment de désespoir complet, d'abandon absolu »¹⁵⁰.

On a un premier goût de ce renversement du sens « général » chez lui, très tôt dans son récit : quelques semaines après la déportation de son père, György Köves (*l'alter ego* de l'enfant Kertész) se trouve avec trois amies, l'une parmi elles essaie de comprendre et de donner une réponse à la haine dont les Juifs sont victimes ; elle dit voir la haine dans le regard du monde, et qu'elle ne s'intéresse pas à la religion juive comme réponse à cette haine, mais bien plutôt au sens d'être Juif ; « en fin de compte, il faut savoir pourquoi on est haï ». Elle dit avoir senti qu'il existe quelque chose la séparant des autres hommes, qu'elle croit que « nous les Juifs, nous sommes différents des autres hommes », que cette différence est l'essence, « on la porte en nous », cette différence est la raison pour laquelle les hommes haïssent les Juifs. L'enfant Kertész ne peut pas comprendre pourquoi cela est important, il ne s'est jamais posé des questions pareilles, « à mon avis, les choses sont beaucoup plus simples » ; enfin, pour prouver à la fille qu'il n'existe pas de différence innée chez les Juifs, il utilise comme argument un roman qu'il a lu récemment, *Le prince et le pauvre*, et il dit à la fille d'imaginer qu'il s'agit de son histoire à elle, on l'aurait confondue avec une autre fille « dont les papiers n'auraient aucun problème du point de vue racial » ; dans ce cas, l'autre fille vivrait en tant que Juive et quant à

¹⁴⁹ RIGGS Thomas (édit.), *Reference guide to holocaust literature*, op.cit., pp. 156-157.

¹⁵⁰ KERTESZ Imre, *Dossier K.*, op.cit., pp. 23-24. C'est nous qui traduisons.

elle, « elle n’aurait la moindre idée sur toute cette différence ». La fille se met à pleurer et elle lui dit âprement que « si elle pourrait être quelqu’un d’autre, alors tout cela n’a aucun sens »¹⁵¹. Pas de « destin juif commun » pour Kertész, pas de réponses fixes, pas de vérités données, il ne connaît ni le Dieu des Juifs ni son langage à lui.

György Köves (ou l’adolescent Kertész) s’intéresse à faire son boulot et à être utile, il est très content lorsqu’il est engagé à travail forcé dans la raffinerie de Shell, il a désormais une identité et des privilèges, le travail est « très agréable » et « bon pour ma santé », en plus « mon identité certifie que je ne passe pas mon temps à vivre simplement, mais que j’offre à l’industrie un travail important pour la guerre »¹⁵². Il y fait des amis, et c’est avec ces garçons de même âge que lui qu’il sera ramassé et déporté ; on leur dit qu’ils seront transportés en Allemagne pour travailler et il trouve cette idée « très attrayante » : « je pouvais finalement m’attendre à un travail aux conditions normales, de nouvelles expériences, un peu de loisirs, bref un mode de vie plein »¹⁵³. Une fois le train arrivé à Auschwitz (il lit le « mot » à la station mais ça ne lui dit rien), il est impressionné à la vue des « soldats allemands » (« ils étaient élégants, soignés et les seuls dans ce chaos qui se montraient calmes et fermes »¹⁵⁴), il est fier de passer la première sélection (« en regardant ces visages brillants, j’ai saisi la différence qui séparait notre groupe du groupe de l’autre côté : c’était le succès, si j’ai bien compris »¹⁵⁵) et l’environnement lui plaît, car « tout était en mouvement, tout fonctionnait, chacun était à sa place et faisait son travail »¹⁵⁶. Mais il n’y a pas de travail pour lui dans ce camp de concentration (« on attendait, on attendait – et si j’y pense, en réalité on attendait que rien ne se passe ; l’ennui et

¹⁵¹ KERTESZ Imre, *Etre sans destin, op.cit.*, pp. 36-39. C’est nous qui traduisons.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 29-30.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵⁶ *Ibid.*

cette étrange atteinte, voilà ce qu'était Auschwitz – au moins à mes yeux »¹⁵⁷), le troisième jour il est transporté à Buchenwald (« je peux dire que j'ai rapidement aimé Buchenwald »¹⁵⁸) et par là au sous-camp de Buchenwald, Zeitz, où il se trouve seul, sans ses amis. Dans ce camp, il y a enfin du travail pour lui, il est en quelque sorte « intégré » (mais pas en tant que Juif, parmi les Juifs il se sent « le Juif des Juifs », exclu de leur monde), il apprend le *modus vivendi*, son but est de devenir « un bon détenu » et sur cela « j'ai organisé ma vie », puisque « nulle part ailleurs ne sont-ils si importants un ordre précis dans le mode de vie, une tenue exemplaire, voire la vertu, que lors des périodes de captivité » ; il observe les « Musulmans » – ces « points d'interrogation vivants » qui semblent à chaque pas dur poser la question « ça vaut la peine toute cette fatigue ? » – et il pense que « le plus important est de ne pas perdre le contrôle de soi-même »¹⁵⁹. Et pourtant, il commence à perdre le contrôle de soi, peu à peu il glisse vers l'autre côté, « le train a commencé à se ralentir et à la fin il s'est arrêté complètement ». Selon nous, ce « ralentissement », cette perte de forces jusqu'à l'abandon complet, est en lien direct avec son rejet par l'Autre du pouvoir ; cela commence par le *Kapo* qui lui hurle et qui le menace parce qu'il n'est pas très rapide au travail : « un seul mot, un petit signe, un éclair de reconnaissance... ça m'aurait suffi » – dès ce moment, il n'a qu'une seule chose en tête : travailler le moins que possible¹⁶⁰ ; cela s'accroît quand un soldat surveillant le travail l'insulte brutalement et le bat : « quand cette journée était finie, j'ai senti que quelque chose en moi était perdu à jamais »¹⁶¹.

Des nos survivants écrivains, Kertész est le seul qui se trouve au seuil de la zone entre vie et mort et qui peu à peu se transforme en « Musulman » ; avec lui on devient témoins de cette transformation. Tout d'un coup, le regard de l'Autre du

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 128-129.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 135.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 159.

pouvoir change : c'est « un changement effectué d'une façon étrange à toutes les Excellences du camp [...] soudain, ils étaient tous devenus très beaux, au moins à mes yeux. J'ai compris après, par quelques indices, que c'étaient nous qui étaient changés »¹⁶². Des changements qui sentent la mort : son vieil ami ne le reconnaît plus, des détenus auxquels il était accoutumé disparaissent l'un après l'autre, de nouveaux termes apparaissent dans le vocabulaire du camp (« plus spécifiquement le mot 'perte' »). Il ne peut plus échapper au Réel du corps : il devient lui-même sa faim, voire la Faim (« je me suis transformé et je suis devenu un trou, le vide »), il vieillit, son corps l'abandonne (« cette chose qui devenait de plus en plus étrange, de plus en plus étranger, et qui était jadis un bon copain à moi, qui était mon corps ») et il abandonne son corps, il cesse peu à peu de se laver, de se déshabiller, d'essayer de se débarrasser de ses sabots ; il souffre de terribles blessures sur les pieds, il est malade. « Permettez-moi de dire que, après tant de peines, tant d'efforts vains, j'ai trouvé à la fin quelque peu de sérénité, de calme, de soulagement » : c'est le retrait et l'abandon, rien n'a plus d'importance, même pas la faim, et les autres semblent avoir peur de lui et l'éviter¹⁶³.

Et pourtant, c'est l'Autre de la langue qui lui sauve la vie – incarné principalement par un jeune compatriote qu'il rencontre (qui l'adresse et qui lui parle) à son arrivée au camp. C'est lui qui a un nom et qui l'aide à ne pas oublier le sien, c'est lui qui préserve sa langue maternelle, c'est lui qui lui parle de sa ville natale et qui réveille des souvenirs (il parle sans cesse de Budapest et de la rue où il a vécu, et il chante à chaque heure sa chanson préférée : *ma chère patrie/ quoi qu'il nous arrive ici/ fidèles à toi nous sommes* ; « j'ai presque commencé à en avoir la nostalgie » dit Kertész, pour qui la « patrie » ne veut rien dire mais qui fait ainsi preuve du lien établi). C'est aussi lui qui lui apprend le *modus vivendi* dans le camp et qui partage avec lui son savoir de survie. Et c'est lui qui insiste à ne pas laisser aller et à soigner son corps n'importe quoi – et qui l'amène finalement par force à l'hôpital, lorsqu'il se rend

¹⁶² *Ibid.*, p. 143.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 151-161.

compte de sa transformation progressive en « Musulman »¹⁶⁴. C'est ainsi que sous l'abri de l'Autre de la langue, il fait retour à la vie : « j'existais et ce fait se renouvelait incontestablement à chaque instant, il continuait à subsister et il continuerait à subsister dans l'avenir »¹⁶⁵. En effet, il existe de nouveau : à l'hôpital (il est transporté à l'hôpital de Buchenwald) on lui parle, on lui demande son nom, on lui pose des questions, on veut apprendre son histoire, on frissonne en l'écoutant ; en d'autres mots, on s'intéresse à lui en tant qu'existence parlante.

Et lorsque le jour de la Libération arrive et il rentre à Budapest, c'est cet autre que Kertész cherche, avant même sa famille, et c'est la porte de cet autre qu'il frappe la première. Car lui, il sait, il connaît la logique, il peut lui parler sans falloir expliquer, il ne va pas le « bombarder » de questions fixes et de réponses toutes faites, il ne va pas l'obliger à donner « un sens » à tout cela.

« Jeune homme, ne veux-tu pas parler de ce que tu as vécu ? ». « Tu dois avoir vécu des choses terrifiantes ! ». « Ne veux-tu pas parler de l'enfer des camps ? ». « Comment te sens-tu maintenant que tu es rentré chez toi ? »¹⁶⁶. « Quels sont tes projets pour l'avenir ? ». « Il faut que tu oublies les atrocités ». « Il faut que tu commences une nouvelle vie ». « Tu n'as pas vu d'atrocités, ça veut dire quoi ? »¹⁶⁷.

Quant à lui, ce ne sont que les « pas » qui le concernent, les pas faits et les pas à faire – car l'homme est censé marcher ses pas à lui, il doit en d'autres mots assumer son existence et découvrir sa vérité propre, au-delà des « sens » donnés : « Ce n'est pas que les choses 'fussent arrivées' simplement, nous avançons aussi. [...] Chacun a fait ses pas à lui pour le temps qu'il pouvait : j'ai fait les miens, et pas seulement dans le convoi de Birkenau, mais ici aussi. J'ai fait mes pas avec mon père, avec ma mère, et – peut-être les plus difficiles – avec cette fille. Maintenant je pourrais lui

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 122-132 et 162.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 229-230.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 237-238.

dire ce que signifie « être Juif » : rien, pour moi rien, rien du tout pour autant que les pas ne deviennent pas de pas. [...] J'ai vécu aussi un destin donné. Ce n'était pas mon destin, mais je l'ai vécu – et je ne comprenais pas pourquoi on n'arrivait pas à saisir que maintenant je devais faire quelque chose avec ce destin, le fixer quelque part, qu'il ne suffisait plus qu'on me dise qu'il était une erreur, un accident, une sorte de bévue »¹⁶⁸.

IV. Fred Wander ou raconter des histoires

Fred Wander est né en 1917 et sa vie est très tôt marquée par la mobilité et l'errance : à l'âge de quatorze ans il abandonne l'école et sa ville natale (Vienne) et il commence à voyager ou plutôt à errer dans toute l'Europe. Il suit ainsi les traces de son père qui était un voyageur de commerce, mais surtout les traces du « Juif errant ». Son vrai nom étant Fritz Rosenblatt, il le change en « Wander » pour parler le plus fort possible – de tout son parlêtre, on pourrait dire – de son destin d'errant. Par une coïncidence exceptionnelle, quoique tragique, cette errance semble le suivre même dans sa vie de déporté ; entre 1939 et 1945, Wander est déporté et transporté dans une liste infinie de camps de concentration, comme s'il était censé connaître de près, incarner lui-même, l'Histoire de la déportation des Juifs pendant le Second Guerre Mondiale : il est interné au camp de Meslay-du-Maine, à Angoulême, Périgueux, Toulouse, Saint-Antoine, Gurs, Le Vernet, Les Milles, Saint-Cyprien, Argelès-sur-Mer, Agde, Montpellier, Sete, Abbaye-de-Valmagne, Rivesaltes, Perpignan et Drancy, puis dans Auschwitz, Hirschberg, et finalement Buchenwald. Après la guerre, il s'installe à Vienne (tout en continuant à voyager), il travaille comme journaliste, plus tard il s'occupe de la photographie, il fait deux mariages, il s'installe avec sa deuxième épouse à Berlin-Est, ils ont une petite fille. Le Mur séparant l'Est de l'Ouest est construit au fond du jardin de sa maison, un jour sa fillette, en train de jouer là-bas, est enterrée par une coulée de terre. On est en 1968 ; un an plus tard, Wander commence à écrire son récit testimonial (qu'il

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 238-240.

qualifie pourtant de « roman »), intitulé *Le septième puits* : « Mes morts sont nombreux et loquaces »¹⁶⁹.

Dès le début de son récit, Wander dévoile ses intentions : il veut apprendre à construire et à raconter des histoires. Créer des histoires, raconter ces histoires. Pas n'importe quelle histoire, il veut raconter les histoires des internés dans les camps, extraire de l'anonymat tous ces personnages, parler à eux et parler d'eux, échapper et les aider à échapper à la mort par ses mots à lui. Son récit se présente à nous comme un album de photographies familiales, comme une collection de destins différents mais intimes – chaque personnage a (ou, est attribué) son histoire à lui, chapitre après chapitre, et par chaque histoire on « erre » dans un autre coin de l'Europe, on se rappelle de ses cultures et langues dévastées par la guerre¹⁷⁰.

Certes, le Réel des camps est omniprésent dans son récit, il n'est pas masqué ni embelli, on n'est pas invités à l'oublier, à faire comme s'il n'existe pas ; le but n'est pas de taire ce réel, de le faire disparaître – tout au contraire, il se présente toujours mortifère, toujours horrifiant : lorsque, par exemple, Wander se réfugie dans le baraque des enfants et il se trouve attaqué par une bande de gamins ou plutôt par de « petites bêtes sauvages anthropomorphes » qui crient en un mélange incompréhensible de russe, polonais, yiddish et allemand ; « je tremblais de peur, j'étais paralysé par la panique, comme cette nuit où j'étais attaqué par des chiens sauvages sur un chemin de terre en France » ; ces enfants, aux visages desquels se reflétaient « la ruse du renard, l'impassibilité du chat, la gravité du loup », étaient les enfants des camps, il n'existait pas d'autre réalité pour eux que le camp, « ils ne connaissaient pas ce que veut dire la liberté » – et pourtant leur ignorance et leur lutte enragée de rester en vie contenaient en elles « tout le savoir et l'expérience du

¹⁶⁹ Pour le parcours biographique, on s'est basé sur : KLUGER Ruth, « 'Mes morts sont nombreux et loquaces' », dans Wander Fr., *Le septième puits* (Postface), Athènes, Editions Scripta, 2010, pp. 158-170 ; COHEN Joshua, « Survival ode : Fred Wander's wartime story », *Forward*, 02.01.2008 (article disponible sur : <http://forward.com/culture/12374/survival-ode-01048/>) ; ROULET Daniel (de), « Fred Wander », *Largeur.com*, 16.02.2000 (article disponible sur : <http://www.largeur.com/?p=334>).

¹⁷⁰ KLUGER Ruth, « *Mes morts sont nombreux et loquaces* », *op.cit.*

monde »¹⁷¹. On se heurte au réel quand les déportés, ou les très peu entre eux qui survivent le voyage vers Buchenwald, à peine arrivés à Ettersberg, tombent littéralement sur les femmes et les enfants de la petite ville qui sont en train de faire leurs courses – et les déportés regardent les femmes et les enfants, mais eux, ils semblent ne pas voir les corps épuisés qui s’efforcent à se tenir debout ; les femmes et les enfants ne regardent pas, à l’exception d’une seule femme : « soudain, une jeune femme s’est effondrée [...] elle avait vu, elle était la seule à voir »¹⁷². Et on est frappés par ce réel, quand on voit l’un des héros bien-aimés de Wander pendu à un gibet à six, au cœur de la forêt de Thüringen, sous le son morbide de la bande du camp¹⁷³.

Le but donc n’est pas de fermer les yeux, comme le font les femmes et les enfants face aux déportés, mais de sur-vivre à ce Réel, de faire quelque chose avec, le « traiter » en quelque sorte – et la façon à Wander, c’est la construction et le récit d’histoires. En tant qu’apprenti aède, il se rapproche de Mendel Teichman, « un maître du discours, un magicien », qui était profondément ancré à l’observation des hommes et qui avait le talent de raconter des histoires (« ses paroles avaient une force magique, elles faisaient renaître un beau monde perdu [...] un de ses mots suffisait à métamorphoser les hommes [...] il était le prêtre suprême de leurs rêves »), et il lui demande de lui apprendre « l’art du récit ». Teichman commence à lui raconter une histoire, lui, saisi par l’histoire, ne comprend pas au début, la logique lui échappe, il confond « vérité » et « récit » : « Mendel me regarde perplexe : Mais tu n’as rien compris ! Les hommes ont en eux des forces inconnues même à eux. [...] la vie bouillonne en eux, et puisqu’ils ne savent pas que faire avec toute cette force, ils cherchent à s’évader »¹⁷⁴.

¹⁷¹ WANDER Fred, *Le septième puits*, Athènes, Editions Scripta, 2010, pp. 149-157. C’est nous qui traduisons.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 74-75.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 11-17.

« Qu'est-ce qui fait tenir en vie l'homme ? »¹⁷⁵ : voilà la question que dès lors se pose Wander et qui constitue la matière première de ses histoires. C'est ainsi que l'on écoute l'histoire de Lubitsch qui récitait sans cesse des vers de Baudelaire et qui dans le camp de Perpignan avait fondé un « club » dont les membres passaient des heures à analyser l'œuvre de Balzac ou de Tolstoï ; l'histoire de Meyer Bernstein qui, comme Mendel Teichman, faisait partie de ceux qui « persécutés depuis des siècles ont appris à s'abriter sous la parole », celle de Karel qui soignait les malades et qui leur parlait pour qu'ils ne franchissent pas tous seuls le seuil de la mort, et celle du ténor qui commençait à chanter ses chansons tristes dans le baraque au milieu de la nuit ; l'histoire de Pechman, « une tentative de la nature de créer un homme bon », qui avait le talent de jouer le blues sur une planche de bois ; et celle de Tadeusz Moll, le garçon de seize ans qui travaillait dans les chambres à gaz d'Auschwitz (« j'ai un enfant devant moi, il faut que j'écoute ce qu'il a à dire »), et dont le souvenir sera pour Wander à jamais lié au mot « forêt ». Et tant d'autres histoires, histoires de vie et histoires d'être, aussi singulières que les noms de leurs auteurs.

« Ne serait-ce que cela qui fait tenir en vie l'homme, ne serait-ce que parce qu'il prie de ne jamais voir finir le rêve de sa belle vie perdue, le rêve de la liberté et de l'âme pure ? »¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 22.

Troisième Partie

Affirmer l'existence

Ma poétique s'est formée au début de ma vie. [...] C'était alors que s'est millé mon rapport aux hommes, à l'art, aux émotions et aux mots. Ce rapport n'est pas changé avec le temps. Quoique ma vie se fût enrichie, quoique des mots, des concepts et des savoirs se fussent ajoutés, mon rapport fondamental au monde est resté le même.

~ Aharon Appelfeld, *Histoire d'une vie* ~

On a vu jusqu'ici que chacun des nos survivants écrivains a trouvé une façon bien à lui à faire avec le Réel omniprésent et dévastateur dans les camps, et à préserver son lien à l'Autre de la langue – comme par ailleurs leurs récits et l'acte même de l'écriture prouvent. Dans la troisième partie de notre travail on va, dans un premier temps, explorer ce que de divers auteurs (des théoriciens et des cliniciens, mais surtout les survivants eux-mêmes) mettent en avant comme ce qui, lors de la confrontation de l'homme au réel tout nu d'une existence sous *aphanisis* dans les camps de concentration, lui a permis de rester ancré à la vie, de résister à la destruction radicale de son être et de préserver un « tout petit bout » de subjectivité, à savoir « un tout petit bout » de langue et de lien à l'a(A)utre. Est-ce que l'on pourrait parler de façon plus générale d'un « savoir de survie » ? Dans un second temps, on va présenter ce qui, selon nous, représente le « noyau subjectif » survivant (et survécu) par excellence, une affirmation originaire et indestructible de l'existence, que Freud et par la suite Lacan ont révélé comme ce qui inscrit le sujet humain dans l'univers de la langue, marquant justement le moment de la naissance du sujet de *logos*. En d'autres mots, on va parler de la *Bejahung*, ou de l'inscription de l'homme dans la dialectique primordiale du « oui » et du « non ».

I. Un « savoir de survie » ?

On emprunte l'expression « savoir de survie » à la psychanalyste Maria Landau, laquelle parle de quelques « techniques » de survie repérées chez des enfants qui, pour être sauvés, ont été violemment séparés de leurs parents et ont dû rester cachés pendant très longtemps¹⁷⁷. Landau se réfère en effet au raccrochement de certains enfants à un substitut ou « condensateur affectif » de l'objet primordial – un petit objet conservé, une photo, très souvent une image répétitive, notamment le visage de la mère, une sensation « anamnésique », un souvenir servant de souvenir-écran – permettant à ces enfants de rester liés à l'objet aimé perdu mais de cette façon vivant toujours, et faisant ainsi tenir la pulsion de vie. Une autre « technique » rapportée est l'attachement de certains enfants au corps de l'autre le plus proche – autre corps inconnu mais néanmoins vivant, parlant et littéralement à la portée de main – formant ainsi ce que Landau appelle « un corps à plusieurs » ; cette image de plusieurs enfants formant un tout inséparable, un corps à plusieurs, on la retrouve dans le récit de Wander lorsqu'il est confronté à la bande sauvage des enfants dans le baraque. Quant à nous, on préférerait mettre l'accent sur le « savoir » (Savoir mis en place d'ores et déjà, Savoir fondateur), et parler de « savoir survivant » plutôt que de « savoir de survie ».

Mais restons un moment de plus à côté des enfants. Kertész (l'adulte Kertész contemplant son existence d'enfant dans les camps) parle beaucoup d'une notion soulignée par un autre survivant, Jean Améry, à savoir de la « confiance au monde ». Il s'agit d'une certitude inébranlable, d'une affirmation irréversible de l'Autre en tant qu'entité ferme, positive et logique. « Oui, je pense que cette confiance, même quand j'étais en état d'effondrement total... il semblerait que je l'eusse. J'imaginai tout simplement que le monde des adultes avait l'obligation de venir me sauver de tout cela et de veiller à ce que je rentre chez moi sain et sauf. [...] Je suis profondément persuadé que je dois ma vie à cette confiance infantile »¹⁷⁸. Un peu

¹⁷⁷ LANDAU Maria, *Survivre*, *op.cit.*

¹⁷⁸ KERTESZ Imre, *Dossier K.*, *op.cit.*, pp. 24-25.

plus loin il ajoute que cette confiance, il ne l'a jamais perdue, il avait toujours un espoir vif, un espoir sans nom mais toujours présent – c'était « comme si j'entendais une quelque promesse lointaine »¹⁷⁹. Kertész repère aussi une opération essentielle, laquelle s'avère une sorte de *sine qua non* chez lui : il s'agit d'un détachement affectif, fondé sur une division subjective qui permet à l'homme de sur-vivre (à proprement parler : s'élever au-dessus de l'insupportable) ; « pour pouvoir exister, il fallait me retirer en quelque sorte de mon existence. Ce n'était pas nouveau pour moi, puisque déjà dans le camp de concentration je vivais dans mes rêves. J'avais appris à être présent et pourtant absent »¹⁸⁰. Chez Kertész cette division est fondamentale pour qu'il puisse exister et écrire : si elle est sous-jacente dans *Etre sans destin*, elle est explicitement mise en scène dans *Dossier K*. (là Kertész « se coupe en deux », il est à la fois le journaliste posant des questions à l'écrivain et l'écrivain essayant de répondre au journaliste).

Pourtant, presque tous les survivants parlent d'une scission de l'être dans les camps, décrite comme un mécanisme indispensable pour se tenir en vie – on l'a déjà vu chez Bettelheim. Levi dit que beaucoup de détenus se réfugiaient dans « une vérité consolatrice » pour se protéger contre l'insupportable, en niant systématiquement la réalité atroce sous leurs yeux¹⁸¹. La psychanalyste Anna Ornstein repère justement la dénégation comme mécanisme de défense central chez les détenus – un mécanisme qui rendait possible le détachement affectif des sujets (qui créait donc une sorte de « carapace » ou de « peau » protectrice) et qui leur permettait d'endurer la réalité horrifiante en préservant la confiance en une autre réalité plus supportable ou désirée, plus conforme à l'ordre logique et aux règles du possible¹⁸². Ce n'est pas sans importance que Kertész décrit ce vécu en termes de présence et d'absence (un sujet qui est là sans être là) : car dans le trop-de-présence de la mort s'inscrivait une

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 117.

¹⁸¹ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, pp. 33-34.

¹⁸² ORNSTEIN Anna, « Survival and Recovery: Psychoanalytic Reflections », *Harvard Rev Psychiatry*, Volume 9, N° 1, 2001, pp. 13-22.

absence qui introduisait un au-delà salvateur (les rêves, les représentations, l'imagination, les souvenirs). Or, si on parle de division subjective, si une telle scission du sujet se met en place, si la dialectique de la présence et de l'absence est possible, ne nous trouvons-nous pas marcher dans le champ de l'Autre de la langue ?

Existerait donc un « Savoir survivant » dans les camps de concentration – un Savoir parlant du rapport toujours vivant de l'homme à l'autre et à la langue ? Les survivants affirment le recours systématique des détenus à un espace privé, un lieu intime, dans lequel le savoir continuait à respirer. On apprend par exemple que parfois des cercles de discussion avaient lieu, les détenus se réunissaient de manière systématique pour parler, pour discuter sur des sujets divers, certes d'intérêt ou plutôt de souci existentiel (au sens propre : faire tenir l'existence), la question de Dieu occupant une place centrale ; Semprun nous dit que de tels groupes de discussion s'organisaient dans Buchenwald chaque dimanche après-midi¹⁸³ : on veille à ce qu'une certaine logique soit préservée. Ce « partager et parler » crée un espace commun, encadré par le langage, un abri à plusieurs qui, peut-être, arrive parfois à fermer la porte au réel mortifère ou à le transformer un tout petit peu par le biais du discours.

Une grande partie des détenus trouvaient leur ancre à eux dans Dieu – même si la question « où est Dieu maintenant ? » se posait inévitablement. Wiesel dit que Dieu était pour lui un ancrage vital dans les camps, que Dieu sauvegardait malgré tout un quelque « sens de l'existence », et aussi – et pour nous cela est fondamental en tant qu'« effet de langue » – que Dieu représentait toujours le rapport de l'homme à une certaine transcendance : un « au-delà » toujours vif, toujours ouvert¹⁸⁴. Kertész fait retour souvent dans son récit à la figure d'un rabbin qui, sous les pires conditions, invitait les déportés à ne pas laisser tomber, à répondre à la dévastation par « la négation de la négation »¹⁸⁵ (on sait que deux négations construisent une

¹⁸³ SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, *Se taire est impossible*, op.cit., p. 48.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 48-51.

¹⁸⁵ KERTESZ Imre, *Etre sans destin*, op.cit., pp. 63-64.

affirmation). Pour d'autres, la résistance devient le nom propre de la transcendance : la résistance « est tout entière pétrie d'une volonté inhumaine, surhumaine, plutôt, de dépassement, de transcendance. Pour qu'elle ait un sens, une fécondité, il faut postuler, dans la solitude abominable du supplice, un au-delà de l'idéal du Nous, une histoire commune à prolonger, à reconstruire, à inventer sans cesse »¹⁸⁶. De façon plus générale, Levi observe que les « fidèles » vivaient mieux dans les camps – indépendamment de la source de leur croyance, qu'elle fût la religion ou la politique : « leur univers était plus large du nôtre, plus étendu dans l'espace et dans le temps, et surtout plus intelligible ; ils avaient en leur possession une clé et un point de support, un avenir millénaire pour lequel le sacrifice avait un sens [...] La souffrance, en eux et autour d'eux, était déchiffrable et pour cela elle ne dépassait pas les frontières du désespoir »¹⁸⁷.

Et puis, c'était extrêmement important de résister à l'oubli de son nom ; Wiesel dit : « J'avais oublié même mon nom. J'avais mon numéro, voilà. J'étais un numéro. Mais de temps en temps quelqu'un de ma ville me rappelait tout simplement mon nom. [...] Et cela me suffisait à croire que l'homme soit capable du Bien »¹⁸⁸. Oublier son nom était signe de transformation en « Musulman », être en contact avec son nom était la signature d'un « parlêtre ». Semprun aussi se souvient d'un camarade qui, après être soumis à un énorme supplice corporel, trouve la force de « défendre » son nom propre : « Je ne connais pas de geste plus sublime, plus significatif de la capacité de l'homme à affirmer son humanité en se surpassant. En surpassant sa propre finitude, sa misérable condition humaine »¹⁸⁹.

Levi souligne que, même si les intellectuels dans les camps de concentration avaient plus de difficultés à s'adapter et à survivre – ils étaient en quête d'une logique, d'un sens possible, d'une explication, voire d'une compréhension, mais les « pourquoi »

¹⁸⁶ SEMPRUN Jorge, *Exercices de survie*, *op.cit.*, p. 37.

¹⁸⁷ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, p. 152. C'est nous qui traduisons.

¹⁸⁸ SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, *Se taire est impossible*, *op.cit.*, p. 42.

¹⁸⁹ SEMPRUN Jorge, *Exercices de survie*, *op.cit.*, p. 55.

dans le camp étaient mortifères –, pourtant « la culture pouvait servir : non pas souvent, ni partout, non pas à tout un chacun, mais quelquefois, à une rare occasion, précieuse comme une pierre précieuse, elle servait de support et à ce moment nous nous sentions comme si on nous avait levés de terre »¹⁹⁰. Pour Levi, ces moments où il se trouvait reconnecté à ses connaissances d'antan (les connaissances scolaires, ses lectures, ses études universitaires), étaient d'une énorme valeur : non seulement il se reliait à son passé et à son identité, en résistant à l'oubli dé-subjectivant, mais ces moments et les connaissances sorties des ténèbres le rassuraient que sa pensée fonctionnait toujours et lui offraient un repos court mais libérant – « je retrouvais moi-même ».

Garder toujours vivants la connaissance, le savoir, la mémoire – ne pas oublier, parler, témoigner, écrire : une chaîne d'« actes » construite sur la diachronie et la synchronie ; car, il faut survivre pour témoigner et écrire, mais parfois il faut aussi témoigner pour survivre. On dit que beaucoup de détenus – et Levi se reconnaît être parmi eux – ont survécu pour devenir des témoins, pour transmettre leur savoir, pour parler de l'indicible, pour témoigner à la place de ceux qui ne sont pas rentrés, pour devenir la voix et la parole des « Musulmans »¹⁹¹. Vivre pour parler – et parler pour vivre. C'est le moment d'explorer ce que la psychanalyse aurait à nous dire sur la « négation de la négation » du rabbin, sur la « confiance au monde » d'Améry, sur l'« ab/sence » de Kertész – voire sur le mécanisme de la dénégation et la division subjective repérés chez les internés dans les camps de concentration.

II. Dire « oui » à la langue

En 1925, Freud publie un petit article, avec lequel une quatrième *Ver-* vient s'ajouter au registre des *Ver-* freudiennes définissant le rapport du sujet humain au monde des signifiants : à côté de *die Verdrängung* (le refoulement), de *die Verwerfung* (le rejet) et de *die Verleugnung* (le déni), on reconnaît dorénavant *die*

¹⁹⁰ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, *op.cit.*, p. 144-145.

¹⁹¹ AGAMBEN Giorgio, *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, *op.cit.*, pp. 15-16.

Verneinung, à savoir la Négation ou Dénégation¹⁹². Cet article de Freud a un effet de surprise sur nous, puisqu'il s'agit d'un texte très court (de quatre pages juste) et pourtant tellement riche en conceptions et connexions et si compliqué et même énigmatique comme formulation, qu'il faut qu'on y retourne maintes fois, pour se rendre compte du fait que la pensée freudienne ouvre pour nous une très importante fenêtre de compréhension sur le trajet de l'homme vers, et au sein de, la subjectivation.

En effet, en prenant comme point de départ son matériel clinique, voire le discours de ses patients, Freud se livre à une réflexion « subversive » (ou « discursive », pour rester fidèles à la lettre du texte), on oserait dire, concernant non seulement la résistance du sujet au discours de l'Autre, mais surtout les différents niveaux/lieux de langage coexistant et « interloquant » dans l'« ici et maintenant » de chaque « parlêtre », et la dialectique subjective qui en émerge. Quelques années plus tard, Lacan nous dira que la résistance constitue « un phénomène structurant de toute révélation de la vérité dans le dialogue »¹⁹³. Chose formidable : dans le texte freudien, à côté de la *Verneinung*, apparaît pour la première fois un autre terme, au sens contraire – à savoir la *Bejahung*, l'affirmation.

Plus précisément, Freud part de l'observation que souvent les patients réfutent une phrase ou pensée formulée inconsciemment par eux-mêmes, en attribuant cette phrase/pensée à l'Autre (c'est à l'analyste qu'appartient l'énoncé) et en niant qu'elle soit véridique : « vous demandez qui peut être cette personne dans le rêve. Ma mère, ce n'est pas elle » ; et l'analyste nous incite à croire qu'il s'agit bien de la mère. Freud remarque que, par le moyen de la dénégation, une représentation ou pensée refoulée peut pénétrer jusqu'à la conscience, mais à condition qu'elle ne soit pas admise ; il s'agit en quelque sorte, nous dit-il, d'«une suppression du refoulement,

¹⁹² FREUD Sigmund, « La négation » (1925), dans *Œuvres complètes*, Vol. XVII, Paris, Editions Presses Universitaires de France, 1992, pp. 165-171.

¹⁹³ LACAN Jacques, « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud », dans *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 372.

mais certes pas [d'] une admission du refoulé »¹⁹⁴. On prend ainsi connaissance de deux fonctions différentes, voire d'une division fondamentale entre l'intellectuel et l'affectif ; car, la dénégation aboutit à une quelque « admission intellectuelle du refoulé tandis que persiste ce qui est essentiel dans le refoulement »¹⁹⁵. Un petit « piège » que le sujet ne saurait se dispenser de mettre à lui-même – comme le *Fort-Da* du jeu à la bobine qui est censé « embobiner » l'affectif de l'enfant en l'absence de sa mère.

Mais parlons du processus intellectuel et de sa fonction propre, qui est celle du jugement. La fonction de jugement a deux options : affirmer ou nier le contenu d'une pensée. Freud nous a déjà montré que nier quelque chose signifie que « c'est là quelque chose que je préférerais par-dessus tout refouler. Le jugement de condamnation est le substitut intellectuel du refoulement, son non est un signe de marquage de celui-ci, un certificat d'origine un peu comme le 'made in Germany' »¹⁹⁶. En suivant l'articulation freudienne, on pourrait conclure de façon schématique que : négation = refoulement = affirmation. Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Pas après pas, Freud arrive à établir une sorte de psychogenèse de la fonction de jugement. Il nous dit que (originellement) la fonction de jugement est appelée à prendre deux décisions. La première décision concerne l'assertion qu'« une propriété est ou n'est pas à une chose¹⁹⁷ » (jugement d'attribution) ; cela signifie qu'il faut décider que cette chose (*Ding*) soit « bonne » ou « mauvaise », bonne à s'en approprier ou mauvaise à s'en débarrasser – en d'autres mots (et on parle toujours d'un moi archaïque ou plutôt de l'émergence du premier moi) : « cela je

¹⁹⁴ FREUD Sigmund, *La négation, op.cit.*, pp. 167-168.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹⁶ *Ibid.* On n'a pas pu ne pas penser à l'ironie tragique du constat freudien ; ce texte est publié une dizaine d'années avant l'instauration du nazisme en Allemagne.

¹⁹⁷ Il ne faut pas laisser passer inaperçu que le mot que Freud utilise ici pour désigner la « chose », est *Ding*.

veux l'introduire en moi, et cela l'exclure de moi »¹⁹⁸. Un premier « intérieur » et « extérieur » est ainsi établi, en termes d'inclusion et d'exclusion. La deuxième décision à prendre concerne l'existence réelle ou la non-existence de la chose (*Ding*) introjectée (jugement d'existence ou examen de réalité) ; maintenant il s'agit de savoir « si quelque chose de présent dans le moi comme représentation peut aussi être retrouvé dans la perception (réalité) »¹⁹⁹. Ici on a affaire à une distinction bien plus définitive entre subjectif (intérieur) et objectif (extérieur), et surtout on a affaire au « moi-réel définitif qui se développe à partir du moi-plaisir initial » ; le moi prend quelques distances du principe de plaisir pour se rapprocher du principe de réalité et tester si l'objet de satisfaction est là, en réalité, dans le monde extérieur. Le moi donc veut tester si, non pas un quelconque objet mais l'objet autrement perçu (perception) et introjecté (représentation), existe réellement à l'extérieur ; « la fin première et immédiate de l'examen de réalité n'est donc pas de trouver dans la perception réelle un objet correspondant au représenté mais de *le retrouver*, de se convaincre qu'il est encore présent »²⁰⁰. On se souvient sans doute ici de Lacan nous disant que la Chose, en tant qu'absence, en tant qu'objet perdu à jamais, définit une fois pour toutes la « topographie » du désir chez le sujet humain.

La fonction de jugement est donc d'affirmer et de nier, et Freud reconnaît les affinités électives de cette polarité – voire de la polarité « inclusion-expulsion » (introjection dans le moi de l'objet de satisfaction et éjection hors du moi de l'objet mauvais, étranger et hostile, *fremde*) – avec une autre polarité fondamentale, révélée par lui quelques années auparavant : « sa polarité [la polarité du juger] semble correspondre à la relation d'opposition des deux groupes de pulsions dont nous avons fait l'hypothèse. L'affirmation – comme substitut de l'unification – appartient à Eros, la négation – successeur de l'expulsion – à la pulsion de

¹⁹⁸ FREUD Sigmund, *La négation*, *op.cit.*, p. 169.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 169-170.

destruction »²⁰¹. Pourtant, il faut penser la négation non pas seulement sous l'égide de *Thanatos* mais aussi liée à *neikos* d'Empédocle, à savoir aux motions de démolition et de reconstruction, de séparation et de différenciation ; Freud remarque en effet que l'on ne peut pas parler de « juger » au sens propre (comme acte assumé par un sujet parlant) que lorsque le symbole de la négation apparaît – le « non » introduisant dès lors une scansion dans l'affirmation pure de l'inconscient : « aucun 'non' venant de l'inconscient »²⁰², Freud l'affirme – et on pourrait ajouter que le « non » de la parole met en lumière le « oui » de l'inconscient.

Voilà le texte de Freud – est-ce qu'on a tout compris ? Loin que ça. Une petite recherche complémentaire illumine un peu pour nous le contexte de cet article. On apprend par exemple que le terme de la *Bejahung*, qui comme celui de la *Verneinung* apparaît ici pour la première fois, vient remplacer le terme qu'utilisait Freud jusqu'alors, à savoir celui de la *Behauptung* ; tous les deux termes, la *Bejahung* et la *Behauptung*, sont dès lors traduits indifféremment par « affirmation », voilant ainsi la spécificité de la *Bejahung*²⁰³ (la *Behauptung* est plutôt du côté de l'« assertion »). On apprend aussi que l'« affirmation » (*Bejahung*) est à l'origine une notion philosophique, et qu'elle constitue un des axes principaux de l'enseignement de Franz Brentano, le maître en philosophie de Freud et considéré comme le père de la psychologie descriptive. Brentano enseigne à Vienne jusqu'en 1895 et Freud fréquente son séminaire de 1874 à 1876. En 1874 apparaît l'œuvre majeure de Brentano, la *Psychologie du point de vue empirique*, dans laquelle on repère la place centrale que Brentano assigne au système perception-conception, aux jugements (d'attribution et d'existence) et à la polarité affirmation-négation dans leur rapport à

²⁰¹ *Ibid.*, p. 170. A la phrase suivante, Freud fait une référence au « plaisir à la négation généralisé » (un constat clinique) en tant qu'indice de la « démixtion des pulsions par retrait des composantes libidinales ». On pense au nazisme comme pratique généralisé d'« expulsion » absolue de l'Autre et d'« inclusion » monomaniaque du Même – donc de désintrinsication radicale des pulsions dans un temps de l'humanité marqué par une régression massive au primitif.

²⁰² *Ibid.*, p. 171.

²⁰³ BERNAT Joël, « Le temps de l'affirmation », *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 2000/2 (N° 2), pp. 105-115.

l'amour et la haine – on saisit en d'autres mots l'influence importante exercée sur la pensée freudienne²⁰⁴. On apprend enfin que la notion de la *Bejahung* est aussi présente chez Nietzsche, désignant « l'affirmation de la vie »²⁰⁵ – et on pense à nos sujets survivants et leur « confiance au monde » affirmée. En 1925, le terme de la *Bejahung*, réservé jusqu'alors à la philosophie et la psychologie, est adopté par Freud et est inclus désormais dans son vocabulaire psychanalytique en remplaçant définitivement le terme précédent de la *Behauptung*.

Une trentaine d'années plus tard, Lacan fait retour à ce petit article de Freud et lui assigne une place éminente, en le discutant longuement et en y revenant à plusieurs reprises lors de son séminaire²⁰⁶ – jusqu'à le mettre en avant comme objet d'échange entre le psychanalyste et le philosophe Jean Hyppolite et à accorder à cet échange une place dans le recueil de ses *Ecrits*. En effet, en 1954, lors de son séminaire sur *Les écrits techniques de Freud*, Lacan demande à Jean Hyppolite de présenter et de discuter le texte freudien – et c'est grâce à cette présentation et aux réflexions lacaniennes qui la contournent, que l'on arrive à appréhender plus profondément ce dont il s'agit. Voyons donc ce que J. Hyppolite lit dans le texte de Freud²⁰⁷.

En prenant appui surtout sur le texte allemand et secondairement sur sa traduction française, Hyppolite est bien en mesure de révéler la subtilité linguistique et aussi philosophique de l'écrit freudien et de souligner tout de suite un terme fondamental que Freud utilise pour poser le problème de la dénégation comme « un mode de présenter ce qu'on est sur le mode de ne l'être pas » ; il s'agit du mot *Aufhebung*, terme purement hégélien, qui signifie « à la fois nier, supprimer et conserver, et

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Notons à l'occasion que dans son séminaire sur *Les psychoses*, Lacan dira que ce qui « fait défaut » dans la psychose est justement la *Bejahung* : pas d'« affirmation primordiale » (de la castration symbolique) chez le psychotique.

²⁰⁷ HYPOLITE Jean, « Commentaire parlé sur la 'Verneinung' de Freud », dans Lacan J., *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, pp. 879-887.

foncièrement soulever » (coexistence de la négation et de l'affirmation). C'est ainsi qu'en désignant la dénégation comme « une *Aufhebung* du refoulement, mais non pour autant une acceptation du refoulé », Freud établit une dichotomie entre l'intellectuel et l'affectif – laquelle conduit Hyppolite à énoncer que « peut-être ce qui naît ici est-il la pensée comme telle ; mais ce n'est pas avant que le contenu ait été affecté d'une dénégation »²⁰⁸. Ce texte, nous dit Hyppolite, parle justement d'un moment de genèse – et on l'entend au sens propre, puisque l'enjeu ici n'est autre que la naissance de la subjectivité ; ce que Freud parvient à faire monter sur scène, c'est « le passage à l'affirmation à partir de la tendance unifiante de l'amour, et la genèse, à partir de la tendance destructrice, de cette dénégation qui a la fonction véritable d'engendrer l'intelligence et la position même de la pensée »²⁰⁹. Un « grand mythe », voilà de quoi il s'agit – derrière l'apparence d'un texte de psychologie positive, ce qu'il faut voir c'est le mythe de la genèse du sujet humain : la *Bejahung* comme équivalent d'*Eros* et la *Veirneinung* comme successeur d'*Ausstossung* (c'est le mot freudien et il signifie « expulsion », nous explique Hyppolite, il ne s'agit pas exactement de « destruction »), rien de moins que « le couple formel de deux forces premières : la force d'attraction et la force d'expulsion »²¹⁰, formant les premiers dehors et dedans et introduisant dès lors « l'aliénation ».

Au début, donc, « mythiquement » – car la genèse présuppose un « en deçà » – d'une part « il n'y avait encore rien d'étranger » pour le moi (c'est sur cela que le jugement d'attribution va s'opérer), d'autre part « il est égal et neutre de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas. Il y a » tout simplement (et c'est sur cela que le jugement d'existence va par la suite intervenir)²¹¹. On comprend qu'au début (à entendre : « mythiquement », avant la naissance de la subjectivité), il n'y a pas de différences,

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 881.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 882.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 883.

²¹¹ *Ibid.*, p. 884.

pas de distinctions, pas de séparations – il n’y a que l’Un compact, complet, entier, sans béances. Les opérations primordiales du jugement d’attribution et du jugement d’existence vont inscrire les premières scissions, les premières différences – « c’est la genèse de l’extérieur et de l’intérieur ». Pourtant – on l’a déjà noté – on ne peut pas encore parler de « jugement » en tant qu’acte de la pensée ; pour que le juger naisse, il faut qu’apparaisse le symbole de la négation – Freud le dit explicitement. A ce point Hyppolite pose une question fondamentale, qui selon nous résume toute la signification de l’écrit freudien : la question de savoir pourquoi Freud reconnaît ici la force créatrice de la négation et non pas de l’affirmation en tant qu’équivalent d’*Eros*, à savoir pourquoi le juger (la pensée) s’avère être un effet de la négation et non pas de l’affirmation. « Pourquoi Freud ne nous dit-il pas : le fonctionnement du jugement est rendu possible par l’affirmation ? C’est que la négation va jouer un rôle non pas comme tendance à la destruction, [...] mais en tant qu’*attitude fondamentale de symbolicité explicitée* »²¹². L’inscription du symbole de la négation permet au sujet de prendre des distances par rapport au principe de plaisir, elle introduit la différenciation (en tant que coupure) et la béance, « il peut se produire une marge de la pensée, une apparition de l’être sous la forme de ne l’être pas » ; une division est instaurée entre « l’être » en tant que « oui » éternel de l’inconscient, et le « ne l’être pas » dans la mesure où le moi ne se fonde que sur une formule négative – ainsi, « le moi est toujours méconnaissance »²¹³.

En suivant le fil de l’élaboration freudienne et de l’analyse d’Hyppolite, Lacan souligne que ce dont il s’agit ici, dans ce « moment mythique », inaugural, de la création symbolique de la négation, « concerne une relation du sujet à l’être, et non pas du sujet au monde »²¹⁴ – on est loin de parler d’un objet constitué ou d’une relation à l’objet. Pour nous aider à saisir ce qui se met en jeu dans ce temps de symbolisation primordiale, Lacan met un avant une autre *Ver-*, une toute autre

²¹² *Ibid.*, p. 886. C’est nous qui soulignons.

²¹³ *Ibid.*, p. 887.

²¹⁴ LACAN Jacques, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud », dans *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, pp. 381-399.

forme de négation – la *Verwerfung*, la forclusion, négation radicale, barrant l'accès de l'être à l'affirmation primaire et au symbole, négation « silencieuse », aux antipodes de la négation « parlante » de la *Verneinung*. Lacan nous explique que « le procès dont il s'agit ici sous le nom de *Verwerfung* [...] se situe très précisément dans l'un des temps que M. Hyppolite vient de dégager à votre adresse dans la dialectique de la *Verneinung* : c'est exactement ce qui s'oppose à la *Bejahung* primaire et constitue comme tel ce qui est expulsé »²¹⁵. La *Verwerfung* expulse, rejette, abolit l'ordre symbolique, à savoir « la *Bejahung* que Freud pose comme le procès primaire où le jugement attributif prend sa racine, et qui n'est rien d'autre que la condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être »²¹⁶. La *Bejahung* est révélation, ouverture, possibilité, inscription, texte et transmissibilité ; la *Verwerfung* est expulsion et réapparition (dans le réel), impossibilité du discours, on ne peut la saisir que comme « une ponctuation sans texte », pas de texte, pas de transmission, pas de transfert – indisposition du signifiant, étrangeté du signifié.

Lacan nous invite à appréhender ce moment primaire d'introduction dans le sujet et d'expulsion hors du sujet, dont parle Freud, comme une sorte de point logique où se constituent le symbolique et le réel en tant que tels. L'*Ausstossung*, l'expulsion « constitue le réel en tant qu'il est le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation ». Immun contre les effets du symbole, le réel « n'attend pas, et nommément pas le sujet, puisqu'il n'attend rien de la parole. Mais il est là, identique à son existence, bruit où l'on peut tout entendre, et prêt à submerger de ses éclats ce que le 'principe de réalité' y construit sous le nom de monde extérieur »²¹⁷. Aux antipodes de la présence impossible du réel-qui-subside, le symbole vient inscrire la possibilité d'une absence qui devient porte-parole de vie : le symbole « constitue, nous dit Freud, ce qui proprement n'existe pas ; et c'est comme tel qu'il ek-siste, car

²¹⁵ *Ibid.*, p. 387.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 387-388.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 388.

rien n'existe que sur un fond supposé d'absence. Rien n'existe qu'en tant qu'il n'existe pas »²¹⁸.

Une question de vie et de mort donc. Le temps de la négation et de l'affirmation, de la séparation et de la perte – question d'absence pleine, de manque, d'existence ou plutôt d'ek-sistence. Car il faut d'abord « se séparer de l'Autre, prendre en propre le risque de la mort, pour que dès lors la pulsion porte la vie. [...] Le sujet est propulsé dans l'existence par sa négation du désir de l'Autre, cette *ausstossung*, qui met en *aphanisis* son propre désir et il s'avance en n'ayant d'abord rien pour s'appuyer, sinon en s'avançant encore »²¹⁹. Question de (pulsion de) vie et de (pulsion de) mort, question de désir, des pas à marcher et des textes à parler.

Est-ce que, alors, l'affirmation primordiale de l'Autre du discours, en tant qu'affirmation de vie et d'existence, est-ce qu'elle peut être, sous des situations extrêmes, réprimée, renversée, supprimée, détruite, annihilée ? Est-ce que un réel omniprésent et tout-destructif, voire *Le réel* des camps de mort, est-ce qu'il peut engouffrer toute trace de subjectivité et annuler en quelque sorte l'affirmation primaire ? Telle est la question qui s'est imposée en nous, lorsqu'on a croisé les récits testimoniaux des survivants des camps de concentration. Et ce sont ces mêmes récits qui nous ont guidés vers la réponse. Car, ce que l'on a entendu Viktor Frankl, Imre Kertész et Fred Wander nous dire, c'est que, même sous des conditions à proprement parler déshumanisantes, il y a quelque chose qui résiste et qui respire toujours – et ce « petit » quelque chose, qui ne cesse à inventer et à créer, c'est le contrat que le sujet humain signe avec l'Autre de *logos*.

Terminons sur un petit mot de poésie lacanienne : « l'inconscient, c'est le discours de l'Autre. Car l'homme qui, dans l'acte de la parole, brise avec son semblable le pain de la vérité, partage le mensonge. Mais est-ce ici tout dire ? Et la parole ici retranchée, pouvait-elle ne pas s'éteindre devant l'être-pour-la-mort, quand elle s'en serait approchée à un niveau où seul le mot d'esprit est encore viable, les

²¹⁸ *Ibid.*, p. 392.

²¹⁹ LAURET Monique, *L'énigme de la pulsion de mort. Pour une éthique de la joie*, op.cit., pp. 14-15.

apparences du sérieux pour répondre à sa gravité n’y faisant plus figure que d’hypocrisie. Ainsi la mort nous apporte la question de ce qui nie le discours, mais aussi de savoir si c’est elle qui y introduit la négation. Car la négativité du discours, en tant qu’elle y fait être ce qui n’est pas, nous renvoie à la question de savoir ce que le non-être, qui se manifeste dans l’ordre symbolique, doit à la réalité de la mort »²²⁰.

²²⁰ LACAN Jacques, *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud*, *op.cit.*, pp. 379-380.

En guise de conclusion

Vers une poétique de l'existence

Dis-moi, Poète, que fais-tu ? – Je chante.
Mais le laid, le mortel, ici
tu l'acceptes, tu l'endures comment ? – Je chante.
Mais l'anonyme, ô Anonyme, cela
tu l'appelles, hélas, comment ? – Je chante.
Mais comment ta raison est-elle vraie
quelle que soit la forme, quel que soit l'habit ?
– Je chante.
Et la sérénité et la violence, alors,
te connaissent comment, comme l'étoile et la tempête ?
– Parce que je chante.
~ R. M. Rilke, *Dis-moi, Poète...* ~²²¹

Dans sa lettre datée du 22 décembre 1817 à ses frères, le poète John Keats invente tout d'un coup un terme, pour définir ce qui selon lui constitue la qualité primordiale de l'œuvre littéraire ; il s'agit de la « capacité négative », expression étrange, utilisée par Keats pour désigner la dynamique poétique de Shakespeare, qui à son avis possède cette qualité fondamentale par excellence. A quoi se réfère-t-il ? « Tout d'un coup j'ai été frappé de la qualité qui forme l'Homme Accompli, particulièrement en Littérature, qualité que Shakespeare possédait énormément – Je parle de la *Capacité Négative*, à savoir quand un homme est capable de demeurer au sein d'incertitudes, de mystères, de doutes, sans s'acharner à chercher les faits et la raison »²²². A la différence de Shakespeare – nous explique Keats – Coleridge ne possède pas cette qualité, puisqu'il s'avère incapable d'endurer le non-savoir : « Coleridge, par exemple [...] [est] incapable de rester satisfait avec le demi-savoir ».

²²¹ On s'excuse d'avoir « traduit » nous-mêmes les vers de Rilke, mais on n'eut accès qu'à une traduction grecque de ce poème exceptionnel.

²²² COLVIN Sidney (édit.), *Letters of John Keats to his family and friends*, Londres, Editions Macmillan and Co., 1891, pp. 46-48.

Ainsi, apparaît soudain la notion de la « capacité négative », esquissée comme l'aptitude de l'homme à porter l'insupportable, à savoir l'*insu*, l'incertitude, le non-savoir, le non-sens et l'absence, le doute et la suspension, en d'autres termes la négativité de l'être – sans se livrer à une poursuite irritée du savoir, du sens, du fait et de la raison, de la cause et de l'effet, c'est-à-dire de la certitude d'une « présence ». Certes, il ne faut pas laisser passer inaperçu que Keats définit comme le lieu propre de la « capacité négative » la littérature, voire la poésie – comme si le poète demeure en une *terra incognita* et le matériel premier du poème n'est autre qu'une ignorance fondamentale, originaire. La littérature « vraie », semble nous dire Keats, est celle qui s'éloigne des certitudes et des réponses données, qui crée *ex nihilo*, à partir de l'*insensé*, et qui doit en quelque sorte « faire avec » le signifiant, voire faire avec la lettre en tant que telle.

C'est ainsi que, avec cette notion de la « capacité négative », on se trouve errer dans le champ de la poésie. On entend, par exemple, Rilke dire que « lorsque cet homme a conquis l'éternellement immatériel et simple élément de son art, il a conquis aussi cette grande justice, cette équilibre à l'égard du monde, laquelle ne s'ébranle face à aucun nom »²²³. Ou énoncer que « l'homme de l'art fait partie de ceux qui, par un consentement unique et irréversible, ont renoncé aux profits et aux pertes : tous les deux n'appartenant plus à la règle, la règle de la soumission authentique. Cette affirmation du monde définitive et libre transpose le cœur sur un autre niveau de l'expérience. Ses ballottes n'écrivent plus Bonheur ou Malheur, ses pôles ne s'appellent pas vie et mort »²²⁴. « Une affirmation définitive et libre » : n'est-on pas dorénavant en mesure de lire entre les lignes et appréhender un peu plus ce dont il s'agit lorsque Rilke met en avant cette expression pour désigner le but de son art ? Dès lors, on voit la « capacité négative » s'articuler à l'« affirmation » inébranlable, les deux ne se fondant que sur une « soumission authentique » : l'*as-sujet-tissement*

²²³ RILKE Rainer Maria, *L'amour inexaucé*, Athènes, Editions Olkos, 2010, pp. 108-109. C'est nous qui traduisons.

²²⁴ *Ibid.*, p. 118.

au signifiant. Pour Edmond Jabès, l'exil est constitutif de la parole humaine et la langue poétique ne peut être que la langue de la rupture²²⁵.

Avec la notion de la « capacité négative », on se trouve aussi inévitablement dans le champ de l'écriture. Et là, on entend Kertész nous dire que « j'ai acquis assez tôt ma liberté d'esprit et, dès le moment où j'ai pris la décision de m'adonner à l'écriture, j'ai pu tout d'un coup voir mes problèmes comme la matière première de mon art. Et même si ce matériel apparaissait assez obscure, il se délivre à travers la forme et il se transforme en joie »²²⁶. Ou encore que : « De quelque part, au plus profond de moi, jaillissait une lave brûlante [...] les phrases surgissant sous ma main me prenaient parfois au dépourvu. Elles connaissaient plus que moi, elles me surprenaient de par leurs mystères inconnus et ne permettaient aucune intervention, elles vivaient une vie autonome, une vie étrangère, laquelle il fallait plutôt comprendre que contrôler... »²²⁷. Une lave brûlante et la joie : la joie de l'écrire, voire la joie du désir, et la lave brûlante (et parlante) du réel, lequel pourtant : « tout cela avait sur moi un effet d'inspiration plutôt que de catastrophe »²²⁸. Et de son style tout à fait singulier, Kertész n'hésite pas à déclarer (dans son livre-éloge à la division, où l'écrivain Kertész est sans pitié interrogé par le journaliste Kertész sur le rapport à la réalité de son récit) que : « ma place n'est pas dans l'histoire mais à mon bureau »²²⁹ !

Et puis, cet étrange concept de la « capacité négative », dans son articulation à la poésie et à l'écriture, guide peu à peu nos pas vers un autre discours, différent mais pas tellement, celui de la psychanalyse. Car, tout d'un coup on se rappelle de Lacan assignant à la psychanalyse valeur de *praxis*, et définissant la *praxis* comme « une action concertée par l'homme, quelle qu'elle soit, qui le met en mesure de traiter le

²²⁵ RAPHAEL Freddy, *L'œuvre d'Edmond Jabès ou l'écriture de « l'étrangeté »*, *op.cit.*

²²⁶ KERTESZ Imre, *Dossier K.*, *op.cit.*, p. 72.

²²⁷ *Ibid.*, p. 151.

²²⁸ *Ibid.*, p. 161.

²²⁹ *Ibid.*, p. 31.

réel par le symbolique »²³⁰. La *praxis* poétique, la *praxis* de l'écriture, la *praxis* psychanalytique : des créations de l'homme pour faire avec, voire trans-former (en joie) le *nihilum* de la mort. On se rappelle aussi de Freud, quand il parlait – dans son livre le plus proche de la guerre et de la mort – de cette aptitude propre à l'homme, à savoir de l'« aptitude à la civilisation »²³¹, aptitude à la transformation, à la création, au lien à l'autre et à la langue. Or, la *praxis* psychanalytique ne constitue-t-elle pas de par son essence un travail de civilisation ? Un travail d'instauration d'un nouveau lien à l'Autre, travail de « construction d'un bord limitant le chaos dont l'émergence a centré notre siècle »²³². On se rappelle encore de Freud et de sa lettre à Einstein – peu avant que l'ombre du nazisme tombât sur l'humanité – dans laquelle le père de la psychanalyse entrevoyait (et faisait appel à) deux réponses possibles au réel mortifère de la guerre, la réponse d'*Eros* et la prédominance de « la dictature de la raison »²³³ : *Eros* et *logos* – Freud qualifie son espoir d'utopique, et malheureusement l'histoire ne cesse de ne pas le démentir ; et pourtant ce couple articulé, ne le voit-on pas prendre forme dans les récits de nos écrivains survivants ?

Ainsi, plus que tout, la « capacité négative » nous place de nouveau à côté de nos survivants écrivains, au cœur même de leur *praxis* singulière. Piégés dans le fantasme impossible d'un Autre tout-jouissant, se croyant au-dessus de la loi humaine et fabriquant un univers de pure mort, nos sujets parviennent à ne pas céder sur la langue et à créer *ex nihilo* leur propre voie à faire avec le réel omniprésent. Du sens à découvrir, au pas-de-sens mais aux pas à inventer, et par là aux histoires à construire pour donner un nom à l'impossible anonyme, Viktor Frankl, Imre Kertész et Fred Wander témoignent – chacun à sa façon propre et tous ensemble comme un fil à suivre – non seulement de la force créatrice chez l'homme,

²³⁰ LACAN Jacques, *Le Séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 11.

²³¹ FREUD Sigmund, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, *op.cit.*, p. 18.

²³² HOMMEL Susanne, *De l'autodafé des livres le 10 mai 33 au retour à Freud par J. Lacan*, *op.cit.*

²³³ FREUD Sigmund, *Pourquoi la guerre?*, *op.cit.*, pp. 75-77.

mais aussi de son trajet ininterrompu vers ce que l'on pourrait nommer sa propre *poétique de l'existence*.

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, New York, Editions Zone Books, 1999.
- APPELFELD Aharon, *Histoire d'une vie*, Athènes, Editions Hestia, 2007.
- ARENDT Hannah, *Entretien avec Günter Gaus*, 1964. Extrait de vidéo disponible sur : <http://skhole.fr/hannah-arendt-entretien-avec-gunter-gaus-1>
- ASSEO Henriette, « Du miel aux cendres... Où sont passés 70000 Juifs de Salonique ? », dans Asséo H., Semprun J., Wiesel E., *Comment en parler, sur les camps*, Thessalonique, Editions Nêsidés, 1997.
- BAUER Ludwig, « The Middle Ages, 1932 », dans Lykiardopoulos G. (édit.), *Voices from Weimar*, Athènes, Editions Ypsilon, 2011.
- BERNAT Joël, « Le temps de l'affirmation », *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 2000/2 (N° 2), pp. 105-115.
- BETTELHEIM Bruno, « Behavior in extreme situations », *Politics*, Vol. 1, N° 7, Août 1944, pp. 199-209.
- COHEN Joshua, « Survival ode : Fred Wander's wartime story », *Forward*, 02.01.2008 (article disponible sur : <http://forward.com/culture/12374/survival-ode-01048/>).
- COLVIN Sidney (édit.), *Letters of John Keats to his family and friends*, Londres, Editions Macmillan and Co., 1891.
- DOBLIN Alfred, « May the individual not be stunted by the masses », dans Lykiardopoulos G. (edit.), *Voices from Weimar*, Athènes, Editions Ypsilon, 2011.
- FRANKL Viktor E., *Man's search for meaning*, Athènes, Editions Psychogios, 2011.

- FREUD Sigmund – ZWEIG Stefan, *Correspondance 1908-1939*, Athènes, Editions Printa, 2003.
- FREUD Sigmund, *Totem et Tabou* (1912), Athènes, Editions Daremas, s.d.
- FREUD Sigmund, « Pour introduire le narcissisme » (1914), dans *La vie sexuelle*, Paris, Editions Presses Universitaires de France, 2002.
- FREUD Sigmund, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), dans *Essais de psychanalyse*, Editions Payot, 1981.
- FREUD Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), dans *Essais de psychanalyse*, Editions Payot, 1981.
- FREUD Sigmund, « La négation » (1925), dans *Œuvres complètes*, Vol. XVII, Paris, Editions Presses Universitaires de France, 1992.
- FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation* (1930), Vendôme, Editions Presses Universitaires de France, 1971.
- FREUD Sigmund, « Pourquoi la guerre ? » (1933), dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, Athènes, Editions Epikouros, 1998.
- GOEBBELS Joseph, « Why are we enemies of the Jews? », dans Kaes A., Jay M., Dimendberg E. (édit.), *The Weimar Republic Sourcebook*, University of California Press, 1994.
- HOMMEL Susanne, « De l'autodafé des livres le 10 mai 33 au retour à Freud par J. Lacan », *Dires : revue du centre freudien de montpellier*, N° 10 (Psychanalyse et Nazisme II), Janvier 1991, pp. 7-21.
- HORKHEIMER Max, *Les Juifs et l'Europe*, Athènes, Editions Erasmos, 1985.
- HYPOLITE Jean, « Commentaire parlé sur la 'Verneinung' de Freud », dans Lacan J., *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.

- KERTESZ Imre, *Etre sans destin*, Athènes, Editions Kastaniotis, 2003.
- KERTESZ Imre, *Dossier K.*, Athènes, Editions Kastaniotis, 2007.
- KLUGER RUTH, « 'Mes morts sont nombreux et loquaces' », dans Wander Fr., *Le septième puits* (Postface), Athènes, Editions Scripta, 2010.
- LACAN Jacques, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1986.
- LACAN Jacques, *Le Séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1973.
- LACAN Jacques, « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud », dans *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud », dans *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : 'Psychanalyse et structure de la personnalité' », dans *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques, « Kant avec Sade », dans *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- LANDAU Maria, « Survivre », *Figures de la psychanalyse*, 2006/1 no 13, pp. 221-230.
- LAURET Monique, *L'énigme de la pulsion de mort. Pour une éthique de la joie*, Paris, Editions Presses Universitaires de France, 2014.
- LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, Athènes, Editions Agra, 2006.
- MANN Heinrich, « The German decision », dans Lykiardopoulos G. (édit.), *Voices from Weimar*, Athènes, Editions Ypsilon, 2011.
- MODIANO Patrick, *Dora Bruder*, Paris, Editions Gallimard, 1999.

- ORNSTEIN Anna, « Survival and Recovery: Psychoanalytic Reflections », *Harvard Rev Psychiatry*, Volume 9, N° 1, 2001, pp. 13-22.
- PATURET Jean-Bernard, « Au-delà » de Freud : « Une culture de l'extermination » ?, Paris, Les Editions du Cerf, 2009.
- RAPHAEL Freddy, « L'œuvre d'Edmond Jabès ou l'écriture de 'l'étrangeté' », *revue des sciences sociales, Université de Strasbourg*, N° 42 (Etrange Etranger), 2009, pp. 132-135.
- RIGGS Thomas (édit.), *Reference guide to holocaust literature*, Vol. 1, Etats-Unis, Editions St. James Press, 2002.
- RILKE Rainer Maria, *L'amour inexaucé*, Athènes, Editions Olkos, 2010.
- ROULET Daniel (de), « Fred Wander », *Largeur.com*, 16.02.2000 (article disponible sur : <http://www.largeur.com/?p=334>).
- ROZANIS Stéfanos, *La mort inconcevable*, Athènes, Editions Erato, 2002.
- SALIGNON Bernard, « Freud, Heidegger, leur rapport à la loi », *Dires : revue du centre freudien de montpellier*, N° 10 (Psychanalyse et Nazisme II), Janvier 1991, pp. 97-106.
- SEMPRUN Jorge, *Exercices de survie*, Paris, Editions Gallimard, 2012.
- SEMPRUN Jorge & WIESEL Elie, « Se taire est impossible », dans Asséo H., Semprun J., Wiesel E., *Comment en parler, sur les camps*, Thessalonique, Editions Nêsidés, 1997.
- TOPALI Maria, « Toujours présent le danger de la barbarie : compte rendu de l'ouvrage d'Elias Norbert 'Essai sur l'effondrement de la civilisation' », *Kathimerini (Le Quotidien)*, Arts et Lettres, 15.05.2016.

- VERNANT Jean-Pierre, « L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines », dans *Œuvres : Religions, rationalités, politique*, vol. I, Paris, Editions du Seuil, 2007.
- WANDER Fred, *Le septième puits*, Athènes, Editions Scripta, 2010.
- ZWEIG Stefan, « The monotonization of the world », dans Lykiardopoulos G. (edit.), *Voices from Weimar*, Athènes, Editions Ypsilon, 2011.

REMERCIEMENTS

Ce travail ne s'effectuerait pas sans une forte mobilisation du désir au sein du Master Psychanalyse de l'Université Paul-Valéry Montpellier III. Je tiens à remercier mes professeurs pour la richesse et la joie du savoir, et tout spécialement mon directeur de mémoire, M. Guilhem Dezeuze, pour avoir encouragé et accompagné ce parcours avec ses remarques toujours fécondes. Je remercie aussi mes proches pour avoir écouté, suggéré, partagé vivement. Et *last but not least*, tout au contraire, je remercie du fond de mon cœur les trois écrivains qui ont inspiré ce travail, à savoir Imre Kertész, Fred Wander et Viktor Frankl, pour avoir parlé, écrit, créé et de ce fait rompu avec le silence du néant et sauvé l'essence humaine par excellence.