

Quand écrire, c'est blesser (les lecteurs) : témoignages des camps et communauté négative

Frédéric Detue

Volume 41, Number 2, 2010

La lecture littéraire et l'utopie d'une communauté

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/045160ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/045160ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Detue, F. (2010). Quand écrire, c'est blesser (les lecteurs) : témoignages des camps et communauté négative. *Études littéraires*, 41(2), 59–79. <https://doi.org/10.7202/045160ar>

Article abstract

What impact did the Auschwitz literary hiatus have on literature ? Answering that question is needed in light of the new, testimonial way of writing that came to the fore last century. By their descriptive nature, can testimonials from concentration camp survivors be truly considered as literature ? The documentary value of such testimony is pitted against the lack of knowledge, or even the denial, of those lucky enough to have escaped deportation. This confrontation requires of the survivors that they go beyond the mere retelling of events that would otherwise remain unread. Sometimes, they achieve this goal by spinning their tale from a victim's point of view, one that may well grasp at the readers' emotions as they go through essay-like narratives. Indeed, whereas concentration camps were thoroughly negative and de-humanising and permanently shattered their victims, readers must nonetheless be able to identify with the human side of these victims. Such is the paradoxical utopia of testimonials, whereby the writer feels compelled to go beyond his human experience so as to reach and sensitise the reader. It is in that beyond, where nothing can help writer nor reader address this experience, that both, although human, will commune paradoxically outside humanity.



Quand écrire, c'est blesser (les lecteurs) : témoignages des camps et communauté négative

FRÉDÉRIK DETUE

Il faut craindre que les formules trempées dans le solvant de la littérature ne retrouvent plus jamais leur densité ni leur réalisme. Il faudrait tendre vers des formulations qui englobent totalement le vécu (c'est-à-dire la catastrophe) ; des formulations qui nous aident à mourir et lèguent cependant quelque chose aux vivants. Si la littérature est en mesure de produire de telles formules, je veux bien, mais je considère de plus en plus que seul le témoignage en est capable, ou éventuellement une vie muette et informulée comme formulation.

(Imre Kertész)

Il m'apparaît important, pour considérer les enjeux de la lecture littéraire aujourd'hui, de revenir sur l'idée que ce que l'on désigne souvent comme la césure historique d'Auschwitz (en prenant Auschwitz comme paradigme) a été aussi une *césure littéraire*. Cette idée, comme on sait, a été avancée par Theodor W. Adorno en 1949, lorsqu'il a interrogé la possibilité d'écrire de la littérature après Auschwitz¹. Contrairement à ce que l'on entend souvent, en effet, il ne s'est pas agi d'énoncer un interdit : Adorno a considéré que le génocide nazi n'était pas une sorte de parenthèse barbare dans l'histoire de la culture occidentale, mais qu'il avait au contraire été rendu possible par celle-ci, de sorte que l'on pouvait désormais, comme Walter Benjamin l'avait fait, soupçonner tout témoignage de culture d'être « en même temps un témoignage de barbarie² » ; aussi a-t-il analysé que « la littérature [devait pouvoir] affronter ce verdict [sur l'impossibilité d'écrire des poèmes] », en produisant des œuvres qui ne continuent pas de « jouer [leur] partie dans la culture qui a accouché [du génocide nazi]³ ».

1 Voir Theodor W. Adorno, « Critique de la culture et société » (1951), *Prismes. Critique de la culture et société*, 2003, p. 26 : « [É]crire un poème après Auschwitz est barbare [*nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch*], et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes ».

2 Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, 2000, t. 3, p. 433.

3 Theodor W. Adorno, « Engagement » (1962), *Notes sur la littérature*, 2009, p. 298-299.

Ce qui prête le plus à confusion dans la proposition d'Adorno, en fait, c'est moins l'assertion en elle-même, que l'on ne doit donc pas recevoir « de façon complètement littérale⁴ », que le fait de prendre Auschwitz comme paradigme. Je voudrais montrer ici que la pertinence de cette proposition se mesure tout spécialement à l'apparition du témoignage, dont on peut soutenir qu'il est un nouvel art d'écrire au XX^e siècle ; or, celui-ci s'invente avec le génocide nazi mais aussi avec d'autres violences politiques de masse qu'il est rigoureusement impensable de confondre. J'entends me concentrer en l'occurrence sur des témoignages des camps, parce que, en germe dès la Première Guerre mondiale comme l'a montré Jean Norton Cru⁵, le témoignage prend véritablement son essor — quel emploi du nom « essor » ! — avec les camps de concentration après 1945. Mais il me faut éviter l'écueil du livre sur le témoignage de Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, dans lequel le projet — louable, au demeurant — de considérer Auschwitz comme « le théâtre d'une expérimentation toujours impensée, dans laquelle, au-delà de la vie et de la mort, le juif se transforme en musulman, l'homme en non-homme⁶ », se réalise au prix d'une dangereuse confusion entre camp de concentration et camp d'extermination, et même d'un effacement de « l'image peut-être la plus horrible de la Shoah : celle du Juif qui n'entre pas dans le camp, qui ne se "dé-civilise" pas en devenant "musulman"⁷ », — parce qu'il est directement « sélectionné » pour la chambre à gaz à sa sortie du train de déportation.

4 Theodor W. Adorno, « Quatorzième leçon, 15 juillet 1965 », *Métaphysique. Concept et problèmes*, 2006, p. 164.

5 Voir Jean Norton Cru, *Témoins. Essai d'analyse et de critique des souvenirs de combattants édités en français de 1915 à 1928* (fac-similé de l'édition de Paris, Éditions Les Étincelles, 1929), Nancy, Presses universitaires de Nancy (Histoire contemporaine), 2006 ; voir également Jean Norton Cru, *Du témoignage*, 1997 [1930]. Dans ce dernier ouvrage, J. N. Cru se présente comme un « propagandiste des témoignages du front » (p. 19), du fait que, contrairement aux guerres du passé, la Grande Guerre en a fourni une « grande quantité » (p. 24), que ce sont des documents qui rompent avec la tradition de l'histoire militaire, laquelle « remonte aux origines mêmes de l'humanité sociale » (p. 17), et que ces récits de combattants permettent en conséquence de comprendre la vérité de la guerre pour la première fois.

6 Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin : Homo Sacer III*, 2003, p. 55. Dans cette citation, Agamben n'emploie pas le nom « musulman » entre guillemets, ce qui prête à confusion. Ce nom était employé à Auschwitz pour désigner les détenus qui avaient touché le fond. Primo Levi, selon qui ils incarnaient la raison d'être du camp d'Auschwitz-I, les définit comme « le nerf du camp » ; la vision qu'il en donne résume ainsi pour lui « tout le mal de notre temps » : « [E]ux, la masse anonyme, continuellement renouvelée et toujours identique, des non-hommes en qui l'étincelle divine s'est éteinte, et qui marchent et peinent en silence, trop vides déjà pour souffrir vraiment. On hésite à les appeler des vivants : on hésite à appeler mort une mort qu'ils ne craignent pas parce qu'ils sont trop épuisés pour la comprendre » (Primo Levi, *Si c'est un homme. Récit*, Œuvres, 2005, p. 69).

7 Claudine Kahan et Philippe Mesnard, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, 2001, p. 57-58. Agamben écrit à tort que « dans les Lager comme Auschwitz [...] camp de concentration et camp d'extermination se confondent » (*Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 54).

Mon hypothèse est que la césure littéraire appelée de ses vœux par Adorno se produit effectivement au XX^e siècle en réaction à cette domination sans précédent qu'est la domination totalitaire, et que, celle-ci faisant du système concentrationnaire son institution centrale, des témoignages des camps jouent un rôle déterminant dans cette césure. À cet égard, la façon dont des témoignages issus de camps nazis mais aussi de camps soviétiques problématisent leur appartenance à la littérature mérite examen. Or, comme nous le verrons, cela concerne au premier chef la lecture littéraire, puisque l'interrogation qui fonde cette question d'appartenance porte essentiellement sur la *transmission* d'une expérience.

Face au recul des lecteurs devant le réel : *inimaginable* ?

C'est devenu un *topos* aujourd'hui, concernant le génocide nazi et les camps de concentration, que de se retrancher derrière des mots comme « inconcevable » ou « indicible » ; il importe à ce propos de rappeler le verdict sans appel de Ruth Klüger : « Ce sont des termes *kitsch*, fuite sentimentale devant la réalité⁸ ». De tels mots, qui se veulent presque toujours définitifs, n'ont en effet pas d'autre visée que de justifier par avance l'absence de tout effort de compréhension de *ce qui a eu lieu*. Et il paraît d'autant plus salutaire de dénoncer cette attitude qu'elle trouve une alliée objective — dans la posture religieuse d'un Claude Lanzmann par exemple, devenu l'apôtre d'« une interdiction de l'image digne de l'Ancien Testament⁹ » à contresens même de *Shoah*, cette œuvre considérable qu'il nous a léguée.

Le problème du refus de compréhension ne date pas d'aujourd'hui, cependant, et on ne peut pas se contenter de le balayer d'un revers de main. Ce serait trop simple, car les témoins eux-mêmes se sont trouvés dans l'obligation de s'y confronter. Primo Levi témoigne de ce que les détenus concentrationnaires l'ont même souvent anticipé avant leur libération du camp, « la douleur de chaque jour se tradui[sant] dans [leurs] rêves [...] par la scène toujours répétée du récit fait et jamais écouté¹⁰ ». Cette scène douloureuse « du récit fait et jamais écouté » est en quelque sorte la scène primitive du témoignage, et on comprend que toute la difficulté, au commencement, consiste dans une interrogation un peu désespérée sur sa capacité à se faire entendre, à atteindre son destinataire. Il faut beaucoup de courage, semble-t-il, pour se persuader que, tout comme le poème selon Paul Celan, le témoignage

peut, puisqu'il est un mode d'apparition du langage et, comme tel, dialogique par essence, être une bouteille à la mer, mise à l'eau dans la croyance — pas toujours forte d'espérances, certes — qu'elle pourrait être en quelque lieu et quelque temps entraînée vers une terre, Terre-Cœur peut-être¹¹.

8 Ruth Klüger, « La mémoire dévoyée : *Kitsch* et camps », *Refus de témoigner. Une jeunesse*, 2005, p. 324.

9 *Ibid.*, p. 333. Relativement à sa posture religieuse, Claude Lanzmann fait des émules, notamment aux *Temps modernes*. La critique de cette posture fonde le projet du livre très convaincant de Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Éditions de Minuit (Paradoxe), 2003.

10 Primo Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 46.

11 Paul Celan, « Allocution de Brême », *Le méridien & autres proses*, 2002, p. 57.

C'est dans ce sens que je propose de relire l'avant-propos de *L'espèce humaine*, où Robert Antelme rend compte d'une difficulté à témoigner :

Il y a deux ans, durant les premiers jours qui ont suivi notre retour, nous avons été, tous je pense, en proie à un véritable délire. Nous voulions parler, être entendus enfin. On nous dit que notre apparence physique était assez éloquente à elle seule. Mais nous revenions juste, nous ramenions avec nous notre mémoire, notre expérience toute vivante et nous éprouvions un désir frénétique de la dire telle [quelle]. Et dès les premiers jours cependant, il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvriions entre le langage dont nous disposions et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps. Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Nous y étions encore. Et cependant c'était impossible. À peine commencions-nous à raconter, que nous suffoquions. À nous-mêmes, ce que nous avions à dire commençait alors à nous paraître *inimaginable*¹².

De façon discutable, on a parfois pris ce propos à la lettre, comme si Antelme assumait pleinement, pour son propre compte, l'idée d'un « *inimaginable* » : comme si cette idée ne venait pas s'imposer malgré eux aux rescapés des camps, du fait de leur confrontation à un refus d'entendre de la part des non-déportés, des « indemnes ». *L'espèce humaine* vise tout entier à déconstruire cette idée, pourtant ; il suffit de se reporter à la scène de « La fin » où les détenus de Dachau ont affaire aux soldats américains qui ont libéré le camp, pour s'apercevoir qu'Antelme est aussi sévère que Ruth Klüger :

Inimaginable, c'est un mot qui ne divise pas, qui ne restreint pas. C'est le mot le plus commode. Se promener avec ce mot en bouclier, le mot du vide, et le pas s'assure, se raffermi, la conscience se reprend » (*EH*, 302).

Mais, dans la mesure où Antelme la lie dans son avant-propos à celle d'une discontinuité radicale entre le langage et l'expérience concentrationnaire, l'idée d'« *inimaginable* » a pu paraître fondée en raison, dans le sens de ce qu'Antelme lui-même a pu affirmer par ailleurs après son retour en 1945 : « Nous avons vu ce que les hommes ne "doivent" pas voir ; ce n'était pas traduisible par le langage¹³ ». Or, il n'est pas vrai que le « désir frénétique » de raconter son expérience des camps soit voué à l'échec comme par principe, et Antelme le sait mieux que quiconque, lui qui, « [d]ans son épuisement physique, [...] n'[était] plus que parole » dès sa libération du camp de Dachau :

Je n'ai pas à le questionner [rapporte Dionys Mascolo]. Il dit tout. Tout ce qu'il a vécu depuis un an, épisode par épisode, sans ordre, l'un évoquant l'autre. Garder le silence plus de quelques instants lui serait impossible. Il parle continûment. Sans heurt, sans éclat, comme sous la pression d'une source constante, possédé du besoin véritablement inépuisable d'en avoir dit le plus possible avant de peut-être mourir, et la mort même n'avait manifestement plus d'importance

12 Robert Antelme, *L'espèce humaine*, 1997, p. 9. Référence abrégée, désormais : *EH*.

13 Robert Antelme, « Vengeance ? » (1945), *Robert Antelme. Textes inédits sur L'espèce humaine : essais et témoignages*, 2006, p. 22.

pour lui qu'en raison de cette urgence de tout dire qu'elle imposait. Je crois que nous ne dormirons en tout pas plus de quatre ou cinq heures pendant les deux jours du retour¹⁴.

On voit que c'est ici — entre la vie et la mort — le silence, et non le langage, qui est impossible en regard de l'expérience ; que, « en proie à un véritable délire », Antelme cède exemplairement à une logorrhée, et non à une suffocation. En 1948, il évoque dans ce sens une « véritable hémorragie d'expression¹⁵ » chez les rescapés des camps d'Allemagne ; or, en effet, cela donne lieu en France à l'époque à un « témoignage de masse », selon Annette Wieviorka : « Immédiatement après le retour commence la publication d'ouvrages et de brochures portant sur tous les KZ : 34 ouvrages de témoignage en 1945, 37 en 1946, 36 en 1947, mais 7 seulement en 1948¹⁶ », précise-t-elle.

La difficulté inhérente au témoignage des camps n'est pas causée par une « impossibilité » ou un « refus de témoigner », dont, au demeurant, Annette Wieviorka ne relève « [a]ucune trace¹⁷ », mais vient d'un problème de réception : celui qui fait par exemple que « l'arrêt du flux des récits » en France à partir de 1948 s'explique en partie par « l'absence [d'un] marché, d'acheteurs et de lecteurs », « les éditeurs [n'étant] pas des philanthropes¹⁸ ». C'est une difficulté qui réside très exactement dans ce que Celan appelle « l'essence dialogique » du langage, c'est-à-dire que l'interrogation sur la capacité des mots à dire l'expérience concentrationnaire n'est pas séparable, ou mieux, procède incessamment de l'inquiétude de n'être pas cru, ou pas compris. Parce qu'il y a un écart, qui semble au rescapé incommensurable, et par conséquent impossible à combler, entre le savoir que lui donne son expérience et le non-savoir du non-déporté. C'est la prise de conscience que rapporte Antelme à la fin de *L'espèce humaine* : à Dachau, le soldat américain se révélant incapable d'écouter les détenus,

14 Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, 1987, p. 50.

15 Robert Antelme, « Témoignage du camp et poésie » (1948), *Robert Antelme. Textes inédits, op. cit.*, p. 44.

16 Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, 1992, p. 167-168. « L'importance de cette littérature de témoignage évoque celle qui a suivi la Première Guerre mondiale [précise l'auteur]. Jean Norton Cru établit une liste de 304 ouvrages inspirés par la guerre publiés entre 1915 et 1928. [...] Si l'on considère que notre corpus ne couvre que quatre années, que le nombre des déportés, et plus encore des survivants, est sans commune mesure avec celui des poilus — les premiers se comptent en dizaines de milliers alors que les seconds sont des millions —, qu'il n'y eut pas parmi les déportés d'écrivains majeurs alors que nombre d'éminents gens de plume combattirent dans la Grande Guerre, que tout un pan de la littérature de témoignage — journaux intimes, correspondance — est exclu par la nature même des conditions de vie dans les camps de concentration, à quelques exceptions près, la comparaison ne tourne pas au désavantage des témoignages des déportés » (*ibid.*, p. 168).

17 *Ibid.*, p. 169. Voir Georges Perec, « Robert Antelme ou la vérité de la littérature », *L.G. Une aventure des années soixante*, 1992, p. 89 : « Parler, écrire, est pour le déporté un besoin aussi immédiat et aussi fort que son besoin de calcium, de sucre, de soleil, de viande, de sommeil, de silence. Il n'est pas vrai qu'il peut se taire et oublier. Il faut d'abord qu'il se souvienne. Il faut qu'il explique, qu'il raconte, qu'il domine ce monde dont il fut la victime. »

18 Annette Wieviorka, *Déportation et génocide, op. cit.*, p. 169.

[son] ignorance [...] apparaît, immense. Et au détenu sa propre expérience se révèle pour la première fois, comme détachée de lui, en bloc. Devant le soldat, il sent déjà surgir en lui sous cette réserve, le sentiment qu'il est en proie désormais à une sorte de connaissance infinie, intransmissible (EH, 301).

Contre le témoignage-alibi (des lecteurs) : pour une bonne compréhension du document

Malgré cette cruelle découverte, analyse Antelme un an après la publication de *L'espèce humaine*, les rescapés ont souvent sous-estimé la difficulté du témoignage. Ils n'ont pas mesuré à quel point les non-déportés ne veulent rien comprendre ni apprendre de l'expérience des camps ; à quel point, dans leur aspiration à l'oubli, les non-déportés contestent même l'idée qu'un « bagage [...] accompagne le retour [des déportés] ». Selon lui, il apparaît avec le recul « que [ceux-ci se sont] laissés porter par l'illusion que la société ne pourrait pas assimiler, puis digérer aisément le « phénomène » », alors que la digestion est si bien faite en réalité que « le témoignage, on ne veut plus qu'il serve, même comme alibi, on crache dessus, on le refuse¹⁹ ».

Or, comment donc des témoignages ont-il pu « constituer un alibi pour ceux qui en aucun cas ne veulent comprendre, ni apprendre » ? C'est que, expose Antelme, des témoins n'ont fait que montrer les choses, sans essayer de les expliquer, de les commenter : « [À] seulement les montrer, on se condamnait à les mettre entre parenthèses, pour les autres précisément et à y mettre l'homme de ce temps-là, avec²⁰ ». C'est une critique que Georges Perec a développée à son tour quand il a fait l'éloge de *L'espèce humaine* : « [I]l arrive que les témoignages se trompent, ou échouent », qui ne suscitent chez les lecteurs que des réactions émotionnelles (« on serre le poing, on s'indigne et l'on s'émeut. Mais on ne cherche ni à comprendre ni à approfondir »), or, c'est la littérature concentrationnaire qui « a entassé les faits » dans la croyance qu'ils parlaient d'eux-mêmes, qui « a multiplié les descriptions exhaustives d'épisodes dont elle pensait qu'ils étaient intrinsèquement significatifs » alors qu'« ils ne l'étaient pas²¹ ».

À cet égard, la réserve dont fait part Elisabeth Will à la fin de son récit sur Ravensbrück est éclairante ; elle vient de procéder à une « énumération de faits, scrupuleusement conformes à la vérité », or, elle tient à souligner que « leur pouvoir d'évocation reste imparfait » :

[...] l'homme qui n'a pas été là, qui n'a jamais travaillé jusqu'à l'extinction de ses forces dans le dénuement total, la saleté, la promiscuité, celui qui n'a pas connu l'obsession ignoble de la faim, celui qui n'a pas senti son corps se défaire

19 Robert Antelme, « Témoignage du camp et poésie » (1948), *Robert Antelme. Textes inédits*, op. cit., p. 45-46. En avril 1949, la recension que *Les Temps modernes* font de *L'espèce humaine* confirme l'analyse d'Antelme : « Encore un livre sur les camps de concentration ! Après ceux de Rousset, de Kogon, et de tant d'autres, on croyait que tout avait été dit. Même s'il reste quelque chose à dire, nous aimerions qu'on se taise. La guerre est finie. Nous avons le droit de goûter la paix sans qu'on vienne nous la gâter » (cité par Alain Parrau, *Écrire les camps*, 1995, p. 49).

20 Robert Antelme, « Témoignage du camp et poésie » (1948), *Robert Antelme. Textes inédits*, op. cit., p. 45-46.

21 Georges Perec, « Robert Antelme ou la vérité de la littérature », *L.G.*, op. cit., p. 90-93.

et son intelligence vaciller, celui qui n'a pas passé sa vie jusqu'aux dernières limites de l'espoir, à ce carrefour où il faut choisir entre la folie, la déchéance ou la mort, celui-là peut-il comprendre les résonances que le moindre coup du sort provoquait en ces choses douloureuses qu'étaient nos âmes, nos nerfs, nos chairs ? En somme, pour la rendre pleinement accessible au profane, il faudrait réécrire cette histoire, mais vue du dedans de ceux qui l'ont subie²².

Apparemment paradoxale, cette intuition d'une expérience qu'il faudrait écrire depuis la conscience de la victime pour atteindre la non-victime est en réalité essentielle. On comprend que, pour les rescapés des camps, l'expérience concentrationnaire est d'une nouveauté radicale : c'est ce qui explique par exemple que « [l]es déportés [soient] les seuls exilés de France du fait du nazisme qui aient produit si rapidement un témoignage de masse²³ ». Dans ce sens, il est clair que, pour eux, la tâche de témoigner relève « non de la pure littérature mais du devoir, de l'impératif moral²⁴ » : ils visent une déposition, qui ait une *valeur documentaire*. Mais encore doivent-ils avoir conscience que « la "vérité" [qu'ils visent] ne saurait se rabattre sur la "réalité" des "faits"²⁵ ».

Suivant Jean Norton Cru, à propos de la guerre déjà, les témoignages les plus vrais sont « presque vide[s] de faits », parce que la notion que « la guerre est une trame continue de faits tactiques » est une « notion fautive », que la vie du front fait précisément « per[dr]e la superstition des faits militaires » ; en revanche, précise-t-il, les témoignages du front sont « riches de faits dont l'histoire n'a pas tenu compte jusqu'ici », à savoir « les faits psychologiques » qui sont en réalité « l'essence même de la guerre²⁶ ». La réflexion d'Elisabeth Will plaide pour une telle compréhension du témoignage, à propos des camps. Le problème que posent les camps étant celui de « [l]'anéantissement de l'homme, orchestré par l'État », c'est même en l'occurrence « plus crucial », selon Varlam Chalamov²⁷ ; c'est ainsi que « [l]e propos des *Récits de la Kolyma* n'est ni d'"informer" ni d'offrir un assortiment de faits, mais de décrire de nouvelles conditions psychologiques et de nouvelles lois de comportement, et d'explorer au moyen de l'art un thème terrible²⁸ ».

22 Cité par Annette Wieviorka, *Déportation et génocide, op. cit.*, p. 181.

23 *Ibid.*, p. 168. L'auteur poursuit : « Rien de tel chez les requis du Service du travail obligatoire, ni chez les prisonniers de guerre, infiniment plus nombreux. »

24 Varlam Chalamov, « De la prose », *Tout ou rien. Cahier 1 : L'écriture*, 1993, p. 34.

25 Catherine Coquio, « La "vérité" du témoin comme schisme littéraire », dans Daniel Dobbels et Dominique Moncond'huy (dir.), *Les camps et la littérature. Une littérature du XX^e siècle*, 2006, p. 79.

26 Jean Norton Cru, *Du témoignage, op. cit.*, p. 42-46. J. N. Cru précise : « Si l'histoire [...] s'occupe des réalités et non des imaginations, elle doit tenir compte des peines, des angoisses, des colères, des haines, des désirs, des jugements, de la philosophie de guerre du poilu ; du rôle psychologique et matériel joué dans la bataille par la machine humaine et les outils de combats, non d'après les chefs mais d'après celui qui fut cette machine et mania ces outils — outils connus des techniciens uniquement par leurs effets sur le terrain factice du polygone, du stand [...], d'où sont exclus les seuls éléments qui comptent : le danger, la peur, l'horreur de la mort » (*ibid.*, p. 45).

27 Varlam Chalamov, « De la prose », *Tout ou rien, op. cit.*, p. 43.

28 *Ibid.*, p. 30.

Ce qu'il y a de faux et « qui est implicite dans les [récits qui entassent les faits — même scrupuleusement conformes à la vérité], c'est l'évidence du camp, de l'horreur, l'évidence d'un monde total, refermé sur lui-même, et que l'on restitue en bloc²⁹ », et c'est pourquoi ces récits ne concernent pas les lecteurs et les confortent dans l'ignorance et l'oubli. Car le camp est tout sauf l'évidence, même pour celui qui l'a vécu. Jean Améry, qui entend toujours partir de « l'événement concret » sans se laisser égarer par lui, prend ainsi celui-ci « comme point de départ de réflexions qui vont au-delà du raisonnement et du plaisir de raisonner, pour atteindre des secteurs de la pensée par-dessus lesquels règne et continuera de régner une certaine pénombre » ; il s'efforce pourtant bien de « servir cette lumière qui seule peut leur conférer une dimension », mais en aucun cas, juge-t-il, il ne doit être question de « clarification », parce que « [l]a clarification serait synonyme d'affaire classée, de mise au point de faits que l'on peut acter dans les dossiers de l'histoire³⁰ ». C'est par une telle démarche, adoptée également par Antelme, que le témoignage donne une leçon de littérature, expose Percec :

L'univers concentrationnaire est distancié. Robert Antelme se refuse à traiter son expérience comme un tout, donné une fois pour toutes, allant de soi, éloquent, à lui seul. Il la brise. Il l'interroge. Il pourrait lui suffire d'évoquer, de même qu'il pourrait lui suffire de montrer ses plaies sans rien dire. Mais entre son expérience et nous, il interpose la grille d'une découverte, d'une mémoire, d'une conscience allant jusqu'au bout³¹.

La réalité des camps, « *a priori* incroyable et incompréhensible, impose la mise en place d'un dispositif de crédibilisation et de compréhension », or, on voit que de ce dispositif « à la fois cognitif et poétique » du témoignage naît « une tension spécifique — entre essai et récit [en l'occurrence] [...] — qui prête à cette littérature son iconoclasme singulier³² ». Reste cependant à considérer quelle expérience de lecture ce dispositif conditionne ; certes, il s'agit que le lecteur se sente concerné par ce qu'on lui transmet, mais quel effet précisément ce dispositif vise-t-il à produire sur lui et suivant quelle nécessité ?

Au nom de l'inhumain : de l'impossibilité de ne pas blesser les lecteurs

Dans un sens, on peut dire que, de fait, le refus de l'évidence du camp prend en compte *positivement* l'ignorance des lecteurs. « Les gens normaux ne savent pas que tout est possible³³ », et c'est bien « normal », justement. La mise à distance de son expérience par le témoin paraît ainsi devoir à l'expérience d'une distance : celle d'une personne « normale » découvrant la réalité « anormale » du camp. Une réalité

29 Georges Percec, « Robert Antelme ou la vérité de la littérature », *L.G., op. cit.*, p. 95.

30 Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, 2005, p. 19-20. Référence abrégée, désormais : *PCC*.

31 Georges Percec, « Robert Antelme ou la vérité de la littérature », *L.G., op. cit.*, p. 95.

32 Catherine Coquio, *loc. cit.*, p. 79. Ce peut être aussi une tension entre essai et poésie.

33 David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, 1993, p. 181. Cité par Hannah Arendt en exergue de son analyse du « système totalitaire ». Voir Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, n° 3 : *Le système totalitaire*, 1972, p. 27.

qui « offrait un contraste brutal avec tout ce qu'[on] avait jusque-là cru possible de la part de l'homme » (*PCC*, 38) n'a pas pu ne pas surprendre, en effet : elle a parfois éveillé en soi dans un premier temps « une impression de plaisanterie, d'une espèce de blague de potache³⁴ », d'« un jeu sans fin, sans raison, sans raison pour que ça finisse » (*EH*, 41) ; elle a nécessité plus constamment « un effort [...] pour vérifier [qu'on était bien là], exclusivement, pas ailleurs », que « c'[était] bien [s]oi qui [était] là » (*EH*, 39). « J'y étais moi-même et j'ai tout vu, pourtant il m'est presque impossible de croire que tout cela était la réalité³⁵ », ressent encore par moments Bernard Klieger lorsqu'il témoigne en 1946. Cependant, on ne peut pas dire pour autant que cette compréhension de l'ignorance procède d'un principe de délicatesse à l'égard des lecteurs.

Quand, renouant avec l'écriture, Antelme s'inquiète de ce qu'« [il] ne sait plus choisir [entre ce que l'on dit et ce que l'on ne dit pas]³⁶ », il ne témoigne pas seulement de sa « décivilisation » — d'une désaccoutumance au langage telle qu'il entre dans un « rapport d'étrangeté nouvelle à sa propre parole³⁷ », suivant le commentaire de D. Mascolo, il prend conscience du scandale qui consisterait à « tout dire [de son expérience] » dans un monde où « on a l'habitude de choisir », il se demande comment ce qu'il a à dire pourrait ne pas blesser, alors qu'il soupçonne « dans ce [qu'il dit], des vulgarités énormes et [...] une invraisemblable "tyrannie" », alors qu'« une certaine dureté, [...] [voire] cruauté gagne en [lui]³⁸ ». Il pressent, autrement dit, une difficulté qu'Imre Kertész identifie avec le recul comme un paradoxe de la littérature de la Shoah :

S'agissant de la Shoah, il est impossible d'écrire sans blesser, parce qu'on en transmet le poids sur les épaules du lecteur. Il faut que les mots aient un effet, au sens de « Wirkung », qu'ils entrent dans la chair. En même temps il y a là un paradoxe. Le roman qu'on est en train d'écrire doit « plaire » au sens où le lecteur doit vouloir tourner la page. C'est un piège dans lequel on l'attire pour qu'il soit réceptif. Si je suis trop cruel ou odieux, je ne peux pas obtenir ce que je veux³⁹.

Selon Améry, cette difficulté ne donne pas lieu à un véritable dilemme, cependant : « Le tact est une bonne chose, une chose importante [concède-t-il]. [...] Mais aussi important soit-il, il n'a pas sa place dans l'analyse radicale que nous tenterons de réaliser ensemble, je devrai donc y renoncer » (*PCC*, 139). Comment donc expliquer que le témoignage des camps puisse s'écrire ainsi « au risque de [s]e faire mal voir » (*PCC*, 139), eu égard à l'expérience subie et à la tâche de la transmettre ?

34 Imre Kertész, *Être sans destin*, 2002, p. 153. Référence abrégée, désormais : *ESD*.

35 Cité par Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, *op. cit.*, p. 179-180.

36 Robert Antelme, « Lettre à Dionys Mascolo du 21 juin 1945 », dans Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire*, *op. cit.*, p. 13-14.

37 *Ibid.*, p. 35-36.

38 *Ibid.*, p. 14-16.

39 Florence Noïville, « Imre Kertész : "Briser de l'intérieur les limites de la langue" (entretien) », 2005, disponible en ligne : <<http://www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-641295,36-671072@51-671071,0.html>>.

Tout dire de son expérience des camps fait scandale parce que « le camp est pour l'homme une expérience intégralement négative de la première à la dernière heure⁴⁰ ». Si cette expérience, qui est celle de l'anéantissement de l'homme, est une « chose atroce qu'aucun homme ne devrait jamais connaître⁴¹ », à quoi bon la transmettre ? Le témoin a beau opposer que l'on ne peut pourtant pas faire que ça n'ait pas eu lieu, sa volonté de maintenir un lien avec son expérience concentrationnaire paraît suspecte. À quoi bon remuer toute cette horreur, sinon pour satisfaire la curiosité morbide de lecteurs avides de sensationnel ? Et si ce n'est de la complaisance, à quoi bon, sinon pour déverser la colère qui reste après tous les autres sentiments et nourrir ce faisant « une cruauté envers le lecteur inapaisable⁴² » ? « Celui qui voudrait faire comprendre à autrui ce que fut sa souffrance physique en serait réduit à la lui infliger et à se changer lui-même en tortionnaire » (*PCC*, 82), note Améry ; n'est-ce donc pas le rôle que joue le témoin sur le plan symbolique ? et le témoignage ne puise-t-il pas ainsi sa force « [non seulement] dans la volonté de résister à la puissance du mal concentrationnaire, mais dans cette puissance même⁴³ » ?

De telles interrogations ont leur pertinence, quand elles ne sont pas un moyen rhétorique d'opposer une fin de non-recevoir au témoignage, autrement dit un mécanisme de défense. Or, c'est ce qu'elles sont, la plupart du temps : un déni de la négativité, un rejet de ce qui paraît « trop dur », voire « cynique⁴⁴ ». L'ignorance des non-déportés est une chose, mais on saisit ici le ressort de leur refus de comprendre, qui n'est autre en fait que *la peur* — d'être affecté, contaminé, souillé par l'expérience concentrationnaire. On juge qu'en « met[tant] toute sa persévérance à se reconnaître dans ce temps passé [de la déportation] » et en soutenant « que c'est bien le même homme, celui qui parle et celui qui était là-bas », le témoin cherche à « “gangrener” l'homme⁴⁵ ». « Indemne je suis, indemne je demeurerai », objecte le non-déporté ; après avoir été « la peste du SS » (*EH*, 27), le « parasite » du communiste, le déporté rescapé devient la peste de l'homme : il faut à tout prix qu'il se réconcilie avec l'humanité.

C'est parce que son expérience des camps interdit une telle réconciliation que le témoin ne peut que blesser le lecteur. Témoigner de l'anéantissement de l'homme déçoit nécessairement une attente de réconciliation qui nie l'expérience même de cet anéantissement. C'est pourquoi le rapport du témoignage à la littérature est aussi problématique. Ce n'est pas seulement en raison de la valeur documentaire du témoignage, mais aussi parce que l'inscription de celui-ci dans la tradition littéraire irait dans le sens d'une réconciliation. C'est déjà ce qui fait que les témoignages du front rompent avec « la tradition », selon Jean Norton Cru : il s'agit de témoigner

40 Varlam Chalamov, « De la prose », *Tout ou rien*, *op. cit.*, p. 30.

41 Varlam Chalamov, *Récits de la Kolyma*, 2003, p. 608. Référence abrégée, désormais : *RK*.

42 Alain Parrau, « Écriture et désespoir chez Tadeusz Borowski », 2003, p. 93.

43 Alain Parrau, « Varlam Chalamov et la Kolyma », dans Jean-François Chiantaretto (dir.), *L'écriture de soi peut-elle dire l'histoire ?*, 2002, p. 126.

44 Simone Veil, « Entretien, juin 1990 », dans Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, *op. cit.*, p. 170.

45 Robert Antelme, « Témoignage du camp et poésie » (1948), *Robert Antelme. Textes inédits*, *op. cit.*, p. 44-45.

de ce que « la guerre n'est pas le fait de l'homme », or, depuis toujours la tradition, criminelle, s'évertue à *humaniser ce qui n'a rien d'humain*, mentant à qui mieux mieux « [s]ur le courage, le patriotisme, le sacrifice, la mort⁴⁶ ». Quant aux camps de concentration, ils n'ont pas été d'abord humanisés *en fait* (puisqu'ils sont le grand secret de la société totalitaire⁴⁷), mais *en droit* : par des « "harmonies" qui en compagnie et au voisinage de l'horreur continuèrent plus ou moins tranquillement à se faire entendre⁴⁸ », comme l'écrit Celan. Dès lors, c'est toute une tradition littéraire qui se trouve mise en cause, car on ne peut tout de même pas, par exemple en Allemagne, « se réclamer de Goethe, de Mörike, du baron von Stein, et mettre Blunck, Wilhelm Schäfer, Heinrich Himmler entre parenthèses » (PCC, 164). On peut certes ne pas penser avec Chalamov qu'« aucune force au monde ne ressuscitera le roman de Tolstoï⁴⁹ », mais c'est alors que l'on humanise les camps *en fait* ; c'est le vif reproche que Jean Cayrol adresse en 1953 à Robert Merle et Eric-Maria Remarque : en s'emparant de la matière concentrationnaire pour « renouveler les thèmes littéraires en décrépitude » dans des romans à la Balzac, ils n'ont fait que transformer une « Tragédie inhumaine » en « Comédie Humaine⁵⁰ ».

L'humanité en question : le lecteur, prochain du témoin ?

Contrairement à ce qu'imagine André Malraux dans ses *Antimémoires*, il n'est pas question pour les déportés de « retour à l'humanité », « à l'ancien humanisme », de réconciliation avec le genre humain⁵¹. Cela ne signifie pourtant pas que, dans leurs témoignages, ils revendiquent une condition autre qu'humaine : « La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine » (EH, 11), et après l'empêchement d'être homme et la privation de la parole dans les camps, le témoignage est — enfin — la possibilité d'exprimer cette revendication. Mais celle-ci n'a de sens désormais qu'à *partir et en fonction de* l'« expérience intégralement négative » de « mise en question de la qualité d'homme ».

C'est pourquoi l'utopie du témoignage est paradoxale. D'un côté, l'expérience intégralement négative donne au déporté « le sentiment d'être devenu étranger au monde », et suivant Améry, c'est « [un] état profond qu'aucune forme de communication ultérieure avec les hommes ne pourra compenser » (PCC, 94), un sentiment d'horreur dont « personne ne sort [...] pour découvrir l'horizon d'un

46 Jean Norton Cru, *Du témoignage*, *op. cit.*, p. 30.

47 Voir Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 169-170 : « [L]e seul secret strictement gardé dans un pays totalitaire, le seul savoir ésotérique concerne les activités de la police et les conditions qui règnent dans les camps de concentration ».

48 Paul Celan, « Réponse à une enquête de la librairie Flinker, Paris (1958) », *Le méridien*, *op. cit.*, p. 32.

49 Varlam Chalamov, « Propos sur ma prose (extrait d'une lettre à I. P. Sirotinskaïa) », *Tout ou rien*, *op. cit.*, p. 49.

50 Jean Cayrol, « Témoignage et littérature », *Esprit*, 21^e année, n° 4 (avril 1953), p. 575-576. À noter que Remarque est déjà accusé de supercherie par Jean Norton Cru à propos de la Grande Guerre (voir *Du témoignage*, *op. cit.*, p. 110-111).

51 Voir Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire*, *op. cit.*, p. 36-37.

monde où règne le *Principe Espérance* » (*PCC*, 95). De l'autre, *malgré tout*, le témoignage de cette expérience vise non seulement à « concevoir une vue claire de [l']unité indivisible [de l'espèce humaine] » (*EH*, 11) mais, de façon performative, à *réaliser* cette unité indivisible. Il s'agit pour le témoin de *dire* la négation (le déni d'humanité), de façon, par sa transmission humaine de l'inhumain, à *nier* la négation (dans un sens évidemment opposé au négationnisme). Là encore, il faut tenir compte de l'essence dialogique du langage, dont procède la réalisation d'une unité humaine indivisible. Bien qu'aucune forme de communication avec les hommes ne puisse compenser « [l']outrage de l'anéantissement », qui est « indélébile » (*PCC*, 95), il est question de « rendre possible une transmission humaine, et par là, sinon une tradition commune, une communauté viable⁵² », de tisser avec les lecteurs un lien qui refonde un vivre-ensemble pour « l'humain en reste⁵³ ».

Pendant, toute la responsabilité de ce lien repose du coup sur les épaules des lecteurs. Car c'est sous la forme d'un *appel* aux lecteurs que les témoins lancent leur revendication d'appartenance à l'espèce humaine ; leurs espérances sont faibles, mais tout de même, tel Améry, ils osent parfois espérer que leurs témoignages « pour[raient] [...] concerner tous ceux qui veulent être le prochain de leur semblable » (*PCC*, 10) : ainsi y a-t-il dans tout témoignage des camps un *Ecce homo* — suivant Primo Levi, un appel à considérer *si* c'est un homme, celui qui parle et qui était là-bas.

C'est bien cette *reconnaissance*, ou *ressemblance*, qui est attendue chez les lecteurs : la valeur cognitive — et, par là, éthique et politique — du témoignage en dépend. Il s'agit même que les lecteurs se reconnaissent dans ceux qui ont enduré cette condition inhumaine jusqu'au bout, puisque « ce sont eux, les “musulmans”, les engloutis, les témoins intégreaux, ceux dont la déposition aurait eu une signification générale » et qu'en conséquence « [les survivants] parl[ent] à leur place, par délégation⁵⁴ » ; pour Levi comme pour Antelme, ainsi, « l'histoire [...] doit faire plus fécondes [l]es cendres sèches [des hommes brûlés dans les *Krema*] que le gras squelette du *lagerführer* » (*EH*, 79), et c'est tout le sens du témoignage que cette fécondité des cendres : son utopie repose sur une « *théorie lazaréenne du langage adressé*⁵⁵ ».

Or, cette ressemblance est ce qu'il y a de plus difficile à accepter pour les lecteurs, puisque l'expérience concentrationnaire, en tant qu'expérience de « rebut du genre humain » (*PCC*, 142), est précisément l'épreuve de la plus grande *dissemblance*. Pour les déportés, ce fut comme une révélation dès l'arrivée au camp : « [C]e qui fut le plus immédiatement [...] sensible et vécu » était le fait d'être « contesté comme homme, comme membre de l'espèce » (*EH*, 11), parce que, d'abord, il leur a fallu se confronter à la « distance » qui les séparait des anciens détenus :

52 Catherine Coquio, « Du malentendu », *Parler des camps, penser les génocides*, 1999, p. 60.

53 *Ibid.*, p. 26.

54 Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, 1989, p. 82-83.

55 Catherine Coquio, « Du malentendu », *Parler des camps, penser les génocides*, *op. cit.*, p. 61. La formule de Catherine Coquio est inspirée par la réflexion de Jean Cayrol sur un « romanescque lazaréen ». Voir Jean Cayrol, *Œuvre lazaréenne*, Paris, Éditions du Seuil (Opus), 2007.

Quand on a vu en arrivant à Buchenwald les premiers rayés [...], on ne s'attendait pas à ce qu'ils parlent. On attendait autre chose, peut-être un mugissement ou un piaillage. [...] Ils riaient en nous regardant, et ce rire, nous ne pouvions pas encore le reconnaître, le nommer.

Mais il fallait bien finir par le faire coïncider avec le rire de l'homme, sous peine, bientôt, de ne plus se reconnaître soi-même. Cela s'est fait lentement, à mesure que nous devenions comme eux. (*EH*, 100-101)

La négation concentrationnaire de l'homme a ceci de commun avec sa négation génocidaire qu'elle est essentiellement *une négation du droit d'exister*. Dans les deux cas, c'est une négation qui programme : 1. que les hommes meurent ; 2. qu'ils ne meurent pas comme des hommes mais comme de la vermine ; 3. que leur mort ne laisse pas de trace ; c'est pourquoi, selon Améry, la mort dans les camps invalide toute « représentation *esthétique* de la mort », « [t]oute réminiscence poétique de la mort » (*PCC*, 50). La différence concentrationnaire, cependant, c'est que « la mort est dans le temps » (*EH*, 45) ; le déporté doit aussi « devenir le mort prévu », mais « dans un temps variable » (*EH*, 45), en général assez court : au camp d'Auschwitz-I, « rarement plus de trois mois », selon Levi — du moment qu'« [on] exécut[e] tous les ordres qu'on reçoit, [qu'on] ne mang[e] que sa ration et [qu'on] respect[e] la discipline au travail et au camp⁵⁶ ». Or, pendant ce temps où rien ne permet de vivre, le déporté devient nécessairement le témoin désolé de sa propre débâcle ; comme le note Percec de façon synthétique :

Il faut que le déporté n'ait plus de visage ; qu'il ne soit plus qu'une peau tendue sur des os saillants. Il faut que le froid, la fatigue, la faim, l'usure l'atteignent ; il faut qu'il s'abaisse et qu'il régresse. Il faut qu'il présente le spectacle d'une humanité dégénérée, qu'il fouille les poubelles, qu'il mange des épiluchures, des herbes crues. Il faut qu'il ait des poux, qu'il ait la gale, qu'il soit recouvert de vermine. Il faut qu'il ne soit que vermine⁵⁷.

« [L]a véritable captivité se compose en fait exclusivement de grisaille quotidienne » (*ESD*, 187), mais c'est une grisaille telle que « nulle part ailleurs dans le monde la réalité n'exer[ce] une action aussi efficace [...], nulle part ailleurs elle n'[est] à ce point réalité » (*PCC*, 54), parce qu'elle est une torture incessante⁵⁸. Sous l'effet du froid, de la faim, du travail, des coups, de la vermine, outre que l'« [on] ne cr[oit] tout simplement plus à la réalité du monde de l'esprit » (*PCC*, 33), il s'avère que l'esprit se brise ; spécialement, on s'aperçoit qu'« [on] oublie tous les jours un peu plus » (*EH*, 114), jusqu'à la voix des êtres chers dont on a été séparé, voire jusqu'au langage, à sa propre figure ou à son propre nom⁵⁹ ; on n'est alors bientôt

56 Primo Levi, *Si c'est un homme*, *Œuvres, op. cit.*, p. 69.

57 Georges Percec, « Robert Antelme ou la vérité de la littérature », *L.G., op. cit.*, p. 98.

58 « [J]e suis convaincu [écrit Améry], que pour le Troisième Reich la torture n'était pas un accident : elle en était l'essence même » (*PCC*, 64) ; « c'est en elle que le Troisième Reich se réalisait dans sa plénitude » (*PCC*, 76).

59 Quant au langage : « Mon langage, le langage grossier des gisements, était pauvre, aussi pauvre que les sentiments qui subsistent encore près des os. [...] je me contentais d'une

« plus qu'un corps et absolument rien d'autre » (*PCC*, 83), ne perçoit bientôt plus ce corps de « détenu déchet » (*EH*, 74) que comme « de la merde » (*EH*, 120), finit — en touchant le fond — par « n'[être] plus [dans ce corps], en quelque sorte » (*ESD*, 254), par « s'abandonner soi-même comme on ne l'aurait jamais imaginé possible avant » (*EH*, 93).

Chalamov parle de « lois psychologiques [entièrément nouvelles] » chez les détenus des camps, qui « sont irréversibles comme sont irréversibles les gelures au troisième et quatrième degré⁶⁰ », et pour cause : dans ce « monde furieusement dressé contre les vivants » (*EH*, 17) qu'est le camp, l'expérience que l'on vit est « l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme » : ce qu'Hannah Arendt appelle « désolation », à savoir une « expérience d'absolue non-appartenance au monde⁶¹ ». Car « [l']oppression totale, la misère totale risquent de rejeter chacun dans une quasi-solitude » (*EH*, 136) ; faire l'épreuve d'une totale dépossession de sa vie et de sa mort, d'une totale impuissance à défendre son droit d'exister, c'est ainsi essentiellement faire l'épreuve d'un total *abandon* : tandis que « [l']espoir, la certitude de recevoir de l'aide font [...] partie des expériences fondamentales de l'homme », que cette attente d'une aide extérieure est même « un élément constituant du psychisme au même titre que la lutte pour la vie » (*PCC*, 73), le camp est en effet ce lieu où *il n'y a plus d'aide à espérer*, où cet espoir devient même une « illusion impardonnable » (*EH*, 99) — « même si l'on devient des rats, un convoi de rats, la campagne restera tranquille » (*EH*, 29), note Antelme amèrement —, et où par conséquent la lutte pour la vie perd elle-même de plus en plus de son sens.

Telle est l'expérience que vise à transmettre le témoignage des camps, et assurément, on ne peut pas dire de celui-ci que, tel le récit « d'avant Auschwitz » suivant Maurice Blanchot, il est « heureux dans l'infortune qu'il laisse pressentir et qu'il risque sans cesse de changer en attrait⁶² ». Ainsi, ce qui blesse les lecteurs est-il corrélatif à la prise de conscience que, s'il est bel et bien un homme, celui qui parle et qui était là-bas, c'est en tout cas un homme *brisé* ; ce que la femme du narrateur, dans le *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas* de Kertész, ne comprend qu'avec retard :

vingtaine de mots depuis bien des années. La moitié en était des jurons. [...] Je fus épouvanté, abasourdi quand dans mon cerveau [...] naquit un mot qui ne convenait pas du tout à la taïga, un mot que je ne compris pas moi-même, sans parler de mes camarades. Je criai ce mot : / — Maxime ! maxime ! » (*RK*, 521-522). Quant à la figure : « D'abord, j'ai vu apparaître une figure. J'avais oublié. [...] comme il était non seulement inutile, mais plutôt dangereux malgré lui, dans nos rapports avec le SS, on en était venu à faire soi-même un effort de négation de son propre visage, parfaitement accordé à celui du SS. Niée, deux fois niée, ou alors aussi risible et aussi provocante qu'un masque [...], la figure avait fini pour nous-mêmes par s'absenter de notre vie » (*EH*, 57). Quant au nom : « [...] il te demande ton nom. Je lui dis : "Vier-und-sechzig, neun, ein-und-zwanzig." Il l'inscrit, mais continue à insister, et cela dure un certain temps avant que tu ne comprennes que le nom, le "Name", l'intéresse aussi, et de nouveau cela dure un peu — comme ce fut, par exemple, mon cas — jusqu'à ce que tu tombes dessus en fouillant dans tes souvenirs » (*ESD*, 277).

60 Varlam Chalamov, « De la prose », *Tout ou rien*, *op. cit.*, p. 38-39.

61 Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 226.

62 Maurice Blanchot, *Après coup*, 1983, p. 97.

[...] elle n'avait pas vu tout de suite que j'avais effectivement été brisé, au contraire, dit ma femme, au début ce qu'elle *admirait en moi*, c'est qu'ils m'avaient brisé, certes, mais que je n'avais quand même pas été brisé [...] ⁶³.

C'est blessant d'abord comme tout ce qui apparaît sans remède, mais parce que c'est ici un irrémédiable qui *fait honte*. S'il n'y a pas pour les déportés de réconciliation possible avec l'humanité, c'est que la barbarie est désormais autant cachée dans le concept d'humanité que dans le concept de culture, puisque l'humanité est une valeur dont les bourreaux des camps ont voulu se réserver la jouissance exclusive ; même s'ils l'ont falsifiée, il reste qu'elle est devenue la propriété de l'ennemi, et qu'elle inspire autant de dégoût que la peau du *meister* Bortlick de l'usine de Gandersheim pouvait en inspirer — « cette peau intacte qui n'avait pas froid, cette peau rose et bien nourrie qui allait se coller le soir sur une peau de femme » (EH, 119). Ce qu'il y a de faux dans « cette peau rose et bien nourrie », qui la rend « horrible », c'est qu'elle apparaît comme celle « d'un homme vierge, d'une sorte de bambin géant », alors qu'elle n'a en réalité *plus rien d'innocent* : que, chez cet allié des SS, elle incarne, très exactement, « [le] mépris — la plaie du monde » (EH, 56). Or, à qui le lecteur *ressemble-t-il* de fait, lui qui appartient à « l'écrasante majorité des non-victimes du monde » (PCC, 155) et dont la peau est donc tout aussi « rose et bien nourrie » que celle du *meister* Bortlick ? Le mépris de celui-ci, au demeurant, est « tel qu'il règne encore partout plus ou moins camouflé dans les rapports humains. Tel qu'il règne encore dans le monde dont on [...] a retiré[é] [les déportés] » ; les déportés donnent seulement un peu plus « à l'humanité méprisante le moyen de se dévoiler complètement » (EH, 56).

Il ne s'agit certes pas que le lecteur culpabilise comme s'il était autant compromis moralement et politiquement avec le nazisme que le *meister* Bortlick. Mais « [e]n aucun cas, [l'histoire] ne sert à faire la paix dans la conscience » (EH, 116), et du moment qu'il a continué et continue d'appartenir au monde dont les déportés ont été retirés, le lecteur doit s'interroger sur sa responsabilité. Améry pose explicitement au peuple allemand la question de sa « faute collective », entendue comme « la *somme* devenue objectivement manifeste des comportements individuels » (PCC, 157), or, *comme hypothèse*, la question est implicitement posée au monde entier. L'idée fameuse d'une « zone grise » dans les camps a eu beaucoup de succès, mais souvent pour de mauvaises raisons : malgré Primo Levi, on ose croire encore aujourd'hui qu'elle autorise à confondre les bourreaux et les victimes⁶⁴ ; on a moins observé à cet égard que les témoins des camps ont utilisé « la technique du “noir et blanc” » avant que Peter Weiss ne conçoive celle-ci dans sa théorie du théâtre documentaire⁶⁵. C'est justement parce qu'il y a une opposition irréductible entre les bourreaux et

63 Imre Kertész, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, 2003, p. 136. Référence abrégée, désormais : *K*.

64 Pour Primo Levi, c'est « une maladie morale ou une coquetterie esthétique ou un signe sinistre de complicité » que de faire une telle confusion (*Les naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 48).

65 Voir Peter Weiss, « Notes sur le théâtre documentaire », *Discours sur la genèse*, 1968, p. 12 : « Lorsque l'on veut peindre les expéditions de pillage et les génocides, il est justifié d'utiliser la technique du “noir et blanc” sans la moindre aménité pour les assassins en exprimant à l'égard des exploités toute la solidarité dont on peut faire preuve ».

les victimes qu'Antelme éprouve de l'effroi face au « calme » et à « l'immobilité » de la nuit à Gandersheim : parce que ce calme et cette immobilité lui apparaissent comme « le scandale de l'indifférence dernière » ; « l'histoire se moque de la nuit qui voudrait dans l'instant supprimer les contradictions. L'histoire traque plus étroitement que Dieu ; elle a des exigences autrement terribles » (*EH*, 116), commente-t-il ; or, pour ce « participant au drame de la vie » qu'est le témoin, ces exigences « terribles » concernent au premier chef le lecteur — c'est lui qu'il faut traquer.

C'est très commode de vouloir se soustraire à cette traque sans merci, blessante, sous prétexte qu'elle procède d'une forme de ressentiment ou de cruauté ; parce qu'en l'occurrence, comme le soutient Améry, c'est cette forme de ressentiment ou de cruauté qui est morale, tandis que « la volonté de conciliation [...] ne peut que procéder d'une léthargie émotionnelle et d'un sentiment d'indifférence envers la vie » (*PCC*, 154). Ce que *dit* cette forme de ressentiment ou de cruauté, c'est que le crime *insurmontable* de l'anéantissement de l'homme est un crime absolument *impardonnable et imprescriptible*. Qu'en tant que crime insurmontable, pour le survivant, il ne cesse plus d'arriver, que le survivant en est comme la trace anthropologique, et que, quels que soient ses efforts pour paraître innocent, le monde est complètement contaminé ; ce qu'observait Antelme dans le temps de sa déportation, à savoir que « [l']espace v[eut] être innocent », de même que « les enfants » et « les façades des maisons », mais qu'« un maquillage invisible [est] partout, dont nous seuls [déportés] av[ons] la clef, la parfaite conscience » (*EH*, 33), cette observation demeure vraie *après* la déportation : la théorie du « romanesque lazaréen » chez Cayrol est exemplaire, à cet égard. Mais encore ; qu'en tant que crime impardonnable et imprescriptible, pour le survivant, il ne peut cesser d'être combattu — et que le témoignage lui-même *est* ce combat. Comme l'écrit Chalamov, le témoignage — ce qu'il appelle à propos de ses *Récits de la Kolyma* « la nouvelle prose » —, « c'est l'événement, le combat lui-même, non sa description », « un moyen de vivre, non de connaître la vie⁶⁶ » ; il n'est pas un document parce qu'il rapporte des faits, mais parce que « l'auteur écrit avec son sang », « explore sa matière en payant de sa personne, pas seulement avec son esprit, pas seulement avec son cœur, mais avec chaque pore, chaque fibre de son être⁶⁷ ».

Le témoignage ne blesse pas les lecteurs alors seulement parce que les témoins se moquent bien d'une pitié factice (« Nous ne croyons pas à la vertu des larmes » (*PCC*, 149), écrit Améry), il blesse parce que ce qu'il s'agit d'empêcher par-dessus tout, c'est la possibilité même que les lecteurs se cantonnent dans la position si confortable du *spectateur* : en aucun cas ceux-ci ne doivent pouvoir observer toute cette horreur avec le détachement souverain de celui qui se croit à l'abri du danger. Les témoins n'ont que trop souffert de cette forme de faute collective qu'est

66 Varlam Chalamov, « Manifeste sur la nouvelle prose (*Extraits*) », *Tout ou rien, op. cit.*, p. 23.

67 Varlam Chalamov, « De la prose », *ibid.*, p. 28 et 31. À propos de l'écriture des *Récits de la Kolyma*, l'auteur confie ceci : « Chaque phrase du récit est créée avant que d'être écrite dans la pièce vide (c'est toujours à moi que je m'adresse). Je crie, je menace, je pleure. Rien n'arrêtera mes larmes. Ce n'est qu'à la fin, une fois le récit achevé en totalité ou en partie, ce n'est qu'alors que j'essuie mes larmes » (« Propos sur ma prose... », *ibid.*, p. 61).

l'indifférence pour ne pas se révolter, avec Günther Anders, contre le fait « qu'on [ait] transformé les hommes capables de douleur que nous étions en hommes indolents, c'est-à-dire en êtres qui n'ont plus besoin de sentir ce qui les attend et n'en sont d'ailleurs plus capables⁶⁸ » ; ainsi font-ils œuvre d'historien au sens de Benjamin : en s'emparant de leur mémoire des camps telle qu'elle surgit « à l'instant du danger⁶⁹ » ; et ainsi les lecteurs sont-ils appelés en urgence à se réveiller de leur indolence et à prendre parti : en devenant « le prochain de leur semblable », c'est-à-dire en rejoignant solidairement le combat de ce semblable contre l'inhumaine dissemblance — contre l'humanité méprisante des bourreaux et de leurs complices plus ou moins avoués, et contre son propre anéantissement.

Telle est la condition pour que se recrée une communauté viable, un vivre-ensemble pour l'humain en reste : dans un partage intransigeant. Alors seulement les lecteurs se disposent à recevoir ce que les témoins espèrent parfois parvenir à leur léguer et qui n'est pas peu de chose : non pas que les bourreaux des camps les ont brisés, certes, mais qu'ils n'ont quand même pas été brisés — il faut ici corriger ce diagnostic auquel les témoignages apportent un démenti ; plus exactement, que les bourreaux des camps les ont détruits *en tant qu'hommes*, certes, mais qu'ils n'ont quand même pas été détruits *en tant qu'hommes*. Ce qu'enseigne de plus essentiel la lecture de *L'espèce humaine*, selon Blanchot : que « l'homme est l'indestructible, et [que] cela signifie qu'il n'y a pas de limite à la destruction de l'homme⁷⁰ », et qu'il faut entendre suivant le commentaire d'Agamben :

« L'homme est l'indestructible qui peut être détruit » — non plus que : « L'homme est celui qui peut survivre à l'homme » — n'est pas une définition qui identifierait, comme toute bonne définition logique, une essence de l'humain en lui attribuant une différence spécifique. Si l'homme peut survivre à l'homme, est ce qui reste après la destruction de l'homme, ce n'est pas parce qu'il y a quelque part une essence de l'humain à détruire ou à préserver, mais parce que le lieu de l'homme est scindé, parce que l'homme a lieu dans la fracture entre le vivant et le parlant, entre non-humain et humain. Autrement dit : *l'homme a lieu dans le non-lieu de l'homme, dans l'articulation manquée entre le vivant et le logos*⁷¹.

Ce qu'atteste le déporté par le témoignage qu'il nous livre — et donc de façon performative —, c'est qu'« il n'est pas possible de détruire intégralement l'humain, que toujours *reste* quelque chose⁷² », et c'est pourquoi Chalamov juge qu'« il n'est rien, dans [s]es *Récits*, qui ne soit triomphe du bien et victoire sur le mal⁷³ ». C'est ce que montre Antelme à propos de son « copain » Jacques,

68 Günther Anders, *Le temps de la fin*, 2007, p. 50. La critique de la condition du spectateur qui contemple passivement la réalité, privé du pouvoir d'y intervenir, est aussi au cœur de la critique par Guy Debord de la « société du spectacle » : selon l'analyse de celui-ci, c'est la forme de l'aliénation propre à ce stade du capitalisme. Voir Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Champ libre, 1973, spécialement le § 30.

69 Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres, op. cit.*, t. 3, p. 431.

70 Maurice Blanchot, « L'espèce humaine », *L'entretien infini*, 1995, p. 200.

71 Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz, op. cit.*, p. 146-147.

72 *Ibid.*, p. 146.

73 Varlam Chalamov, « De la prose », *Tout ou rien, op. cit.*, p. 30.

qui sait que s'il ne se démerde pas pour manger un peu plus, il va mourir avant la fin et qui marche déjà comme un fantôme d'os et qui effraie même les copains (parce qu'ils voient l'image de ce qu'on sera bientôt) et qui n'a jamais voulu et ne voudra jamais faire le moindre trafic avec un kapo pour bouffer (*EH*, 93).

Sans doute, regardant ce détenu-déchets qu'ils ont fait de Jacques, ses bourreaux nazis peuvent croire à leur apparent triomphe, mais Antelme le leur dit dans une grande prosopopée : c'est tout le contraire qui se produit parce qu'« il y a des déchéances formelles qui n'entament aucune intégrité » (*EH*, 101) et qu'en l'occurrence, Jacques n'ayant jamais agi moralement comme l'attendaient ses bourreaux, il ne leur a jamais donné raison. Ainsi ceux-ci « lui [ont-ils] permis de se faire l'homme le plus achevé, le plus sûr de ses pouvoirs, des ressources de sa conscience et de la portée de ses actes, le plus fort » : « [Ils ont] refait l'unité de l'homme [en] fabriquant la conscience irréductible » (*EH*, 94-95). Le triomphe humain de Jacques *en tant que non-homme* est sans doute le plus invisible, le plus clandestin qui soit, mais c'est tout le sens d'écrire son témoignage *à la place de* ceux qui ont été engloutis : en vouant ce témoignage à « fix[er] ce rien d'humain qui demeure dans l'homme » quand l'homme est « aux frontières du transhumain⁷⁴ ». C'est sur ce « rien d'humain » en « monsieur l'instituteur » que le narrateur du *Kaddish* interpelle une assistance mondaine (le soir où il rencontre sa « future ex-femme »), parlant de ce qu'« il *existe* une notion très pure que n'a altérée nulle matière étrangère — notre corps, notre âme, nos bêtes féroces —, une idée qui vit sous la même forme dans nos cerveaux » (*K*, 56), une notion qui est selon lui « la liberté », étant donné qu'elle a fait faire à « monsieur l'instituteur » le contraire de ce que, « selon le système qui avait scellé une alliance avec la faim, l'instinct de survie et la folie, il aurait *dû* faire » (*K*, 59). Et c'est à ce « rien d'humain » qu'Améry consacre son essai sur « la confrontation entre Auschwitz et l'*esprit* » (*PCC*, 22), déterminant en définitive que si « [a]u camp l'esprit dans sa totalité s'avérait [...] incompetent », s'« [il] cessait de fonctionner comme instrument capable de venir à bout des problèmes qui [...] étaient posés [aux détenus du camp] [...] il pouvait [néanmoins] encore servir à *se maintenir tout en s'anéantissant* ». « La pensée ne s'accordait presque jamais de répit. Mais elle se détruisait et se maintenait à la fois, étant donné qu'à chaque pas elle se heurtait à ses propres frontières infranchissables » (*PCC*, 55).

C'est parce que le témoignage est *fait de* ce « rien d'humain » qu'il est un combat — et qu'il se trouve pris sans cesse dans une telle oscillation contradictoire entre autodestruction et autoconservation, entre désobjectivation et resubjectivation. D'un côté, témoigne le narrateur du *Kaddish* en s'inspirant de la « Fugue de mort » de Celan, écrire

ne consiste qu'à creuser, à continuer de creuser la tombe que d'autres ont commencé de creuser pour moi dans l'air, puis, tout simplement parce qu'ils n'ont pas eu le temps de terminer, dans leur hâte et même sans ironie diabolique d'aucune sorte, non, juste comme ça sans bruit, sans regarder autour d'eux, ils m'ont fourré l'outil dans les mains et ils m'ont planté là pour que je finisse moi-même le travail qu'ils avaient commencé [...] (*K*, 40)

74 Varlam Chalamov, « Propos sur ma prose... », *ibid.*, p. 48.

de l'autre, observe-t-il aussi, « tant que je travaille, je suis, si je ne travaillais pas, qui sait si je serais » (K, 11). On est ici au cœur de ce qui conditionne et travaille à la fois le rapport du témoin à la littérature et aux lecteurs. Pris dans cette oscillation contradictoire, ce rapport ne peut être que dialectique, mais sans résolution. De sorte que, marquée par la destruction de tout lien dans les camps, la communauté visée par le témoignage ne donne jamais lieu à une vision de l'âge d'or telle que la tradition littéraire issue du romantisme l'a imaginée ; que, du « lien non-lien » entre le témoin et ses lecteurs, spécialement, ressort bien plutôt l'image de ce que, redéfinissant la conception par Georges Bataille d'une « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », Blanchot a appelé une « communauté négative⁷⁵ ».

75 Voir Maurice Blanchot, « La communauté négative », *La communauté inavouable*, 1983, p. 10-47. Le projet de Blanchot est clairement dans ce texte de penser ce qui reste de l'idée de communauté après Auschwitz ; l'idée de communauté ne va plus de soi, prévient-il dans ce sens, car, quant aux mots de « communauté » et de « communisme », « l'histoire, les mécomptes grandioses de l'histoire nous les font connaître sur un fond de désastre qui va bien au-delà de la ruine » (*ibid.*, p. 10). Par ailleurs, j'emprunte l'expression de « lien non-lien » à Claude Mouchard. Voir son article « Lien non-lien ? Le *Kaddish* d'Imre Kertész », dans Catherine Coquio (dir.), *Parler des camps, penser les génocides*, *op. cit.*, p. 414-429.

Références

- ADORNO, Theodor W., *Métaphysique. Concept et problèmes*, Paris, Payot (Critique de la politique), 2006 (trad. de l'allemand par Christophe David).
- — —, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion (Champs essais), 2009 (trad. de l'allemand par Sibylle Muller).
- — —, *Prismes. Critique de la culture et société*, Paris, Éditions Payot & Rivages (Critique de la politique), 2003 (trad. de l'allemand par G. et R. Rochlitz).
- AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin : Homo Sacer III*, Paris, Éditions Payot & Rivages (Rivages poche / Petite bibliothèque), 2003 (trad. de l'italien par Pierre Alferi).
- AMÉRY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Arles, Actes Sud (Babel), 2005 (trad. de l'allemand par Françoise Wuilmart). Référence abrégée : PCC.
- ANDERS, Günther, *Le temps de la fin*, Paris, Éditions de L'Herne (Carnets), 2007.
- ANTELME, Robert, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard (Tel), 1997. Référence abrégée : EH.
- — —, *Robert Antelme. Textes inédits sur L'espèce humaine : essais et témoignages*, Paris, Gallimard, 2006.
- ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, n° 3 : *Le système totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil (Points Essais), 1972 (trad. de l'américain par J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy).
- BENJAMIN, Walter, *Œuvres*, Paris, Gallimard (Folio / Essais), 2000 (trad. de l'allemand par M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch), t. 3.
- BLANCHOT, Maurice, *Après coup*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- — —, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- — —, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1995.
- CELAN, Paul, *Le méridien & autres proses*, Paris, Éditions du Seuil (La Librairie du XXI^e siècle), 2002 (trad. de l'allemand par J. Launay).
- CHALAMOV, Varlam, *Récits de la Kolyma*, Lagrasse, Verdier (Slovo), 2003 (trad. du russe par Sophie Benech et al.) Référence abrégée : RK.
- — —, *Tout ou rien. Cahier 1 : L'écriture*, Lagrasse, Verdier (Slovo), 1993 (trad. du russe par C. Loré).
- COQUIO, Catherine, « La "vérité" du témoin comme schisme littéraire », dans Daniel DOBBELS et Dominique MONCOND'HUY (dir.), *Les camps et la littérature. Une littérature du XX^e siècle*, *La Licorne*, n° 51 (2006), p. 55-79.
- — — (dir.), *Parler des camps, penser les génocides*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque Albin Michel des Idées), 1999.
- CRU, Jean Norton, *Du témoignage*, Paris, Éditions Allia, 1997 [réédition de la première partie de 1930].
- KAHAN, Claudine et Philippe MESNARD, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé (Le sens de l'histoire), 2001.
- KERTÉSZ, Imre, *Être sans destin*, Paris, Union générale d'éditions (10 / 18 – Domaine étranger), 2002 (trad. du hongrois par N. et C. Zaremba). Référence abrégée : ESD.

- — —, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Arles, Actes Sud (Babel), 2003 (trad. du hongrois par N. Zarembo-Huzsvai et C. Zarembo). Référence abrégée : *K*.
- KLÜGER, Ruth, *Refus de témoigner. Une jeunesse*, Paris, Viviane Hamy (Bis), 2005.
- LEVI, Primo, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard (Arcades), 1989 (trad. de l'italien par A. Maugé), p. 1-157.
- — —, *Si c'est un homme. Récit, Œuvres*, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 2005 (trad. de l'italien par M. Schruoffeneger).
- MASCOLO, Dionys, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, Paris, Maurice Nadeau, 1987.
- NOVILLE, Florence, « Imre Kertész : "Briser de l'intérieur les limites de la langue" (entretien) », *Le Monde*, 10 juin 2005 : <<http://www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-641295,36-671072@51-671071,0.html>>.
- PARRAU, Alain, *Écrire les camps*, Paris, Belin (Littérature et politique), 1995.
- — —, « Écriture et désespoir chez Tadeusz Borowski », dans Anny DAYAN-ROSENMAN et Carine TREVISAN (dir.), *Textuel*, « Le Survivant, un écrivain du XX^e siècle », n° 43 (2003), p. 91-104.
- — —, « Varlam Chalamov et la Kolyma », dans Jean-François CHIANTARETTO (dir.), *L'écriture de soi peut-elle dire l'histoire ?*, Paris, BPI / Centre Pompidou (BPI en actes), 2002, p. 121-142.
- PEREC, Georges, « Robert Antelme ou la vérité de la littérature », *L.G.. Une aventure des années soixante*, Paris, Éditions du Seuil (La Librairie du XX^e siècle), 1992.
- ROUSSET, David, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Hachette (Pluriel), 1993.
- WEISS, Peter, *Discours sur la genèse et le déroulement de la très longue guerre de libération du Vietnam illustrant la nécessité de la lutte armée des opprimés contre leurs oppresseurs ainsi que la volonté des États-Unis d'Amérique d'anéantir les fondements de la révolution*, Paris, Éditions du Seuil, 1968 (trad. de l'allemand par Jean Baudrillard).
- WIEVIORKA, Annette, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon (Pluriel), 1992.