

SE RETROUVER, TROUVER SA PLACE PARMIS LES AUTRES APRÈS LA BARBARIE SUBIE

Daniel Oppenheim

Celui qui a été victime de la barbarie peut-il se retrouver en lui-même et parmi les autres ? Pour répondre à cette question, toujours actuelle, hélas, j'ai pris appui sur les livres de plusieurs écrivains qui ont vécu la déportation dans les camps nazis ou au goulag. Ces livres appartiennent au champ de la littérature autant qu'à celui de l'Histoire. Ils sont livres de témoignages qui assument leur part fictionnelle et dont la valeur tient aussi à leur qualité d'écriture. Ces auteurs montrent tous une remarquable lucidité, qui n'empêche pas la part inévitable de méconnaissance, de refoulement, de sélection et d'aveuglement. Mais aucun ne peut parler pour tous. La violence qu'ils ont subie fut telle qu'elle a fait se déployer toute la palette des façons de penser et d'agir de l'homme, a remis en jeu et bouleversé tous ses repères identitaires, toutes ses références politiques, sociales, familiales, philosophiques, religieuses. Les camps avaient aussi leur diversité, leur fonction principale, d'extermination ou de concentration, et les positions que les déportés pouvaient y occuper étaient diverses, ainsi que leurs caractéristiques personnelles et leur histoire. Divers aussi sont les objectifs que ces écrivains donnent à leur livre, et ce que ceux-ci représentent pour eux. Leur travail d'écriture leur a donné un exceptionnel recul par rapport à l'expérience elle-même et différencie leurs textes des nombreux témoignages bruts qui ont été publiés. Il les a incités à écrire avec une grande précision : le témoin oral ne s'entend pas parler, l'écrivain est obligé de lire et relire ce qu'il a écrit, et chaque lecteur peut faire pareil.

Leurs livres ne transmettent pas seulement des informations, ils tissent une relation intense et complexe entre eux et le lecteur, qui ne peut seulement y chercher du savoir, des émotions, de la réflexion. Pris dans une relation intense à eux, celui-ci s'inscrit d'une façon ou d'une autre dans la chaîne de la transmission qu'ils ont inaugurée. Responsable de sa lecture, il l'est aussi de ce qu'il en fait. Il contribue ainsi à ce que leur expérience et leur témoignage ne se figent pas, ne restent pas enfermés dans un passé qui ne cesse de s'éloigner, de devenir incompréhensible pour beaucoup, étranger à notre vie quotidienne et à nos préoccupations. Le dialogue avec eux évite l'effroi qui les rejette dans leur solitude et la fascination qui aliène et fige la pensée, réduit l'écart qui nous sépare, atténue leur opacité sans l'annuler. Constaté ce que nous avons de commun et ce qui nous sépare et nous différencie, les accueillir dans nos pensées et notre vie quotidienne, les aide à poursuivre leur parcours de vivants parmi nous, nous aide à poursuivre le nôtre.

Le retour dans la société

La libération, le retour dans leur ville et dans la vie civile ne suffisent pas à refermer l'expérience de la déportation, d'autant que les survivants constatent que ni la société ni les hommes n'ont changé, et ils se demandent s'ils n'ont pas souffert en vain. Certains même, dans les jours qui ont suivi la libération, ont été enfermés dans les mêmes cachots dans le camp dirigé désormais par les Américains ou par les Russes.

*Les anciens détenus sont devenus étrangers à tous, à tous les pays, à leurs concitoyens et, plus que tout, à eux-mêmes, à leur histoire et à leur identité. Se reconnaître juif est pour beaucoup impossible, qu'il s'agisse de refus volontaire ou d'impossibilité de continuer à l'être. De nombreux éléments y contribuent: la crainte, légitime, du retour de la barbarie nazie et de sa haine antisémite, le constat ravageur que le judaïsme dans ses aspects religieux, culturels, politiques sociaux, communautaires ne les a pas protégés et, au contraire, a parfois freiné leur capacité de réaction et de résistance, le refus de transmettre ce judaïsme dangereux et discrédité à leurs éventuels descendants, ce que Kertész exprime fortement dans *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*. Avoir réussi à survivre est un exploit remarquable, mais le prix psychique et existentiel payé est élevé, indépendamment des séquelles physiques qu'ils en gardent. Il risque de l'être aussi – mais il n'y a là nulle fatalité – pour leurs descendants, et ce sur plusieurs générations¹. Il ne leur est pas facile de reconstituer une identité, celle d'avant ayant été détruite par la violence ou mise à une distance telle qu'elle est devenue inaccessible, comme si elle n'avait jamais existé. Leur seule identité est-elle désormais celle d'« ex- déporté », ou de « sans identité » faute de pouvoir prendre la mesure de leur complexité et leurs contradictions, de leurs pertes mais aussi de ce qu'ils ont acquis? Comment assumer cette histoire et cette identité, la porter, la présenter aux autres – pas seulement le dire ou le taire –, la vivre au quotidien au plus près d'un autre intime – conjoint ou enfant, père ou mère parfois – et parmi les autres. D'autres rescapés par contre trouvent ou retrouvent leur identité dans l'affirmation, parfois intense, de leur judaïsme, dans la continuité ou le retour après un*

1. Hélène Oppenheim-Gluckman, Daniel Oppenheim. *Héritiers de l'exil de la Shoah*. Eres, 2006.

abandon ou une rupture, qui parfois s'est faite à la génération qui les a précédés.

L'ancien déporté sait qu'il lui faut reprendre contact avec la vie « normale » – dont la continuité s'est brisée pour lui mais pas pour les autres –, la redécouvrir, dans son étrangeté et sa charge d'inconnu, réinventer les moyens de l'approcher, l'apprivoiser, y trouver sa place. Il revient d'un autre monde, et le sentiment d'incrédulité qu'il éprouve d'être vivant et libre écrase, dans un premier temps, tout sentiment d'amertume, de jalousie, d'injustice, de révolte, et de colère aussi envers les autres, qui ne pourront jamais vraiment imaginer et comprendre ce qu'il a vécu. Il se demande comment ils ont fait pour pouvoir continuer de vivre si proches de l'enfer qu'il a connu ; si une telle vie est possible, si elle n'est pas une illusion ; si ce n'était pas plutôt le camp qui était un mirage. Mais, quand il y revient dans le camp, des années plus tard, Boris Pahor éprouve la satisfaction d'y voir des touristes et de constater que les Vosges, où il était situé, ne sont plus seulement le lieu de la mort de ses compagnons, mais sont devenues un lieu de vacances. Ce premier temps dépassé, il constate qu'il n'a aucune place dans cette normalité retrouvée, non parce que les autres l'excluent mais parce que celle qu'il pourrait occuper est impossible². Il a double appartenance, à la communauté du camp et de ceux qui y sont morts, et à celle des vivants actuels où la mort n'existe, pacifiée, que sous la forme des rituels et des processus de deuil. Il a l'impression qu'il n'est pas sorti du camp ou qu'il l'a emporté avec lui, qu'ils sont tous deux désormais indissociables. Le camp n'est pas devenu souvenir, image,

2. Boris Pahor, *Printemps difficile*, Phébus 1995, p. 78 : « Il était intenable d'être à la fois étranger au monde de la mort et étranger au monde des hommes. »

soumis aux processus de modifications, de tri, de décantation de la mémoire, il est resté réalité vivante, au présent. Les efforts qu'il n'a cessé de faire pour s'y adapter ont joué leur rôle positif dans sa libération physique mais lui ont rendu presque impossible sa libération psychique. Chalamov, libéré, a reconstitué dans sa chambre à Moscou ses conditions de vie dans le camp, y entassant, comme de précieux trésors, les moindres déchets récupérés dans les poubelles, dormant à même le sol, sursautant au moindre bruit, s'éveillant au matin, épuisé des cauchemars, étonné d'être encore vivant et si seul. L'expérience de la barbarie reste inscrite, au présent, dans le psychique et dans la chair, dans le moindre geste, le moindre élément de la vie quotidienne. Lorsque Chalamov lit ses récits, « il revit pleinement ce qu'il raconte : la faim, le froid, les coups, la mort. »³

Certains exercent dans leur famille une stupéfiante violence physique ou morale, provoquant le désarroi et la détresse : comment peuvent-ils ainsi se comporter après tout ce qu'ils ont subi, disent leurs voisins, leurs concitoyens ? Hors du camp, peut-être s'identifient-ils aux SS comme pour y chercher la protection magique contre la mort qu'ils avaient tant crainte et combattue tout au long de la déportation ; ou ils se vengent de leur terrible souffrance sur ceux, les plus proches, qui ne l'ont pas connue, comme pour réparer cette injustice ? Peut-être aussi le camp leur a-t-il fait perdre tous les repères qui structurent les relations humaines ?

D'autres ont perdu les repères et les automatismes qui permettent à tous de vivre en société, et se retrouvent parfois, avec leur étrange maladresse, sous le regard étonné ou gêné des autres. Les habitudes, les repères acquis dans le camp et

qui alors étaient si utiles ne leur sont d'aucune aide, bien au contraire. Il en découle une grande solitude, accentuée par l'incompréhension voire la peur qu'ont les autres d'être contaminés par son expérience, impartageable. Ses efforts pour la leur faire connaître et comprendre – alors qu'elle lui est encore en grande partie impensable – atténuent peu ce malaise. De plus, le monde d'après-guerre ressemble bien peu à celui dont il avait rêvé, et il s'y retrouve hors lieu et hors temps, étranger au monde d'avant-guerre, à celui du camp, à celui de la société actuelle. Les seuls qui pourraient atténuer sa solitude sont ses compagnons de déportation, mais ils risquent fort d'être semblables à lui.

La différence d'avec les autres n'est pas seulement constatée, subie, elle est aussi voulue, revendiquée. Jean Améry refuse tout apaisement, qu'il vienne de son insensibilisation ou de sa libération. La violence subie, l'atteinte à sa dignité et à son humanité, la rupture que la torture et la déportation ont provoquée dans le bon ordre de la société et du monde ne peuvent être ainsi annulées par le temps seul ou la réconciliation superficielle. Contre le risque de l'oubli, il refuse d'effacer les traces de la barbarie, continue de les porter, de les subir. Pour accepter l'apaisement, il faudrait qu'existent un changement significatif de conscience chez ses concitoyens et un authentique bilan du nazisme, avec ses conséquences en acte. La vengeance est elle aussi refusée car elle perpétue ou rétablit une relation entre le torturé et le bourreau, qui resterait l'objet unique de ses pensées, de ses affects, de ses actions. Mais comment affirmer que le déporté est désormais libre de tout ce qui l'a lié à lui ? Équilibre difficile à trouver entre refus de la vengeance, demande de justice et préservation de la mémoire vivante et de la réflexion sur ce qui a eu lieu.

3. Nicolas Miletitch, in Varlam Chalamov, *Récits de la Kolyma. La Nuit*. Livre de poche 1990, p. 13.

Jorge Semprun, pour d'autres raisons, proches et convergentes, préserve ses souvenirs du camp pour le trouble salutaire qu'ils provoquent. Il refuse d'en être amputé car ils gardent ouvert l'écart radical entre le camp et sa vie actuelle, mais aussi, intact, le bonheur incomparable du passage incessant entre eux.

La solitude se révèle aussi dans l'intimité. Elle découle de la peur de l'intrusion de l'autre dans son espace, objectif autant que subjectif, souvent vide, dans son corps, ses pensées et ses affects. Est-ce parce que son seul et authentique lieu reste le camp – un déporté, dont Borowski rapportait la parole, ne disait-il pas « Chez nous, à Auschwitz » – ou parce que, ayant été vidé de tout ce qui constituait sa consistance et son identité, il ne peut plus rien y investir ? A-t-il besoin d'un logement vide pour que le lieu qu'il habite ne soit pas en décalage douloureux avec la vacuité de son corps et de son être ? Le camp a tracé une frontière infranchissable entre dedans et dehors, et établi une différence radicale entre les déportés et les autres. Dans le même temps, la peau, frontière du corps, a montré sa fragilité extrême, attaquée par le froid et les coups, la misère physiologique, la vermine et la torture. Il n'ose abandonner la carapace psychique dans laquelle il s'est alors enfermé pour se protéger. Toute approche de l'autre, même de la femme amoureuse, réveille les souvenirs et le terrorise car elle risque de briser cette ultime protection avant le néant. Aucune femme ne peut l'aider car aucune ne peut prendre la place de celles qu'il a vues mourir. L'intime solitude est complexe. Y participent autant la honte que la fierté de son corps et de ce qu'il montre de son histoire. Le corps peut être caché ou exposé, mis en scène ou en action, mais il échappe à tout contrôle, dans ses mouvements de trouble, de soumission, de peur, d'abandon et dans les images qu'il renvoie du sujet à l'autre. Les signes qu'il

montre attirent le regard étonné et les questions de sympathie ou d'hostilité, de solidarité ou de méfiance, auxquelles il faut ou il faudrait répondre. Que l'ex-déporté ne puisse faire autrement que se réfugier dans le silence (« Silence de survie, bruisant de l'appétit de vivre » écrivait Semprun), par besoin de se retrouver en lui-même, par peur des autres ou de déverser sur le premier interlocuteur trouvé un déluge de paroles, l'autre est mis à distance. Dans le camp, il pouvait s'efforcer de croire que son corps de douleur n'était pas le sien, ne le représentait pas. Il ne le peut plus. La monstration du sexe réveille les images les plus insupportables, celles de la mort, dans l'exposition sans respect des corps nus. Sa mise en jeu, au présent, dans l'acte sexuel, réactive la violence subie dans son corps et l'identification au bourreau. Le corps et le sexe constituent une fragile, dangereuse et pourtant nécessaire passerelle au dessus du gouffre qui sépare le passé et le présent, la vie et la mort.

Sa vie actuelle ne peut rivaliser avec l'intensité de celle du camp, dont paradoxalement, il ne veut ni n'ose se déprendre, qu'il craint de perdre, car il risquerait de se retrouver amputé de la part la plus importante de son être. Il est difficile de faire évoluer cette relation ambivalente et aliénée au passé et à ses conséquences. Pour en sortir, la volonté ne suffit pas, ni toujours l'espoir que la liberté retrouvée finira par faire advenir une nouvelle naissance ou une résurrection. Boris Pahor s'efforce de se convaincre que si ce moment devait arriver, il n'y aurait aucune responsabilité, s'en déchargeant sur le temps, la nature ou les autres qui l'auront voulu. Néanmoins, ceux-ci peuvent l'aider, en cherchant à s'approcher de son expérience mais sans avoir l'illusion de la comprendre et encore moins de la partager, sans chercher non plus à rivaliser avec elle, sans être passifs, tout accepter de lui et de son discours, et renoncer à exister face à lui comme interlocuteur consistant.

Qui sont-ils désormais ?

« C'est une naïveté, une absurdité et une erreur historique de penser qu'un système aussi bas que l'était le national-socialisme sanctifie ses victimes : il les dégrade, au contraire, les rend semblables à lui-même. » Primo Levi s'oppose fermement à cette idée, que certains affirment avec insistance. Cette idée fait du mal, car elle renforce l'éventuelle culpabilité des survivants : non seulement ils vivent alors que tant de leurs compagnons et de leurs proches sont morts, mais aussi ils ne seraient pas à la hauteur de ce que le monde attend d'eux, héros ou témoins du Mal. Quelles peuvent être les motivations de ceux qui exigent d'eux un tel statut et un tel comportement ? Se déculpabiliser de n'avoir pas souffert comme eux, de n'avoir pas été déportés ? Ne pas supporter qu'aucune valeur, aucune qualité humaine ne viennent contrebalancer, à défaut de pouvoir l'effacer, l'horreur de la barbarie qui risquerait dès lors de représenter seule les limites extrêmes où l'homme peut aller ? Mais parmi les déportés existait toute la palette de l'humain, avec ses qualités et ses défauts. Des qualités rares autant que le hasard ont aidé certains à survivre. L'expérience du camp les a inévitablement transformés, sans forcément modifier les traits fondamentaux de leur personnalité. Certains oublient vite le camp, les souffrances mais aussi l'aide vitale qu'ils y ont reçue. Il est absurde et indécent de les accuser de ne pas être parfaits *après l'épreuve qu'ils ont subie*, de les mettre ainsi à part de tous les autres. Ils ne sont ni des victimes permanentes, et pas plus leurs descendants, ni des saints obligés de correspondre à ce que les autres voudraient qu'ils soient.

Les qualités remarquables qu'ils ont montrées dans le camp, et en particulier l'acuité du regard sur les autres – l'erreur d'appréciation pouvait être fatale –, se retournent contre eux dans la vie normale, car ce même regard qu'ils portent sur

leurs concitoyens est d'une lucidité ravageuse sur leurs défauts. Le désespoir qui en découle ne peut longtemps être contrebalancé par l'illusion volontaire ni le combat pour un monde meilleur, comme Jean Améry ou Primo Levi l'ont fait, jusqu'à toucher leurs limites. L'humour, noir et amer, de Borowski ne l'a pas non plus longtemps protégé. D'autres se sont efforcés d'accepter le monde tel qu'il est, avec une sagesse résignée qui n'empêche pas les luttes, se sont fondus dans la masse anonyme, ont repris leur activité créatrice ou s'y sont engagés, ont montré qu'il est de multiples façons d'exister dans le monde imparfait d'après la barbarie.

Où est la vraie vie, la réalité ? Est-elle dans le camp, encore et toujours, ou dans ce qui est venu après la libération ? L'ex-déporté a-t-il rêvé le camp, l'a-t-il massivement refoulé ou, au contraire, lui laisse-t-il garder dans sa vie une place telle qu'il exclut tout autre intérêt, toute autre réalité, brouillant d'autant plus les différences entre rêve et réalité ? Le temps figé permet que dure le lien indissoluble entre le camp et lui, tous deux indestructibles, lui d'avoir survécu, le camp comme preuve de ce à quoi il a survécu. Si l'emprise du camp sur lui se desserrait, comment pourrait-il éviter de se reconnaître mortel, lui qui a côtoyé de si près et si durablement la mort ? Se réactiverait alors en lui le souvenir des plus barbares façons que des hommes ont eues de faire mourir d'autres hommes.

Lors d'une visite à Buchenwald, Jorge Semprun constate que le temps n'a pas passé et que le camp n'appartient pas à la mémoire, qu'il reste réalité, continuant d'occuper totalement le présent. L'absence de temporalité partagée avec les autres hommes affaiblit le sentiment de sa consistance d'être et de sa réintégration parmi eux. Il n'est plus possible de distinguer le rêve de la conscience réveillée. Les images effrayantes sont les mêmes

et ont la même force, que les paupières soient ouvertes ou fermées. Dans le camp, la réalité était si forte et effrayante, qu'il lui a fallu la transmuier en rêve, non pour la fuir mais pour l'intégrer dans son psychique et en déposséder les SS. Hors du camp, elle lui apparaît inconsistante, factice et il fait semblant d'y vivre. Semprun, à la différence de la plupart des autres écrivains, n'a pas pour repère cette réalité, ni le passé, mais le seul bonheur de vivre, au présent immédiat, hors de tout objectif, de toute justification, de toute volonté. Yakov Gabbay, un des très rares rescapés des Sonderkommandos – les déportés qui étaient forcés de *travailler* dans les chambres à gaz – refuse de penser au passé, même s'il accepte que des souvenirs lui viennent. Il ne veut avoir avec eux qu'une relation désobjectivée : « c'est ainsi, c'était ainsi. » La valeur du présent, le seul temps dans lequel il veut vivre désormais, ne découle que du calme qu'il y trouve, différent en cela du bonheur tumultueux et émerveillé de Semprun. Il s'efforce aussi de se convaincre qu'il n'a rien à se reprocher.

Le rapport au temps est bouleversé. L'événement traumatique a pris la place de la naissance, est devenu origine et l'ex-déporté y reste enfermé ; comme il peut l'être dans un présent figé. La mort n'est plus l'horizon de la vie. Avoir survécu, être non seulement un rescapé mais un ressuscité, donne le sentiment d'être indestructible, immortel, la certitude que la mort qui a été tant de fois déjouée ne viendra plus, s'est lassée, a été définitivement vaincue. Ainsi se constitue une autre différence radicale avec les autres. Pour la réduire, il lui faut retrouver le sentiment de sa mortalité commune. Pour donner un sens, une raison à la mort pour qu'elle ne reste pas l'événement insensé, imprévisible, inhumain, l'homme peut s'appuyer sur sa croyance (« Dieu l'a voulu, il a ses raisons »), le destin (« qui s'acharne sur moi, sur nous »),

chercher un responsable (les vœux de morts d'un jaloux) ou sur une logique fantasmatique comme celle que la quantité de morts disponible pour l'humanité est limitée et que toute mort en allège le risque pour celui qui survit à celle d'un autre.

La force du passé est telle qu'il occupe le présent, lui impose ses façons de penser et de réagir par un réseau serré de correspondances d'images, de peurs, d'émotions, qui resurgissent à la moindre occasion. Boris Pahor, revenant dans le camp, a le sentiment que les touristes qui le visitent et l'y croisent le voient toujours recouvert de la veste rayée, comme s'il y était toujours enfermé avec tous ses compagnons, les vivants et les morts. Son travail d'écrivain l'a aidé, néanmoins, à se déprendre de cette aliénation. D'autres ruses ont été utilisées, en particulier s'appuyer sur un souvenir antérieur à la déportation et suffisamment fort, avec le concours de l'idéalisation, pour être mis en situation d'être unique et capable de rivaliser comme origine avec le traumatisme. Mais ceux qui, comme Tadeusz Borowski, idéalisent de façon volontariste le monde lui-même risquent de ne vivre plus que dans le rêve.

La relation à la mémoire est ambivalente. Les souvenirs du camp, quand l'ex-déporté accepte de les regarder, peuvent brouiller ses repères actuels, et c'est alors la détresse majeure ou la haine qui reprennent toute leur puissance. Aussi radicale que soit la rupture entre le temps du camp et le présent, il se souvient de tout, y compris de ses actes, qui lui restent énigmatiques. Il peut les reléguer dans la spécificité unique du camp et les y fondre, ou assumer la continuité en lui entre celui qu'il était alors et celui qu'il est aujourd'hui.

L'oubli est désiré et en même temps craint, aussi difficile à provoquer qu'à accepter, car le risque existe que soit effacée la part la plus importante de sa vie et le trésor de savoir, si précieux à transmettre, qu'il y a accumulé au prix de tant de souffrances.

Mais les souvenirs du camp et la présence de la mort contaminent ceux des moments de bonheur qui l'ont précédé. Il lui faut donc, paradoxalement, s'efforcer de les oublier pour les préserver, suivant la même logique qui, dans le camp, le poussait à faire le mort pour tenter d'échapper à la mort. La conséquence négative en est qu'il ne peut plus s'appuyer sur eux ni sur les images et les paroles qui les accompagnent. Mais comment renoncer à séparer les souvenirs heureux de ceux du camp ? La volonté seule n'y suffit pas, un lent et éprouvant travail psychique est nécessaire, dans l'écriture ou le dialogue avec l'autre disponible et capable de le supporter, de le soutenir et l'accompagner, d'accepter d'y être pris et d'en être transformé. Car l'espérance du dépassement du traumatisme est aussi haute que la détresse est profonde et la violence terrible : rien ne peut y être médiocre.

Les souvenirs permettent de confronter le présent au passé, de confirmer que celui-ci a bien eu lieu, car la douleur persistante et les séquelles, physiques et psychiques, n'en sont pas des preuves suffisantes tant sont forts l'incroyable et l'impensable que le camp continue de porter. La difficulté à croire que ça a bien existé évite le troublant sentiment de double appartenance à ces extrêmes de la société et de l'expérience humaine que sont le camp et la vie quotidienne, ainsi que la douleur de l'écartèlement entre eux. Rares sont ceux qui comme Boris Pahor, osent s'y confronter et reconnaître qu'ils l'ont vécu, qu'ils y ont survécu, sans pouvoir dire s'ils sont des vivants ou des fantômes, s'ils appartiennent à la vie ou à la mort. Les souvenirs ne permettent pas de répondre à cette question cruciale, ils aident simplement à tracer une fragile limite entre le passé et le présent, à rassurer pour que la peur et le découragement n'arrêtent pas le questionnement. Le rescapé ne peut effacer ni renier le passé, à qui il doit tant, et pas plus s'amputer de ce temps

qui a occupé dans sa vie une place à nulle autre pareille. Il craint aussi, s'il cédait à ces tentations, de provoquer la terrible vengeance des camarades et des proches disparus ou de la mort elle-même qu'il a apprivoisée et qui se sentirait reniée, trahie. Car la mort participe à sa consistance d'être, il ne doit pas l'oublier mais en faire bon usage. Le vide que cette expulsion créerait en lui peut aussi l'effrayer. Il se retrouve confronté, une fois de plus, à la même contradiction : seule la mort le délivrera de la mort, mais il ne pourra dès lors plus profiter de sa vie retrouvée sauf, peut-être, en ce bref instant mythique qui la séparerait de la mort. La réussite serait de pouvoir distinguer les deux morts, celle unique du camp et celle banale, à laquelle il aspire, venue du dehors de lui, qui appartient à tous, qu'il pourrait craindre quand il penserait à ses petites misères, à ses maladies banales bien connues des médecins, et qui le libérerait de la Mort qui l'habite. Par la vie neutre qu'il s'efforce obstinément de vivre et qu'il décrit avec un humour cruel dans ses livres, c'est une telle mort que Kertész cherche, en vain.

Sortir de l'expérience des camps

Le dépassement de l'expérience traumatique nécessite qu'un regard soit posé, sans discrimination, sur les éléments majeurs qui l'ont composée et en particulier sur ceux qui ont été et restent les plus douloureux, les plus troublants. Une mémoire sélective, qui contribue à l'écriture d'une légende individuelle, familiale et collective, aliène au passé. C'est pourquoi la réflexion sur *la zone grise*, sur laquelle Primo Levi a insisté, est importante. Le retour des soucis banals, de l'émotion, des étonnements naïfs, comme face à une fleur sur un talus, témoigne de l'enclenchement du processus de réhumanisation. Mais ce processus ne peut contourner la confrontation à l'un des éléments essentiels du camp, la mort. Différencier la mort physique, la mort psychique, la déshumanisation et la Mort,

et percevoir les liens qu'ils ont tissés entre eux apparaît comme une étape nécessaire. C'est dans un temps suivant qu'il pourra se réapproprier sa relation, non passive, non subie à la mort. Faute de quoi, sa seule définition serait d'être celui qui n'est pas mort dans le camp, définition réductrice et aliénante car se situant uniquement par rapport au projet des nazis, et à un seul de leurs objectifs : tuer. Le pas suivant est celui où il reconnaît son appartenance à la société, comme n'importe quel concitoyen, et ceci passe par la reconnaissance qu'il partage avec au moins l'un d'entre eux quelques traits significatifs, Jorge Semprun le fait quand il se voit et se reconnaît dans le regard du médecin qui se penche sur lui quand, libéré, il vient de tomber du train de banlieue qui le conduit chez lui. Ce regard joue son rôle positif et non dangereux car il est professionnel et neutre mais non indifférent, ni fasciné, ni horrifié comme l'était celui des libérateurs du camp, ni vide comme celui de ses compagnons, ni muré et aveugle comme celui des SS, ni amoureux et curieux comme celui de la femme trop tôt désirante et désirée « Je voyais un homme, vêtu d'une blouse blanche, qui m'observait attentivement. C'est à cet instant précis que j'avais commencé à exister. Que j'avais recommencé à savoir que c'était mon regard qui contemplait le monde... Le monde et mon regard se faisaient face, ils coexistaient. »⁴ Après le regard, ce sera à l'écoute, à la mémoire, à la pensée de reprendre vie. Cette inter-reconnaissance contrebalance l'une des pires terreurs vécues dans le camp, celle d'être devenu méconnaissable pour les autres, y compris les plus proches.

La véritable libération du camp peut alors advenir. Jorge Semprun donne de précieuses et précises indications sur ce qui en témoigne. « Étais-je assez dépris de moi-même?... C'est alors que j'ai

entendu le murmure multiple des chants d'oiseaux. Ils étaient revenus sur l'Ettersberg. » L'expérience du camp devient pour lui, dans l'après-coup, une épreuve ordalique traversée victorieusement, un parcours initiatique réussi. Lui donnant ce sens, dans un geste de souveraineté absolue, il dépose les nazis de leur projet, du sens et des noms qu'ils ont donnés aux multiples lieux, rouages et moments de sa mise en œuvre. La désaliénation au camp est associée à la chute du personnage qui s'y était construit, à la fin de son adolescence. Le retour de la vie va de pair avec le retour à la vie : si, de retour au camp, il y entend les oiseaux, c'est qu'ils sont revenus mais aussi qu'il est de nouveau disponible pour les entendre.

Quelques-uns des livres sur lesquels s'appuie ce texte :
Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment – Essai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud 2005

Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Gallimard, Folio, 1978.

Tadeusz Borowski, *Le Monde de pierre*, Christian Bourgois 1992.

Varlam Chalamov, *Récits de la Kolyma. La Nuit*, Livre de poche, 1990.

Charlotte Delbo, *Une Connaissance inutile*, Minuit 1970 ; *Mesure de nos jours*, Minuit, 1971.

Vassili Grossman, *Tout passe*, Julliard/L'âge d'homme, 1984.

Imre Kertész, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Actes Sud, 1995.

Primo Levi, *Si c'est un homme*, Pocket 1968 ; *Les Naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Gallimard, 1989.

Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, Maurice Nadeau 1998.

Boris Pahor, *Pèlerin parmi les ombres*, La Table Ronde 1996 ; *Printemps difficile*, Phébus 1995.

Jorge Semprun, *L'Écriture ou la vie*, Gallimard 1996.

4. Jorge Semprun, *L'Écriture ou la vie*, Gallimard, 1996, p. 279