



« Tout naturellement »

Laurence Kahn

DANS **LIBRES CAHIERS POUR LA PSYCHANALYSE 2011/2 N° 24**, PAGES 141 À 164
ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 1625-7480

ISBN 9782848352114

DOI 10.3917/lcpp.024.0141

Date de mise en ligne : 02/01/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-libres-cahiers-pour-la-psychanalyse-2011-2-page-141?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [Cairn.info/copyright](http:// Cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

« Tout naturellement »

LAURENCE KAHN

L'HOMME : ANIMAL ET POLITIQUE. Le modèle de la création du corps social, tel que Freud le développe dans *Psychologie des masses et analyse du moi*, a au moins deux sources : celle darwinienne de la horde primitive et celle aristotélicienne d'un fondement naturel de la cité. Entre les deux, cette cellule germinale de la civilisation¹ qu'est la « famille » oscille et permet à Freud le va-et-vient entre la foule et l'individu. D'un côté, le premier *socius* de toute personne est l'environnement constitué par ces « autres » que sont les parents et la fratrie ; de l'autre, la masse peut être une reviviscence de la horde originnaire parce que la psychologie collective est la plus ancienne psychologie humaine². De l'un à l'autre, le progrès est conçu à l'aune de l'empreinte de la famille primitive scellée dans la forme de la famille moderne. Certes, l'état familial est profondément modifié puisque les pères sont plusieurs, qu'ils ont été des frères, qu'ils ont renoncé à la position de meneur unique et que tant du pacte fraternel que de leur multiplicité résulte la limitation de leurs pouvoirs. Reste la courroie de transmission : « la psychologie individuelle est, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale », qui

1. S. Freud, *Malaise dans la culture*, OCF/P, XVIII, Puf, p. 300.

2. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, OCF/P, XVI, Puf, p. 62 ; puis p. 5 pour la citation suivante.

permet de saisir les phénomènes à l'œuvre dans les masses primitives grâce à la vie psychique des individus d'aujourd'hui et, inversement, d'élucider les phénomènes observés dans la clinique individuelle grâce aux hypothèses énoncées sur les foules.

« Mythe de la famille originaire³ » ? Peut-être. Mais admettons que la notion de « famille » est ici d'une importance égale sinon supérieure à la notion d'origine. C'est elle qui soutient le paradigme où se croisent genèse et persistance, Freud reprenant là l'incipit de la *Politique* d'Aristote. S'il est « évident que la cité est une réalité naturelle », c'est que toute cité (*polis*) est une communauté (*koinônia*) et que l'homme est par nature destiné à vivre dans une telle *koinônia*, doué qu'il a été de la parole. Or celle-ci ne se borne pas, comme toute voix humaine ou animale (*phônè*), à manifester la douleur et le plaisir. En tant que *logos*, elle a avant tout le pouvoir de dire l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste⁴. Dans cette fonction du *logos* articulée à la justice, Jean-Pierre Vernant voit l'un des tournants de la pensée grecque, au moment où émergent conjointement la notion d'*isonomia* – le partage égal du pouvoir –, le rôle de la parole publique et contradictoire, et la naissance du droit. Une émergence qui est le fruit d'un lent processus de laïcisation mais dont la rencontre entre la sphère de la pensée mathématique et celle de la réflexion sociale est l'un des principaux soubassements. L'assemblée est un cercle tenu par l'équilibre de sa géométrie et dont l'espace central, le « milieu », demeure ouvert parce que non occupé par un détenteur exclusif du pouvoir : chacun tour à tour peut se diriger vers ce « *mésos* » afin d'y prendre place et de parler. Si Vernant voit là le dispositif qui aboutit à l'invention de la démocratie, il montre aussi comment la conception de l'équité et d'une parole juste réside dans le traitement fort ancien des conflits au sein même des élites aristocratiques : dès Hésiode, la revendication de l'égalité ne se conçoit que dans un lien de similarité où prend corps la rivalité⁵.

3. *Ibid.*, p. 80.

4. Aristote, *Politique*, Livre I, 1253 a 1-15.

5. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Puf, 1962, *passim*, ici p. 42 ; et Hésiode, *Les Travaux et les jours*, v. 25-26.

De cette revendication d'un traitement équitable, Freud fait l'un des ressorts de sa démonstration concernant la morphologie des masses. Si l'un des moteurs de la cohésion des foules, Armée ou Église, tient à l'octroi d'un égal amour par la haute figure autour de laquelle elles sont organisées, inversement, il repère après Simmel la source des névroses de guerre dans le traitement injuste des combattants de la Grande Guerre. Unification par l'amour d'un même chef suprême, unification par l'amour d'un même père : l'individu accepte de renoncer à sa singularité parce que le gain supplée à la perte, Freud articulant là le jeu combiné de l'attachement et de l'hostilité dans les masses avec les relations qui s'établissent dans la chambre des enfants. C'est dans la « formation en masse naturelle ⁶ » qu'est la famille que s'opèrent le retournement de la jalousie en solidarité et la métabolisation des positions narcissiques, quand celles-ci cessent d'être l'argument de la haine de l'autre et que l'identification transmue l'intolérance contre le rival en ciment de l'alliance. En cercle, les enfants partagent l'amour des parents. En cercle, ils cessent de s'opposer et trouvent ce mode d'accord qui implique la reconnaissance dans l'autre d'un quelque chose comme soi qui permet de surseoir à l'hostilité. En cercle, les modifications identificatoires, commandées par le renoncement aux buts sexuels de l'amour infantile, agencent l'entrelacs de l'être et de l'avoir où chacun trouve le terreau de la première communauté affective. C'est ainsi que la trame du narcissisme individuel – son destin œdipien, la place dévolue au « modèle » – et la chaîne du narcissisme collectif font la matière de l'organisation libidinale collective, la famille de l'enfance ne s'agencant pas autrement que la vaste famille humaine primitive dont nous serions tous issus. Les enfants sont des frères, c'est-à-dire des fils, la relation au père primitif étant tout à la fois à l'origine du premier pacte social entre égaux et la source de l'immense nostalgie qui ne trouve d'autre issue que le récit mythique de la naissance de la communauté.

Singularité et similarité : on peut considérer que la perte des caractéristiques individuelles et l'énigme d'un tel renoncement ouvrent le questionnement de *Psychologie des masses et analyse du moi*. Comment l'individu, qui avant d'être englobé dans la masse possédait sa

6. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p. 64.

continuité, sa conscience et son champ d'activité propre, accepte-t-il la désappropriation ? Que l'assimilation du meneur à l'hypnotiseur et à la figure paternelle surpuissante permette de saisir le processus par lequel des individus en grand nombre, ayant tous mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi, sont conduits à s'identifier les uns avec les autres ne dit pas ce qu'il advient de la singularité de chacun dans le groupe social. Certes, le modèle est celui de l'état amoureux, et celui-ci n'est jamais qu'une « psychose normale⁷ ». Dans les deux cas, la perte de la réalité invalide le pouvoir critique émanant de la conscience personnelle et fait oublier l'insertion dans le monde. Celui-ci n'est plus alors que l'univers formé par la clôture de la masse sur son meneur, les sentiments individuels et les actes intellectuels personnels s'avérant trop faibles pour revendiquer quelque autonomie. Si l'hypnotiseur, en créant une masse à deux, peut éveiller en chacun cette part obscure de l'héritage archaïque, on aperçoit par quel biais la foule est en mesure d'entraîner tout individu sur la voie de la régression : le meneur à son tour obtient la capitulation de la volonté propre, sa puissance et sa dangerosité interdisant même de l'aborder du regard. Tous ensemble, les hommes « se conduisent comme s'ils étaient de forme similaire » – la restriction du narcissisme individuel, quand s'évanouit la personnalité consciente, étant payée en retour de la formidable extension du narcissisme octroyée par l'appartenance à la multitude et à sa puissance.

Pourtant, Freud le note, l'aptitude à réactiver ces situations archaïques varie d'un individu à l'autre, ce que connaît l'hypnotiseur confronté à un sujet rebelle. En vérité, la capacité d'échanger son idéal du moi contre l'idéal de la foule incarné dans le leader n'est pas identique chez tous, ce dont témoignent les deux modes de fonctionnement des hommes en masse. Soit que la distinction entre moi et idéal du moi ne soit pas achevée, et le moi dispose encore de sa toute première complétude narcissique : le meneur est alors purement et simplement revêtu de la toute-puissance qui est celle même du moi idéal. Soit que l'idéal du

7. « *Verliebtsein ist die Normalpsychose* », in Ilse Grubrich-Simitis, *Zurück zur Freud texten, Stume Dokumente sprechen machen*, Fischer Verlag, Francfort, 1993, p. 153. Kertész cite la phrase de Freud dans *Totem et tabou* concernant les prototypes normaux des psychoses que sont les états amoureux : *Journal de galère*, Actes Sud, 2010, p. 77.

moi ne trouve pas dans le chef son incarnation pleine et entière, et les sujets sont alors entraînés « suggestivement », c'est-à-dire par identification.

« Rectification ⁸ » minime ? Rien n'est moins certain, si l'on en juge par ce qu'il advient de cette différence dans la suite de la réflexion. Il me semble que c'est d'elle que découle l'éloge de la névrose auquel se livre Freud dans le récapitulatif final. Et d'elle surtout que procède la possibilité même du récit mythique.

L'étonnante apologie de la névrose – étonnante car je n'en connais pas d'aussi ferme sous la plume de Freud – surgit lorsqu'il en vient à l'étude ultime des rôles respectifs des pulsions sexuelles directes et des pulsions sexuelles inhibées quant au but dans les différentes formations psychiques qu'il a examinées. Le projet comparatif est par lui-même étrange. Et pourtant il s'impose à lui, concluant précisément le long examen des modalités selon lesquelles l'homme consent à son aliénation. Dans cette perspective, les pulsions sexuelles directes valent de l'or, car ce sont elles les garants d'une individualité qui persiste même pour l'individu dissous dans la masse. C'est grâce à elles que la névrose échappe à la série état amoureux / hypnose / formation en masse, série essentiellement fondée sur la pulsionnalité narcissique, dont l'inaptitude à la pleine satisfaction – ce qui la préserve de toute baisse d'énergie – était la durabilité des liens nécessaire à la pérennité de la communauté. Non seulement chez le névrosé s'opère un mélange constant des deux destins de la pulsion sexuelle. Mais, qui plus est, la part des pulsions agrégée au moi, après renoncement et identification aux premiers objets d'amour, demeure constamment en conflit avec la part pulsionnelle refoulée dans le décours du biphasisme de la sexualité humaine. Un conflit essentiel, donc, dans la vie psychique, qui barre la route à l'homogénéisation autour d'un unique objet intériorisé : « [la névrose] englobe toutes les relations possibles entre moi et objet », que l'objet soit maintenu, abandonné ou érigé dans le moi. Et un conflit infiniment fertile puisque la discorde intrapsychique est entretenue sur deux bords : les motions pulsionnelles refoulées ne cessent de tendre à la satisfaction et s'opposent au moi, et la relation entre le moi et l'idéal du moi hérite du

8. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p. 68.

conflit entre le moi et ses objets primaires. Un tel différend ne saurait se résoudre par la seule voie de la massification.

Davantage, c'est, me semble-t-il, de ce différend que procède le récit héroïque. Le poète épique ne peut s'avancer dans l'assemblée des frères que parce que, pour chacun de ces fils, la relation au père se révèle la source d'une profonde tension intrapsychique. Individus et pluralité d'individus réunis en une communauté totémique autour de l'acte meurtrier et de son expiation, ils ont certes en commun l'idéal du père vénéré et redouté. Mais ils portent aussi en eux une même insatisfaction⁹. C'est elle qui pousse vers de nouveaux développements. C'est elle qui les conduit à réoccuper la place de pères singuliers, chefs de familles individualisées et limitées. C'est elle enfin qui fait se lever l'un d'entre eux par nostalgie et lui fait narrer les exploits du premier héros. Mensonge mythique qui veut expliquer qu'un individu aurait accompli le crime que seule la masse était en mesure d'exécuter. Invention épique qui transmue la réalité et parachève la possible combinaison de l'individuel et du collectif. À dire vrai, ce poète est le héros lui-même. Mais s'il paraît s'offrir comme nouvel idéal du moi, c'est à condition de considérer que l'acte de son dire dégage la souvenance du père et la réminiscence des fils de l'action réelle du meurtre. En ce sens, si le poète transporte l'acte meurtrier dans le domaine de l'imagination, ce n'est pas pour incarner l'idéal dans sa propre personne. C'est à certains égards pour le désincarner. Désincarnation qui n'est pas encore désacralisation, certes. Pourtant il faut reconnaître dans l'opération décrite par Freud le mouvement par lequel l'aède dessine le cercle des auditeurs sans occuper son centre autrement que par le creusement de la nostalgie et de la fiction.

Un récitant donc, qui narre le crime, dit la faute inaugurale et fonde les commencements de la communauté. Genèse mythique du « Nous » politique. Genèse historique si l'on considère que le mensonge héroïque contient d'une manière déformée le noyau de vérité historique. Mais genèse. Dans *Les Origines de la pensée grecque*, Jean-Pierre Vernant insiste sur l'évolution capitale du terme d'*archè* – mot que l'on peut traduire aussi bien par « pouvoir » que par « commencement » – dans le trajet qui va du mythe au seuil de la pensée rationnelle. Avec la réflexion

9. *Ibid.*, p. 74.

des Milésiens, avec leur tentative de définir l'ordre du monde à partir de ses forces internes et de la loi des nombres, avec la nouvelle correspondance entre pensée géométrique du cercle et pensée politique d'un espace équilibré et réciproque, l'*archè* cesse de désigner l'origine seulement dans le sens de la position hiérarchique au sein d'un système de souveraineté théogonique. La laïcisation de l'*archè* engage, avec la défaite d'un agent divin détenteur du pouvoir, l'inscription de la genèse et des causes dans le temps. Moment de bascule « historique » qui participe du mouvement permettant de penser la communauté dans les termes d'une abstraction, où les divinités deviennent peu à peu des principes ordonnant le domaine autonome de la nature et de sa physique comme celui de l'éthique sociale et de sa mesure. Ce mouvement, à la source d'un savoir émancipé du divin, bénéficie de toute l'évolution de la pensée morale en Grèce, et se parachève dans le spectacle de la conscience déchirée en ce « lieu » qu'est la tragédie, quand l'homme grec interroge le mythe avec les yeux du citoyen¹⁰.

Freud, soulignant dans *Totem et tabou* la filiation entre le mythe héroïque et la « faute tragique », indique également le rôle essentiel du chœur dans la mise en scène de la tragédie, chœur dont le commentaire ouvre à l'énigme de la singularité humaine, à la rage de l'affrontement entre inflexibilité du désir et culpabilité, au tourment interne préluant à la délibération. En d'autres termes, la tragédie, prenant en charge la geste héroïque, décompose à son tour la figure du héros mythique – le commentaire du chœur, chœur des citoyens assemblés, étant l'instrument même de la décomposition. Avec la prise en compte de la responsabilité individuelle, affranchie de la répétition aveugle du châtement divin pour une souillure d'origine, la scène où se déroule la tragédie modifie de fond en comble non seulement la relation au discours intérieur, mais la relation au pouvoir de vérité de la fiction. Si le destin n'est jamais tragique, si seule l'est la conscience du destin, l'imaginaire dit le cheminement de l'âme aux prises avec l'exil, et il le dit en arrachant l'humain non à la

10. J.-P. Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, 1972, p. 13-17 ainsi que « Le sujet tragique : historicité et transhistoricité », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, II, Maspero, 1986, p. 79-89.

réalité du monde et de la *koinônia*, mais à l'effectuation réelle des actes. C'est ainsi que, dans la tension, peuvent cohabiter le Nous, le Je et le Tu, le « hors de soi » et le « en soi », l'autre et la personne, l'individuel et le collectif, l'unique et l'impersonnel¹¹.

*
* *

La notion de masse a changé de sens depuis le temps où Freud écrivait *Psychologie des masses et analyse du moi*. Celle d'idéaux aussi depuis que les idéologies ont charrié leur lot de meurtres industrialisés. Et les identifications, terreau de la fabrication d'une identité, ont également vu leur trajectoire se courber dans le ciel chargé des totalisations. Hélas, l'idée que les masses possèdent en leur fondement le vecteur d'une régression toujours possible vers la barbarie n'a pas été démentie par l'histoire. Isolé, l'homme peut être un individu cultivé ; en foule, il a la violence, la férocité, les enthousiasmes des êtres primitifs, c'est-à-dire leur irresponsabilité¹². Après Le Bon et Freud, Thomas Mann le dit encore en 1935, dans son *Avertissement à l'Europe*, citant *La Rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset : l'intrusion de masses nouvelles qui se servent de la civilisation comme d'une force de la nature, l'immense vague de « barbarie excentrique », ces mœurs brutales de champ de foire sont le fait de foules primitives. Or ce déferlement ne résulte pas de la Grande Guerre. Celle-ci n'a fait qu'accélérer le mouvement d'un dépérissement, d'un mépris des valeurs de la morale, de l'art, de l'idée – mépris qui recueille le consentement intime des foules, trop heureuses de pouvoir troquer le laborieux parcours de l'éducation contre le principe simplificateur de la domination et de la suggestion. Ainsi les hommes européens sont-ils, selon Mann, pris sous le joug de l'hypnose,

-
11. Il faudrait ici reprendre les termes de Nathalie Zaltzman quand elle désigne ce tissu libidinal où les repères, établis par la trame de la civilisation dans laquelle l'humain se meut, lui font signe de son existence unique pour l'ensemble, lui assurant la certitude d'être un homme pour l'homme.
 12. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, *op. cit.*, p. 13 ; le thème de l'irresponsabilité et de l'apesanteur est récurrent aussi bien chez Haffner que chez Musil ou Broch.

incapables de reprendre conscience d'eux-mêmes. « La foule est commode », écrivait Freud en 1933¹³. Et d'autant plus commode si on lui épargne les douleurs de la confrontation à la réalité et à la vérité.

Comment ne pas relever dans cette conjoncture la notation de Freud concernant le caractère « mystique » du phénomène hypnotique dans *Psychologie des masses et analyse du moi*¹⁴ ? Comment ne pas le relever si l'on considère qu'un tel consentement passionné à l'illusion donne toujours la préférence à l'irréel sur le réel en admettant qu'il parvienne à les distinguer ? C'est de ce Nous mystique que, tout à la fois, la foule tire le sentiment de sa toute-puissance, et l'individu qui en fait partie la certitude que l'impossible n'existe plus. On reconnaît là la confiscation de l'épreuve de réalité par le *Führer*, quand la masse lui a cédé la place de l'instance critique, et la mesure du prodige réalisé par ce montage psychique. Mais il me paraît surtout remarquable que ce soit autour de ce même « tout est possible », autour de cette même abolition de la relation du groupe à la réalité que Hannah Arendt décrive la structure en oignon du dispositif totalitaire¹⁵. L'« infirmité » de l'État totalitaire, la multiplication et le dédoublement de tous les services, l'abrogation d'un système hiérarchisé de responsabilités fussent-elles funestes, la confusion de l'autorité qui en résulte non seulement contribuent à la désintégration des individus, à leur désolation au sens de la perte de tout sol. Mais cette méthode détermine la formation d'un monde « fantomatique », qui est néanmoins matérialisé en un monde achevé¹⁶. C'est elle qui soutient la chimère du « tout est possible ». Ce paradoxe d'un monde tout à la fois réalisé et fictif résulte, selon Arendt, de plusieurs facteurs dont ceux-ci : l'humanité est organisée comme si elle n'était formée que d'individus « réduits à une identité immuable de réactions » – sorte d'espèce humaine qui ressemble aux espèces animales, sa seule « liberté » consistant à préserver « l'espèce »¹⁷ ; le leader s'adosse au

13. S. Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, OCF/P, XIX, p. 226.

14. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p. 53, puis p. 14.

15. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard/Quarto, 2002, p. 686-812 ; ici p. 749.

16. *Ibid.*, p. 738-741, 780 et 793.

17. *Ibid.*, p. 782-783 ; H. Arendt renvoie aux *Propos de table* de Hitler dont voici le fragment évoqué : « Je rêve d'un état de choses dans lequel chaque homme saurait qu'il vit et qu'il

souhait de l'ensemble des humains de prendre leurs désirs pour la réalité, c'est-à-dire de se contenter de récits invérifiables, de rumeurs strictement fomentées par les mirages subjectifs, de récits « incontestables » au sens premier du mot ; le monde fictif est pourvu de toutes les données sensorielles de la réalité, mais il lui manque la cohérence et la responsabilité sans lesquelles la réalité ne demeure qu'une masse de données incompréhensibles ; enfin les enveloppes successives se recouvrent, allant du chef et de l'élite aux individus atomisés par la terreur, en passant par les sympathisants, lesquels valident la crédibilité de la fiction sans pour autant mentir puisque le mensonge est la réalité même.

Dans ce dispositif, on conçoit que la notion de « mythe », même si le théoricien nazi, Alfred Rosenberg, s'en est emparé dans *Le mythe du XX^e*, est frappée d'inanité. Le mythe nazi ne renvoie pas au mythologique mais à des « absolus sans limites » dont Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy ont montré comment ils sont la matière d'une profération de la force vitale elle-même, sans objet, sans représentation, avec pour seul dessein la totalisation, parfaitement unifiée en une *Gestalt* (terme de Rosenberg lui-même) de l'âme et du type aryen¹⁸. La visée du mythe de la race est de réaliser l'universalité du type dans « la puissance nue de sa propre affirmation » et d'obtenir l'adhésion « mystique » du peuple – Rosenberg désignant par le mot « mystique », au-delà d'une simple croyance, la participation totale au type. Assurément, tous les grands aryens allemands des siècles passés sont embauchés dans le combat après détournement du terme philosophique de *Weltanschauung*. Mais il ne reste rien de la mythologie, du récit grec des mythes, quand bien même la mimésis de la puissance solaire hellénique et de son « arché-type » est au cœur de la fabrique identitaire de la masse national-socialiste.

Quant à la fonction du récit épique, elle s'est volatilisée. L'assemblée des frères qu'elle présuppose n'est pas même concevable dans l'univers fantomatique que réalise l'auto-effectuation nazie. Non seulement du fait de l'élimination du non-type par excellence qu'est le juif. Mais parce que

meurt pour la préservation de l'espèce. C'est notre devoir d'encourager cette conception : que l'homme qui se distingue au service de l'espèce soit digne des plus grands honneurs. »

18. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, Éditions de l'aube, 1991, *passim*.

la « pratique » de la profération exclut toutes les « figures » porteuses du rassemblement au seul profit de l'abstraction immédiatement naturelle du sang et de la race, et finalement pour le seul bénéfice de la logique immanente de l'auto-réalisation.

À celui qui voudrait s'opposer, à celui qui voudrait malgré tout revendiquer l'autonomie de sa pensée, de son destin, de sa parole, il y a là comme une passe trop étroite pour la fiction qui en serait le dépositaire. Comme un défilé trop resserré pour que s'y glisse le pouvoir de la parole poétique. Un véritable goulot d'étranglement pour celui qui tente d'élever l'acte meurtrier à l'imagination de l'acte, la réalité du meurtre massifié habitant le monde à l'état tout à la fois de fondement et de vapeur fictive.

C'est ainsi que la question de savoir comment rendre compte de l'irréalité réelle revient inlassablement dans les témoignages de ceux qui sont revenus des camps. L'impossible traitement de cette réalité qui a perdu toute attache avec l'imaginaire – et par conséquent avec le réel lui-même – se dit toujours dans la butée qui s'oppose à la recomposition par le récit de cet antipode du rêvable dont il faut cependant restituer le degré abyssal d'irréalité. Que ce soit dit dans les termes d'un univers dont la violence tient d'abord à son caractère inintelligible ou dans ceux d'une langue détournée de son sens commun et dégradée en jargon – les motifs de l'impuissance du langage à dire s'énoncent de maintes manières –, chaque fois il y va de ce nœud que le récit civilisateur voudrait pourtant une fois encore dénouer, qui rattacherait l'extermination en masse à quelque origine du meurtre et de la destruction, et tenterait à son tour d'en contrecarrer la répétition. Mais le nœud, cette fois, fonctionne comme un nœud coulant.

Pourtant tel est bien le défi de l'œuvre de Kertész qui, en son principe, cherche à ébranler la narration de l'expérience en désorganisant sa méthode. « Il n'y a aucune absurdité que l'on ne puisse vivre tout naturellement », écrit-il dans *Être sans destin*¹⁹. Tel est donc l'enjeu de ce « naturellement », de ce *natürlich* allemand, de cet « évidemment », de « cela va de soi » qui scande ses textes : de déconcerter l'évidence et surtout de refuser au récit de l'expérience la pente perfide du drame épique,

19. I. Kertész, *Être sans destin*, Actes Sud, 1998, p. 361.

fût-il celui du désastre, qui serait le démenti par excellence de ce qu'il y a à dire²⁰.

C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'affirmation de Kertész, répétée à d'innombrables reprises, selon laquelle il doit sa survie après les camps au fait d'avoir connu la cohérence d'une continuité, de n'avoir jamais espéré dans une quelconque catharsis que permettrait la vie libre, d'avoir dû écrire dans un « présent prolongé d'Auschwitz ». Contrairement à Levi, Améry, Bettelheim, Celan et bien d'autres encore qui se sont suicidés, il n'a pas été hanté par l'espoir ni atteint par la vague de déception que connurent ceux, revenus, qui rencontrèrent de plein fouet l'impossibilité de restituer plus que l'horreur, sa logique indéchiffrable²¹. En parlant du totalitarisme avec un autre totalitarisme, il a pu au présent être le porte-parole de tous. Car la liberté qu'il trouva dans le temps sombre qui suivit immédiatement les sombres temps ne devait rien à l'espérance ou à la confiance. C'est l'oppression elle-même qui la créait, « la niant jour après jour et rendant, jour après jour, son existence plus évidente ». Faut-il entendre que Kertész trouva dans le totalitarisme stalinien l'itinéraire lui permettant de reconstituer imaginativement le cercle des naufragés en façonnant un nouveau cercle de résistance ? que ceci fut à ses yeux la condition pour réussir à transformer l'expérience du camp en vécu humain et faire entrer dans la culture la découverte de cette nouvelle forme de l'universalité, « l'absence de destin²² » ? Pour cela, il fallait encore inventer une langue.

« J'aime écrire en hongrois parce que cela me fait mieux sentir l'impossibilité d'écrire²³. » Cela suffit-il ? Assurément non, car la langue, même impossible, doit néanmoins témoigner de la perte d'une langue commune. Elle doit signifier dans son usage l'impraticable pluriel des « Ils » et de leur consensualité. Le pire obstacle est d'ailleurs cette inflation, cette mondialisation de l'holocauste, ce cercle si élargi que la langue elle-même a définitivement scellé après Auschwitz

20. I. Kertész, *Journal de galère*, op. cit., p. 29.

21. I. Kertész, *Dossier K.*, Actes Sud, 2009, p. 19 et 155 ; puis *L'Holocauste comme culture*, Actes Sud, 2009, p. 219, ainsi que *Journal de galère*, op. cit., p. 33.

22. I. Kertész, *Dossier K.*, op. cit., p. 70 et 78.

23. I. Kertész, *L'Holocauste comme culture*, op. cit., p. 223 ; voir également *Journal de galère*, op. cit., p. 56.

l'exclusion propre à Auschwitz, en métamorphosant le souvenir en rituel, en l'assignant à une place fossilisée, inamovible²⁴. Le survivant, ce nouveau type d'homme de l'histoire européenne qui en accepte les conventions linguistiques – qui se résigne, ce faisant, à tout ce lot de mots : victime, persécuté, épreuve, douleur, atrocités, impensable, irréprésentable, etc. –, est isolé par les formes linguistiques mêmes du discours de l'holocauste, par leur modelage. Il finit peu à peu par se rendre compte que tous ces vocables ont fait de l'holocauste un terme générique sacré qui n'effleure pas même la réalité de l'extermination, et « il baisse les bras ». Et pourtant, ajoute Kertész, si l'exilé de la Shoah se contente de l'exil, sortir vainqueur de l'expatriation de soi-même en tant qu'écrivain signifie seulement que l'on est escroc ou menteur. Dans la communauté de vie de « prisonnier en permission²⁵ » qu'est celle de la terreur stalinienne, la langue demeure d'emprunt. Comment s'emparer de cette langue des autres de telle sorte qu'elle dise le vrai en ne désavouant pas le fait que son pouvoir, ici, maintenant comme avant, reste celui du Nous mystique de tout État totalitaire. Et comment le faire parler sans méconnaître qu'ici, maintenant comme avant, il n'y a plus de Je ni de Tu, que, entre « l'étatisation de la pensée » et « l'organisation de l'enthousiasme »²⁶, l'homme est fonctionnel et l'« immoralité collective ».

Si Auschwitz est le nom que Kertész préfère à celui d'holocauste pour dire l'univers des camps de concentration nazis et le bouleversement de l'esprit qui s'ensuivit, si c'est là le nom d'un fait et de son essence, il faut par conséquent « inventer », « créer » Auschwitz de telle manière que tout naisse « de manière hermétique » et qu'en « avançant dans l'histoire, un sentiment de perte envahisse le lecteur²⁷ ».

24. I. Kertész, *L'Holocauste comme culture*, op. cit., p. 216 et 253, ainsi que *Dossier K.*, op. cit., p. 70.

25. I. Kertész, *Dossier K.*, op. cit., p. 142 ; puis sur l'État totalitaire « où n'existent pas le Je et le Tu et dont le pronom préféré est un Nous mystique et menaçant » : *L'Holocauste comme culture*, p. 220.

26. É. Halévy, *L'ère des tyrannies*, exposé et débat à la Société française de Philosophie du 28 novembre 1936 ; Halévy hésite entre le terme de dictature et celui de tyrannie, le vocable « totalitaire » n'étant pas alors créé pour désigner ce phénomène politique absolument nouveau ; puis *Dossier K.*, op. cit., p. 165.

27. I. Kertész, *L'Holocauste comme culture*, op. cit., p. 44 et 51 ; puis *Dossier K.*, op. cit., p. 16-17, 24-25, 71.

Trouver des détails concrets, le souvenir du terrain de football d'Auschwitz, celui des ébredons du *Revier* de Buchenwald, penser aux enfants qui jouent dans l'absurdité du crématoire, imaginer que l'on nourrisse les malades de lait et de miel pour leur retirer petit à petit les boyaux. Mais il faut surtout des mots qui disent la dépropriation, ceux-là même que Celan invente dans *l'Entretien dans la montagne*, non pour signifier la réconciliation des vocables avec le monde, mais pour saisir comment par Auschwitz, terrible propriété du juif, celui-ci a perdu sa langue. Rien « qui lui appartienne en vérité, rien qui ne soit prêté, emprunté », c'est avec une « langue en usage ici » – « une langue, pas pour toi, pas pour moi – car, je le demande, pour qui donc est-elle conçue, la terre, ce n'est pas pour toi dis-je, qu'elle est conçue, et pas pour moi, – une langue, de toujours, sans Je et sans Toi, rien que Lui, rien que ça, comprends-tu, Elle simplement, et c'est tout » – c'est avec elle, cette langue qui vous a lâché, qu'il faut tout simplement écrire et « s'esquisser une réalité²⁸ ».

Cette langue, Kertész l'a nommée pour son propre usage d'un terme de musique : langue atonale. « Si nous considérons la tonalité, le ton unique, comme une convention, écrit-il, alors l'atonalité déclare que cette convention n'est plus valable²⁹. » Si la tonalité en littérature était autrefois « un système de valeurs fondé sur la morale consensuelle » qui déterminait les corrélations des phrases et des idées, alors la langue atonale devra dire la continuité brisée par Auschwitz, brisure dont témoigne le suicide de ces intermédiaires que furent les rescapés. C'est précisément le caractère rigoureusement cohérent de ces destins que la consensualité ne peut qu'ignorer. « Toute langue, tout peuple, toute civilisation a un Je dominant qui perçoit le monde, l'ordonne et le représente. Ce Je collectif en action permanente est un sujet avec lequel une grande collectivité – nation, peuple, culture – peut d'une manière générale s'identifier, avec plus ou moins de succès. Mais où est la patrie de la conscience de

28. I. Kertész, *L'Holocauste comme culture*, op. cit., p. 213-215 ainsi que P. Celan, *Entretien dans la montagne*, trad. J. E. Jackson et A. du Bouchet, Éd. Fata Morgana, 1996 et « Discours de Brême », trad. J. E. Jackson, *Poèmes*, Éd. Unes, 1987 ; dans *Journal de galère* (p. 209 et 243). Kertész note que « le *Kaddish* se construit involontairement et sans "préméditation" sur *Todesfüge* ».

29. I. Kertész, *L'Holocauste comme culture*, op. cit., p. 217 ; puis p. 224 pour la citation suivante.

l’holocauste, quelle langue pourrait prétendre être le Je dominant de l’holocauste, la langue de l’holocauste ? » À charge donc pour le poète d’inventer une langue ni aléatoire ni arbitraire, sans note fondamentale, sans basse continue³⁰.

*
* *

« À certaines températures, les mots perdent leur consistance, leur contenu, leur signification, tout simplement, ils s’anéantissent, si bien qu’à l’état gazeux, seuls les actes, les actes nus font preuve d’un certain penchant pour la solidité, il n’y a que les actes que nous puissions presque prendre dans nos mains et les observer, comme un morceau de minéral muet, comme un cristal³¹. » Une langue qui agisse. L’acte, et la liquidation de l’acte par l’acte, pour dire la singularité. Dompter le matériau brut parce que rien ne se cache. Faire le récit non pas de l’irreprésentable mais du non-déformable. Bref, raconter l’histoire de B.. Mais comment la raconter : « objectivement ? dramatiquement ? ou en style procès-verbal, pour ainsi dire ? ». Pourtant, « regarde le sujet que je te fournis » : un enfant vient au monde à Auschwitz grâce à l’entraide de braves gens. Tous les ingrédients de la tragédie sont là. Il manque seulement le destin. *Liquidation* est le récit de la liquidation de l’héroïsme et de la tragédie car l’exception, cette « conséquence d’une panne de la machine de mort », les a détruits³². Chaque survivant ne témoigne que d’un vice de fonctionnement particulier, et chacun de ces accidents industriels porte un nom, le nom propre de ce qui soudain a échappé à la mécanique. Inutile par conséquent de pathétiser l’événement. Inutile tout aussi bien d’espérer dans le *Witz* bien qu’il s’obstine – « Sais-tu ce que signifie le U, là, sur ta poitrine ? » – *Ungar*, évidemment – « Non, *unschuldig* »³³. Plus inutile

30. I. Kertész, *Journal de galère*, op. cit., p. 67 et 176-177.

31. I. Kertész, *Kaddish pour l’enfant qui ne naîtra pas*, Actes Sud, 1995, p. 59.

32. I. Kertész, *Liquidation*, Actes Sud, 2004, p. 24, 32 et 34-38 ; voir également *Dossier K.*, p. 21 et 72.

33. *Être sans destin*, op. cit., p. 197 (*Ungar* veut dire hongrois, et *unschuldig* innocent) ; puis, pour la référence suivante, *ibid.*, p. 192-193 (*fin* en yiddish est l’équivalent du *von* allemand [qui viennent de...]).

encore de recourir à quelque identité juive : tu ne parles pas yiddish, les « finnois », eux qui viennent « fin Mikacs, fin Sadarada », te regardent comme si tu étais de l'air. Pour étonnant que soit le fait que ces experts en affaire tiennent à une chose aussi irrationnelle qui se solde finalement par bien plus de dommages que de profits, il est plus étonnant encore d'éprouver que quelque chose n'est pas en harmonie avec l'idée générale : être juif parmi les juifs du camp.

C'est le principe même de l'identité qui vole en éclats. Non sous le coup des tortures. Et non pas celle des criminels qui ont été envoyés au camp pour une activité définie. Ni non plus celle des politiques qui sont là pour des actions ou des opinions subjectivement revendiquées et qui, comme à Buchenwald ou Dachau, de longue date et patiemment ont pris les rênes du camp. Mais celle de la quintessence des détenus : le groupe des innocents. C'est à travers eux qu'ont été abolis les droits civils de la population tout entière, que fut assassinée la personne juridique, que fut décapitée la personne morale³⁴. La corruption de toutes les solidarités humaines est allée de pair avec l'invalidation du consentement comme de l'opposition, avec pour fin la désintégration du caractère unique de la personne. Si l'idéologie est très littéralement ce que son nom indique : la logique d'une idée, sa première fonction en tant que *Weltanschauung* est avant tout de s'émanciper de la réalité pour une réalité plus vraie grâce à la force contraignante de sa logique : « vous ne pouvez poser A sans B et C, et ainsi de suite jusqu'à la fin de l'alphabet du meurtre », écrit Hannah Arendt. Un alphabet destiné à ruiner « la singularité octroyée à travers la volonté et le destin », en épuisant les ressources de l'isolement jusqu'à l'abandon du moi par lui-même, lorsque se dissolvent le sens commun, l'expérience d'un donné sensible partagé, la légitimité d'une forme de conviction.

La langue atonale de Kertész cherche à prendre la logique idéologique à son propre piège, en la démantibulant, en la retournant « cela va de soi ». Pour ce faire, elle détaille « la bonne volonté » que l'on a dans le camp, l'attente étrange que les choses et les rythmes s'installent, que les jours ordinaires de la captivité obéissent à une forme de prévision rationnelle, fût-elle celle du pire, que l'égarément soit de façade et les

34. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 800 ; puis p. 825 et p. 834.

explications à venir³⁵. « Le secret de la survie, c'est la collaboration », cette collaboration mentale grâce à laquelle on tente de retrouver les apparences de la logique. Et c'est cela, « la tournure romanesque des explications », que tente de retrouver Kertész en créant le personnage de lui-même en tant que fiction. Kertész, Keserü, Köves, finalement K. dont il constitue le dossier. Autant de noms propres pour parvenir à ne plus s'identifier à soi, pour « disparaître agréablement entre la fiction et les faits appelés réalité³⁶ », pour réussir à être là, « naturellement », là où il n'était pas : là où les mains faisaient les gestes « tout simplement » tant que la faim et le dépérissement ne lui ont pas fait connaître les limites de l'absence à son corps ; là où, « bien tranquille, bien serein, sans curiosité, patient », dans la flaque où on l'avait déposé, il ne ressentait ni froid, ni douleur, « ne percev[ant] que par [sa] raison, et non à travers [sa] peau, que des gouttes mordantes, entre neige et pluie, [lui] mouillaient le visage » ; là où il rêvassait, sans aucun mouvement superflu ni fatigue. Simplement, il n'a pas reconnu cette voix, pourtant naguère si familière, la sienne, quand par obstination il voulut « tenter une dernière fois sa chance » à condition de le faire « naturellement ». En appelant à peine, en se faisant emporter sur la charrette, en se reprochant de n'avoir pas été assez prévoyant puisqu'il « ne savait pas comment *on le faisait* ici à Buchenwald », espérant seulement que ce ne serait pas trop douloureux. Rien d'absurde que l'on ne puisse vivre naturellement : « malgré la réflexion, la raison, le discernement, le bon sens, je ne pouvais pas méconnaître la voix d'une espèce de désir sourd, qui s'était faufilée en moi, comme honteuse d'être si insensée, et pourtant de plus en plus obstinée : je voudrais vivre encore un peu dans ce beau camp de concentration ».

Que signifierait d'assimiler le récit de Kertész à une narration d'auto-fiction, sinon ignorer qu'à travers la multiplicité des noms, c'est la singularité du *Mensch* et non l'interprétation ou la construction de son histoire

35. I. Kertész, *Être sans destin*, op. cit., p. 187, puis *Dossier K.*, p. 69 ; sur le nom et la réalité de Keserü, *Liquidation*, p. 11.

36. *Dossier K.*, op. cit., p. 76 ; puis, pour les citations suivantes, *Être sans destin*, op. cit., p. 253-261.

personnelle qui est en jeu³⁷. Il faut ici encore lire Kertész à la lumière de Arendt : si la sphère privée, espace du « donné » singulier de chacun, est constamment en tension avec la sphère publique « instituée » et fondée sur la loi de l'égalité, si « la loi d'universelle différence » de toute existence en tant qu'elle est unique apparaît comme un intrus dans le champ de la construction politique du principe de justice, seule cette dernière permet de fonder un monde commun, avec la même possibilité pour chacun de parler et d'agir. C'est dans ce monde commun, établi sur la légalité d'un statut civique c'est-à-dire sur le droit que, en dépit de la haine dont il peut être l'objet, l'individu dans sa singularité trouve l'assise de son existence en même temps que la protection. Dans l'entre-deux-guerres, les apatrides découvrirent qu'aucune autorité gouvernementale, aucun État-nation n'étaient prêts à les garantir, ni qu'aucun lieu n'était prêt à assimiler leur communauté. Exclue de la citoyenneté et de la « famille des nations », ils furent exclus « du droit d'avoir des droits », c'est-à-dire *de facto* exclus de l'humanité entière, simplement identifiés par leurs qualités singulières³⁸. C'est ainsi que ceux qui connurent les camps comprirent que « l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constituait le pire des dangers ». Les « sans droits », privés de l'abri juridique et civique, apprirent qu'ils devenaient des « êtres humains en général », autrement dit qu'ils étaient réduits « à leur propre et absolument unique individualité qui, en l'absence d'un monde commun où elle puisse s'exprimer et sur lequel elle puisse intervenir, perd toute signification ».

Ainsi l'homme nu est-il un homme auquel il ne reste plus que son nom propre. Et celui-ci est un désignateur rigide, marque invariable d'une référence indépendante des phrases où elle s'insère, fortement déterminé quant à son repérage dans les réseaux de noms, mais faiblement déterminé quant à son sens : objet de l'histoire ? objet de la

37. Voir par exemple A. Anargyros, « Construction dans l'analyse. Fiction et réalité de l'écriture », *Revue française de psychanalyse*, LXXII, 2008/5, p. 1693-1698 ; sur ce point, *Journal de galère*, p. 165.

38. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 595-606, en particulier p. 603 ; voir sur ce point C. Enaudeau, « Réfugiés et apatrides : des droits en moins, des hommes en trop », « Déplacements, déportations, exils », *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, n° 111, Paris, Kimé, à paraître octobre 2011.

perception ? composant d'un espace logique ? ingrédient d'un récit ? de quelle manière atteint-il la réalité³⁹ ?

Donc, multiplier les noms propres, Kertész, Keserü, Köves autour du nom propre intransformable qu'est Auschwitz. Au centre, la liquidation de l'épopée, c'est-à-dire l'interdit de la « belle mort », de l'éloge de son courage et de son sens, de sa fonction dans la formation de la cité, de son pouvoir de créer un Nous réuni autour des héros⁴⁰. Au centre encore, la « liquidation radicale et nécessaire » de la question du père et « l'existence nue »⁴¹. Mais au centre surtout, le constat que le « milieu » a cessé d'être le *mésos* du cercle des citoyens assemblés. Il est devenu le siège d'un jeu singulier, « le poker concentrationnaire », auquel se livrent quelques opposants réunis clandestinement un soir de Saint-Sylvestre : « C'est un jeu très simple, avec des règles très simples. Les joueurs s'asseyent autour d'une table et chacun dit *où il a été*. Le nom de l'endroit, rien d'autre. » La valeur des jetons est définie sur cette base. Être le gagnant au jeu des noms propres pour gagner quoi ? Peu importe puisque le système de « valeur » des points repose sur l'échangeabilité de l'inéchangeable. B., l'autre de Keserü, l'autre de Kertész, l'homme de ce qui aurait pu être une belle naissance tragique si le destin n'avait manqué, sait qu'il a d'avance le poker en poche : le nom « imbattable », Auschwitz. Il s'en va de peur de tricher. Il s'en va de ce monde pétrifié.

Inventer des noms propres à la périphérie de celui qui ne s'invente pas, et puis inventer le temps. Celui qui, comme dans les contes, fait qu'ici sept jours sont sept années, le temps de la comptabilisation « jour après jour, de ce qui meurt en nous⁴² », ces vingt minutes passées sur la rampe ferroviaire où tout se déroule très vite et imperceptiblement, vingt minutes d'arrivages d'humains, femmes aux beaux visages souriants, jeunes gens au regard intelligent « pleins de bonnes intentions et de sollicitude de coopérer », vingt minutes répétées « de la même façon chaque jour, chaque semaine, chaque mois durant de longues années ». L'usage

39. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minit, 1983, § 47-68 et 88-91.

40. Je renvoie ici aux travaux de N. Loraux, et tout particulièrement à *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Payot, nouvelle éd. 1993.

41. I. Kertész, l'ensemble de *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, puis *Journal de galère*, *op. cit.*, p. 167 ; pour la référence suivante, *Liquidation*, p. 54-55.

42. *Être sans destin*, p. 227, ainsi que le « Discours de Stockholm ».

du temps permet de comprendre « comment on peut retourner contre l'homme sa propre nature humaine ». C'est par conséquent dans la temporalité que peuvent s'enraciner les attaches du récit. Non la temporalité historique de l'événement. Non celle des épouvantes et des résistances. Mais le temps absolument propre à cet événement-là, un temps rapporté à sa matérialité, dur comme la pierre, dur comme les actes nus qui le scandent.

Cette temporalité-là n'est plus que celle de l'obstination dans le camp. Obstination de l'invention, obstination de la pensée, moyens pratiqués par chacun pour s'évader de soi-même et retrouver la part de « propriété perpétuelle et inaliénable », obstination qui n'imagine plus le temps mais le « meuble »⁴³. Car « le train file », il roule encore, et sa course en avant exige la collaboration de l'intelligence des choses et de ce qu'elles vont être ensuite. Mais l'« ensuite » n'est pas un avenir. Il mobilise seulement la stupeur quand apparaît le numéro à deux chiffres sur le bras du médecin de Buchenwald, « dignitaire » à la blouse blanche immaculée, au pli impeccable. Des détenus vivaient là depuis quatre, six, douze ans. Ils avaient donc dû meubler tout ce temps – et ce, dans un compte à rebours minute après minute.

« Ne faut-il pas, demande le journaliste rencontré par Köves de retour à Budapest, nous imaginer un camp de concentration comme un enfer ? » Le jeune rescapé répond qu'il peut s'imaginer un camp puisqu'il en a une certaine connaissance, mais qu'il ne peut rien dire de la comparaison, incapable qu'il est de s'imaginer l'enfer⁴⁴. « Et si tu essayais quand même ? » insiste le journaliste. Et Köves d'imaginer le camp comme un lieu où on ne peut pas s'ennuyer et où pourtant, sous certaines conditions, on s'ennuie. « Comment expliques-tu cela ? » – « Le temps ». Le temps, ça aide, ça aide à tout : à arriver dans une gare jolie, proprette ; à découvrir « tout, petit à petit, chaque chose en son temps, étape par étape », une fois l'une passée, la suivante arrivant déjà. Le temps, ça sert à réaliser les nouvelles exigences de chaque nouvelle étape, et cela dans la multiplication des minutes écoulées parfois durant

43. *Être sans destin*, p. 195, 214-215, 220, 223.

44. *Ibid.*, p. 342-344.

douze ans. « Inimaginable », répond le journaliste. Et Köves de se dire que c'est apparemment pour cette raison qu'on préfère parler d'enfer.

*
* *

« Bien sûr, naturellement », il y a le temps du retour. Et avec lui, la collection des stéréotypes : punir les coupables, ébranler l'opinion publique, l'affaire du monde entier, balayer l'indifférence et l'apathie, témoigner de l'épreuve douloureuse, de sa vérité, pour personne ça n'a été facile. Les temps furent difficiles pour tous, où chacun tenta de survivre, au fil des tournants, des changements. Mais le récit des « péripéties » est pris de vertige. Il ne se fait pas dans « le cours normal des minutes, des heures, des jours, des semaines et des mois ». Non, l'étoile jaune est arrivée, le ghetto est arrivé, la libération est arrivée, subit un tourbillon d'événements qui déjà s'estompent, tandis que les yeux sont tournés vers l'avenir. On encourage le revenu à imaginer le futur. Le passé se présente en forme d'incantation, où fardeau et atrocités scandent ce qui devrait maintenant retourner à l'oubli pour que commence une nouvelle vie. Mais qu'est-ce qu'une nouvelle vie s'il est impossible de renaître, si ce qui s'est passé s'est passé, si tout le monde durant ce temps « a avancé pas à pas ». Eux qui étaient à Budapest, lui dans le camp : un temps commun mais réduit à son « cours normal », voilà peut-être ce qui reste en partage à la *koinônia*, à condition que ses membres veuillent bien cesser de parler d'enfer et d'horreurs. Car ces mots vides ne disent pas comment la file sur la rampe avançait pas à pas, comment la sélection progressait de manière fulgurante et pourtant pas à pas, petits ou grands⁴⁵. Le temps est humain parce que « cela n'a pas fait qu'arriver », parce que c'est nous qui avons avancé pas à pas. Certes, quand on regarde en arrière, tout paraît fini, c'est-à-dire défini et irrévocable. On peut alors considérer que tout cela « est arrivé » et, ce faisant, faire crédit au temps qui passe. Mais passé comme avenir sont des points de vue « erronés » qui manquent l'essentiel : la longueur des vingt minutes tenait à ce que chaque minute devait commencer, durer et finir avant que ne commence la suivante. Or

45. *Être sans destin*, op. cit., p. 354-357.

« chaque minute aurait pu apporter quelque chose de nouveau. En réalité, elle ne le faisait pas, naturellement ».

Si c'est après-coup que l'on connaît ce qui apparaît comme un destin, la marche lente, dans le temps fragmenté par ses propres minutes, a anéanti le destin. Par exemple, si « juif » ne signifiait rien au départ, ce sont les pas eux-mêmes qui lui donnèrent un sens. Mais quel sens ? Le destin vécu fut un « destin donné », et non celui de chacun même s'il l'a vécu jusqu'au bout. C'était un destin d'où la faute s'était éclipsee, abrogée par la sélection des innocents, les déchargeant au regard de l'histoire de tout crime comme de toute responsabilité. Les privant, ce faisant, de toute insertion dans le déroulement du récit. Tous les survivants ont insisté sur le caractère accidentel de leur survie. Tous ont dit qu'ils n'étaient rien d'autre que le signe d'un accroc de la machine, une erreur. La question du destin ne se pose donc que lorsqu'il faut « continuer à vivre », dans l'irresponsabilité de cet accident. Alors se révèle l'impossibilité de n'être qu'un innocent, de n'y être pour rien, d'avoir « seulement été honnête dans [son] destin donné ». Non seulement le hasard du retour est à la mesure de l'ina- nité de tout discours dramatisant le meurtre et la culpabilité. Mais la haine, celle que l'on tentera peut-être de substituer au langage « grandiloquent » de l'horreur et de la souffrance, ne dira pas davantage la perte irréversible tout à la fois de la singularité et du monde commun. Car la haine n'est plus ni celle des dieux, ni celle des hommes. Elle a ici sa place, son rôle, son « utilité ». La liquidation de la tragédie dont elle participe dit l'impuis- sance à la convertir en une pensée sur soi accomplissant son propre destin.

D'ailleurs, qu'est-ce qu'un destin ? S'il existe, alors il vous est imparti, et la liberté n'existe pas. Et si la liberté existe, alors le destin n'existe pas puisque nous sommes nous-mêmes le destin. Pourtant dire du meurtre massifié qu'il frappa des innocents consiste à dépouiller définitivement le rescapé. Ni vainqueur, ni vaincu, ni cause, ni conséquence, il est relégué dans l'impasse où, ayant failli, il n'a pourtant pas commis de faute. Il ne peut donc que « s'adapter ». Le conformisme, l'adhésion au Nous consen- suel édifié sur les ruines du Nous mystique, octroiera certes une vie hono- rable, « en harmonie avec la réalité⁴⁶ ». Pourtant si la réalité n'est autre que nous-mêmes, et si les faits ne sont rien que les absurdités de la vie, le

46. *Journal de galère*, *op. cit.*, p. 17.

conformiste inéluctablement deviendra lui-même un fait, une absurdité. Que la seule référence à l'autobiographie goethéenne – à l'injonction pindarique « sois ce que tu es » qui détermine le projet de *Poésie et vérité* – soit le journal du bourreau Berg dit la hauteur du sarcasme⁴⁷. Car la destruction de la tradition est ici à son comble : elle est soudain mise au service de la libération du poids de toute singularité, « l'acte chimiquement pur » qui aboutit au massacre ne découlant pas même du caractère de la personne, de ses penchants, de sa nature, mais uniquement de la situation qui s'impose à lui. Si l'expérience au sens de l'*Erlebnis* résiste désormais à la narration, le déchiffrement de l'histoire du meurtrier, c'est-à-dire de la genèse du meurtre, s'y prête éventuellement – ce qu'énonce encore *Roman policier*.

« Que peut l'art puisque le type d'homme qu'il n'a jamais cessé de représenter (l'homme tragique) n'existe plus⁴⁸ ? » Il peut dire ce temps nouveau qui a rompu avec l'autobiographie, qui a récusé le « lieu » du spectacle tragique, qui porte en son sein même la dilapidation du cercle des frères. Ce récit ne fait aucune concession à la nostalgie, ne s'appuie sur aucun repentir, n'invoque aucune « ombre » de l'acte. Il veut seulement l'atonalité de la discorde là où règne si libéralement l'illusion consensuelle. Il veut seulement « atteindre les profondeurs des personnages et des concepts avec les moyens de la surface ». Car c'est dans la surface que reviennent les écarts aptes à faire trembler l'absolu sans limite, sans reste, et que la psyché retrouve le premier maillage d'un détachement. Pour Kertész, les écarts sont ceux de l'écriture même : le « non » de *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas* ; le « non » opposé au rêve allemand d'une fiction porteuse par voie directe de la réconciliation entre la singularité d'un destin et l'étoffe commune d'une culture ; le « non » récusant les vertus rédemptrices de l'amour, serait-ce celui de l'écriture. Les amours, les amants ne peuvent rien contre l'exténuation du temps et le « comique » de ce qu'est le rescapé, quand tout un chacun « ne voit plus que des solutions à la place des vies⁴⁹ ».

47. « Moi, le bourreau... », *Le Refus*, Actes Sud, 2001, p. 286 et suiv. ; ainsi que la critique décapante de Goethe dans *Le chercheur de traces*, Actes Sud, Paris, 2003.

48. *Journal de galère*, *op. cit.*, p. 11, puis p. 25 pour la citation suivante.

49. *Liquidation*, *op. cit.*, p. 24 et 17.

Faut-il alors entendre dans *Liquidation* que la chose sexuelle, parmi les rares écarts encore disponibles, est seule en mesure de réintroduire division et déchirure ? que, dans l'entremêlement des pertes irréversibles dont celle de la déception elle-même, la liquidation des personnages est la méthode pour signifier la faillite de l'héroïsme, tandis que, dans le même mouvement, se retourne la gangue du récit communautaire parce que s'infiltré la part vivante de la déliaison, celle des instants désordonnés, insensés, sans suite, de la rencontre de deux êtres ? Résistant à l'auto-fiction et à sa suspecte pente narcissique, une telle méthode met en mouvement la valse hésitation entre deux formes d'anéantissement, qui sont deux formes de retour au zéro, et elle la met en œuvre dans la version atonale du temps, son minimalisme.

En ce sens, la multiplication des noms propres est un « moyen de surface » qui interloque le nom unique du héros. Et le temps est le même moyen de surface, qui déboute autrement la forme de totalisation dont tout récit peut devenir l'otage. Temps fragmenté, temps de l'apparition infime du scandale, temps devenu étranger à lui-même. Temps dont l'apologie freudienne de la névrose faisait l'éloge.

Laurence Kahn
Psychanalyste, Paris.