

Gérard Bensussan*

Entre sens et mémoire.

Philosophie et littérature de la Shoah

*Lorsque le philosophe, amer, ricane...il se trompe comme
tous ceux qui, pour mieux voir, s'élèvent trop haut.
Ils voient le village, non pas l'arbre, la maison*
(Svevo 1973, p. 104)

Abstract:

The universal language of philosophy, namely the logos, runs out in an effort to procure an intelligibility to the Shoah, in an attempt to give it reasons and to inscribe it in a causal chain. The sense presides over the passage from empirical diversity to its fixing into a concept. Nonetheless, it is necessary to reaffirm that the Shoah doesn't make any sense, although this does not exempt us from having to think it. There is no philosophy of the Shoah, even when set within a meditation on evil inasmuch as evil thinks. There is however a literature of the Shoah which allows to approach a sense preceding the "sense" and to avoid the perverse demand that always asks for unquestionable evidences of an existence.

Keywords

Philosophy, sense, Shoah, literature, evil

J'entends de tous côtés, et pour des considérations souvent opposées ou différentes, parler de philosophie *de la* Shoah. On peut comprendre l'expression de diverses façons, selon la philosophie *de la* philosophie que l'on se forme au gré de ses choix, de ses lectures, de ses attentes. Les génitifs, subjectifs, objectifs, polysémiques, sont ici porteurs de confusion.

En complétant les noms, ils risquent d'en ôter le caractère " brut " – au sens où l'on parle d'art " brut ". Je voudrais essayer de clarifier au moins partiellement la question, en commençant par distinguer entre deux acceptions et deux usages du mot de philosophie : l'un englobe l'humaine faculté d'intelligence des choses, l'autre saisit de celles-ci la logique propre par leur subsomption sous un concept.

* Université Marc Bloch, Strasbourg

Si l'on entend par philosophie ses significations les plus vagues, comme on parle par exemple de la " philosophie " de la réforme des retraites, et si ce type d'usage, " l'esprit " *de*, " le sens " *de*, a son vaste champ de validité univoque, alors on peut bien se demander : quelle est la signification de la Shoah, quelle est son origine, sa fonction, son histoire, bref : pourquoi la Shoah ? N'importe quel objet peut servir de pâture ontique à la philosophie ainsi entendue, et non sans légitimité. Ce qui fait la grandeur de la philosophie, l'universalité de ses questionnements, peut aussi – c'est son risque – la vouer à la misère d'une abusive totalisation, d'un bavardage sur tout. Il est conforme à " l'essence de l'homme " de s'interroger sur le monde, tout ce qui l'entoure, sur les autres hommes, ce qui leur arrive, sur lui-même. J'ai utilisé des guillemets à l'instant pour parler de " l'essence " et de " l'homme " selon la tradition.

Non pas que je tiens ces vocables pour de piteuses couvertures idéologiques, à l'instar des sciences sociales, de Marx, de Joseph de Maistre ou des pseudo-déconstructions historicistes – tous en accord sur ce point de " l'homme " bien que pour des enjeux opposés et au prix de malentendus et de confusions sans nombre. Mes guillemets veulent seulement dire qu'il y a un présupposé à cette représentation d'une essence de l'homme qui serait questionnante.

Ce présupposé, grandiose, est celui du sens. S'il y a une philosophie, c'est que tout ce qui peut faire objet de philosophie, soit ici tout, détient un sens, explicite, caché, avoué, secret, distordu – mais un sens. Or, la Shoah n'en a pas, elle a existé, elle existe et pour cela n'a jamais eu besoin de sens ni *a priori* ni *a posteriori*. Tous ceux, historiens, sociologues, philosophes parfois, qui ont tenté d'en déchiffrer la signification, sont contraints par leur geste même de la réduire, c'est-à-dire de la rapporter à autre chose qu'elle-même, de l'inscrire dans un ensemble d'intelligibilité qui permettrait de comprendre et de répondre tant bien que mal à la question : pourquoi la Shoah ? Or, " on ment quand on situe [la Shoah] dans la série des causes et des effets naturels ou quand, en fidèle des " sciences humaines ", on veut l'expliquer par la pensée " et les lectures " d'un Eichmann, par les " crises intérieures " d'un Goebbels ou par les " structures " de la société européenne d'entre les deux guerres " (Levinas 1976, 4^e éd. 1995, p. 173).

Si l'on entend plus strictement par philosophie ce qu'elle-même détermine pour soi, on dira d'abord que son élément, comme dit Hegel, est le concept, soit une certaine manière d'articuler l'universel et le particulier. La philosophie forme un concept de ses objets en en déterminant la dimension universelle, cette dimension devant " inclure en soi le particulier ", comme dit encore Hegel. Il faudrait donc former un " concept ", au sens strict, de la Shoah pour pouvoir constituer une philosophie de la Shoah. Il faudrait pouvoir rapporter son unicité,

sa particularité extrême, à une universalité, évidemment introuvable, selon les règles de ce que Kant appelait jugement réfléchissant. On peut s'y essayer à partir de la très riche conceptualité de la *Critique du Jugement*. On buterait à nouveau sur la question du sens, autrement que ne le fait la philosophie de tous les hommes, celle qui se dit et se parle tous les jours et en tous lieux.

Une philosophie de la Shoah courrait le risque de donner du sens et de rendre intelligible la Shoah. La philosophie par concepts donnerait ainsi une réponse aux attentes de la philosophie au jour le jour, opérant ainsi la jonction du sens commun et de la haute théorie. J'évoquais en commençant " l'art brut ". Son promoteur, Jean Dubuffet, dans un livre très instructif pour le philosophe, *L'homme du commun à l'ouvrage* (Gallimard, 1973), expliquait que le qualificatif " noir ", par exemple, n'était qu'une abstraction sans existence matérielle et à quoi le peintre a toutefois recours, et nécessairement, pour nommer les modalités de son propre travail. Comment ferait-il pour indiquer la différence entre goudron, suie, satin, encre, cirage, s'il ne pouvait pas la rapporter à ce commun qui n'existe pas, " noir ", soit le concept : une opération de synthèse du divers, de subsumption des différents, certes pour les ramener à une même essence, à un universel, une substance identique – mais pour mieux ensuite faire exister leur hétérogénéité de " matières ". Le concept s'expose au péril d'abolir l'irréductible concrétude des choses singulières dans et par la production d'un sens, et plus précisément dans sa fixation sous un concept. Ce que dit le peintre des matières, des couleurs, des textures, le philosophe pourrait le dire de n'importe quel objet empirique. Ce qui à chaque fois régit le passage de l'innombrable diversité des " choses " à leur fixation quasi-photographique dans un " concept ", c'est le sens, le questionnement du sens, aussi bien présupposé que postposé et construit.

S'agissant de la Shoah, ce passage est bloqué, sans issue, sens interdit. La langue universelle que s'invente par ailleurs si efficacement la philosophie s'abîme ici dans une assourdissante extinction de voix. Il nous faut réaffirmer que la Shoah n'a aucun sens, ce qui ne nous dispense pas d'avoir à la penser, au contraire. Le défi s'en augmente, mais selon des modalités qui ne seraient ni celle du sens commun qui veut comprendre ce qui lui semble incompréhensible, ni celle de la philosophe disciplinaire qui subsume cet incompréhensible sous ses propres concepts, l'un et l'autre légitimes dans leurs interrogations, mais impuissants à en rendre raison. " Le problème... consiste à se demander si le sens équivaut à l'esse de l'être, c'est-à-dire si le sens qui en philosophie est sens, n'est pas déjà une restriction du sens, s'il n'est pas déjà une dérivée ou une dérive du sens, si le sens équivalent à l'essence... n'est pas déjà abordé dans la présence qui est le temps du Même " (Levinas 1982, p. 96).

Levinas dit très bien où se tient une considérable difficulté, à vrai dire insurmontable. Comment engager une pensée en évitant la quasi-inévitable “ restriction du sens ” emportée par la philosophie, selon sa nature propre en quelque sorte ? Comment penser sans réduire ? Ma réponse sera lapidaire : seule la littérature le peut vraiment, une littérature pensante, bien sûr, mais point philosophante. Elle seule peut interrompre la raison spéculative par une autre raison, narrative, une raison interrompue, un suspens ou un excès. Elle seule peut faire mémoire de l’oubli, mais aussi oublier l’oubli, oublier la mémoire, ou encore en abolir l’” inanité sonore ” où le concept parfois les incarcère. Par le déploiement qu’il est capable d’opérer sans “ restriction ”, *le littéraire* franchit les frontières et transgresse les assignations de sens par les césures qu’il autorise : le perdu se retrouve, le retrouvé se perd, l’oublié se fait réminiscence, l’anamnèse se trouble. Comme la langue qui peut dire qu’elle ne peut pas dire, en le disant dans des mots, au moyen de mots, impuisante puissance, la littérature, je l’ai montré ailleurs, procède d’une sorte de *conatus interruptus*. Cette disposition de pensée propre à l’effet littéraire entre en affinité avec le *salto mortale* que prônait en son temps Jacobi pour sortir du nihilisme de l’idéalisme classique ; ou encore du “ *willing suspension of disbelief* ” de Coleridge, opération mentale de suspens qui régit tous les actes de lecture, d’écoute ou de contemplation d’une œuvre (voir Jacobi 1799, éd. 2009, et Coleridge 1798, éd. 2007). Loin du sens *strict* où dire et dits s’ajointeraient en continuité intelligible, cette réorientation “ littéraire ” du philosophique pourrait certainement animer un exercice de la philosophie qui garderait en vue sa dynamique de *pharmakon*, renouant alors, peut-être, avec l’*Ursprung*, le prime-saut comme traduisait Levinas, un saut périlleux en arrière pour échapper aux soubresauts d’une raison qui ne veut rien entendre sauf elle-même, d’une *Aufklärung* (éclaircissement) incessamment menacée d’*Ausklärung* (obscurcissement), selon le mot de Fichte.

Primo Levi, Imre Kertesz, Etty Hillesum et d’autres nous instruisent de la Shoah mieux que ne le peuvent la pensée commune aussi bien que la pensée par concepts. Il n’y a pas de philosophie de la Shoah. Mais il y a bien une littérature de la Shoah, qui, justement, nous permet d’en approcher le non-sens. Le sens se donne dans une présence. Le concept s’indique lui-même comme présence à soi du sens. Il y est tenu en quelque sorte, c’est son destin, il lui faut accompagner le cours de cette autoproduction du sens, en élucider les articulations, en inventer les médiations afin de constituer cette présence souveraine. La littérature, elle, est constamment en crue sur le lit du sens, elle inonde les berges du *logos*, elle déborde les rivages de ce qui est *praesens*, elle étend la croyance, *belief*, et charrie ainsi des mémoires, des anamnèses, des récits, des objets perdus, dans un flot qui les porte. Je parlais de

non-sens. L'expression est inadéquate car elle semble ne faire que nier ce qui la précéderait, l'existence d'un sens. Alors qu'au contraire le sens, la question du sens et le sens de cette question forment un nœud qui vient bien après l'opaque énigme de ce qui est là à l'état brut, massif, plus ancien que toute ontologie, plus vieux que toute métaphysique, et précédant toute généalogie.

On m'a objecté, de façon rigoureuse et argumentée, que la philosophie s'est toutefois posé la question du Mal, immémorialement, au moins depuis qu'elle a eu à absorber le christianisme et à inventer un hybride raison/révélation, judaïsme/aristotélisme – son côté “ judéo-grec ” selon le mot de Joyce, puis de Derrida. C'est certainement dans ces sombres paysages philosophiques habités par le Mal dans sa sinistre stature qu'il y a de quoi sustenter, même fragmentairement, une méditation sur la Shoah, je n'en doute pas. Mais à condition de ne pas faire de la Shoah “ une figure du Mal ”, ce qui risque, à bien y réfléchir, de n'être pas beaucoup plus satisfaisant que d'y voir la conséquence du Traité de Versailles, soit un mensonge au sens de Levinas, métaphysique cette fois.

Pourquoi ?

Il faut ici faire un sort à la pensée arendtienne de la banalité du mal, et d'abord à ses ententes et ses usages erronés, parfois jusqu'à la caricature. Je me souviens, par exemple, des déclarations d'un comédien qui jouait le rôle de Mohamed Merah dans une pièce dont j'ai oublié le titre, au Festival d'Avignon de 2017. Elles étaient effroyables de bêtise et trahissaient d'ailleurs la pensée d'Arendt elle-même. Il est inutile de tenter de les redresser. C'est Arendt qui m'intéresse, pas ses trivialisations imbéciles. La catégorie “ banalité du mal ” me paraît trop embrasser pour bien êtreindre et, sur un point précis, intenable. Le mal dans sa banalité ne s'égalé pas à ce que *Eichmann à Jérusalem* décrit comme une incroyable “ incapacité de penser ” du bourreau : “ [Eichmann] disait toujours la même chose, avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser* ” (Arendt 1963, éd. 2001, p. 1065). La question que se pose Arendt consiste à se demander si la pensée peut servir à combattre le mal, voire à l'éviter. Sa réponse est *oui* – même s'il ne faut pas outrageusement la simplifier. En effet, pour elle, si la pensée est réduite à une simple procédure examinatrice et si elle demeure totalement insoucieuse de ses conséquences propres lorsqu'elle s'" applique " sans précaution à des “ objets ”, si elle est simplement “ pensée pensée ”, comme dit Rosenzweig, alors elle peut bien s'aveugler sur le mal, sa radicalité, sa banalité, son inscrutabilité. Mais il suffirait, selon Arendt, de l'associer à la faculté de juger, par laquelle l'individu pensant se placerait devant le jugement d'autres individus pensants, pour qu'elle soit en mesure, au moins partiellement, de prévenir le mal et sa propagation. L'absence de

“ pensée pensante ” (Rosenzweig) chez Eichmann et ses semblables caractériserait au moins ce type de pensée déliée de toute aptitude à juger puisque, par le jugement seulement, la pensée se déploie dans le monde phénoménal comme faculté de distinguer le bien et le mal. Même restituée à sa complexité, comme je viens de le faire sommairement, cette idée selon laquelle une “ incapacité de penser ” serait congénitalement associée à la banalité d’un mal hyperbolique, me paraît très profondément erronée ? C’est d’ailleurs ce que raille Levinas, me semble-t-il, lorsqu’il évoque les crises intérieures, les pensées et les influences subies par tel ou tel dignitaire nazi. *Le mal pense* – et nous avons du mal à penser que le mal pense. Il en a la capacité exacerbée, il ne veut rien laisser en-dehors de sa pensée. Je dirais même qu’il exagère la pensée, grossit la rationalité et pousse la démonstration philosophique jusqu’à l’absurde. Ainsi, il faut tenter de le débusquer là où *il n’admet d’existence que si elle est garantie par l’administration préalable d’une preuve*, par où l’existant mis en question doit de soi-même fournir une attestation, absolument distincte de son évidence – on aura reconnu dans cette insistance la matrice perverse des complotismes. Kant en discerne la puissance lorsqu’il affirme avec une clairvoyance humble mais audacieuse : “ *c’est un scandale pour la philosophie et pour la raison humaine commune qu’on ne puisse admettre qu’à titre de croyance l’existence des choses extérieures...et que s’il plaît à quelqu’un de la mettre en doute nous n’ayons point de preuve suffisante à lui opposer* ” (Kant 1781, éd. 1976, p. 53)¹.

Est ici mise à nu la racine ontologico-épistémologique de tous les négationnismes, structurés par le refus du “ scandale ” et le déploiement d’un “ jugement ”. Le négationnisme réclame sans cesse des *preuves de l’existence* – des chambres à gaz, de l’extermination, des six millions, etc. Cette racine est indéracinable, inéradicable, car elle est profondément enfouie, elle naît et croît sur la terre du sens – de la Shoah. Si la Shoah a un sens, montrez-le, démontrez-le, prouvez-le ! Si elle n’en a pas, c’est parce qu’elle n’existe pas ! La tenaille est à l’œuvre aussi bien pour la “ philosophie ” que pour la “ raison humaine commune ”, comme le note Kant. Elle est d’autant plus redoutable. Son efficacité ultime tient à l’hypothèse assenée de l’équivalence du sens et de l’existence – voilà bien le mal dans son déploiement de pensée, il appuie exactement là où ça fait mal à la raison.

Si l’on cherche, dans l’histoire de la philosophie, le plus éminent pic

¹ “ *So bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können* ”,

de la pensée du mal, il faut sans nul doute escalader le haut massif des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling, le grand traité de 1809. Jorge Semprun, déporté en janvier 1944 à Buchenwald, en découvre un exemplaire à la bibliothèque du camp et éprouve immédiatement une fascination pour ce texte fulgurant sur la question du mal, alors même qu'il en subit chaque jour lui-même les terribles épreuves. Pour Schelling, le "Fond", c'est-à-dire pour lui ce qui en Dieu n'est pas Dieu, est à l'origine du mal, par inversion. Il se transpose en l'homme et autorise qu'un homme se saisisse un jour lui-même et de lui-même contre les autres hommes, et contre Dieu, et que l'amour cède ainsi devant la volonté de soi, entêtée en elle-même. Le monde est un monde à l'envers. Selon le traité de 1809, sans la possibilité du mal venue du Fond, l'homme ne serait même pas, et pourtant il est, mais il est comme il n'aurait pas dû être. Ce paradoxe est le paradoxe de la liberté : si les hommes sont, ils ne sont qu'en tant que libres. Et cette liberté est liberté pour le bien et pour le mal, telle est quasi-définitionnellement, la "réalité humaine". Le mal n'est pas substantiel, il est événement de l'être et c'est l'être lui-même, "le monde terrible de l'être" (Schelling), qui "est le mal" (Levinas) – lequel n'est ni absence de vérité ni absence de pensée, mais inversion et perversion par excès de et sur la vérité et la pensée.

Semprun, à Buchenwald, a lu ces pages avec une exaltation douloureuse et il a rendu compte après-coup de cette expérience dans plusieurs ouvrages. Longtemps après, il se souvient de cette "formule qui me frappa au plus intime, au point que je la retiendrai pour toujours : 'sans cette obscurité préalable la créature n'aurait aucune réalité, la ténèbre lui revient nécessairement en partage'" (Semprun 2002, p. 135). Ou encore : "La ténèbre du mystère de l'humanité de l'homme, vouée à la liberté du Bien comme à celle du Mal, pétrie de cette liberté" (Semprun 1996, pp. 89-90). Et pour finir, cette juste conclusion tirée de la lecture mille fois recommencée du traité sur la liberté humaine : "le mal n'est pas l'inhumain...ou alors c'est l'inhumain chez l'homme...Il est donc dérisoire de s'opposer au Mal...par une simple référence à l'homme, à l'espèce humaine. Le Mal est l'un des projets possibles de la liberté constitutive de l'humanité de l'homme, de la liberté où s'enracinent à la fois l'humanité et l'inhumanité de l'être humain". L'oubli de l'inhumain de l'homme qui caractérise souvent les humanismes nourrit à son insu la mémoire du mal, lequel pense en s'installant dans cette faille tectonique que Schelling appelle *Grund*, "fond".

Je me suis arrêté, sans pouvoir ici développer davantage, sur les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* et sur la lecture sidérée qu'en fit un écrivain déporté parce qu'elles emportent d'un même mouvement philosophie, littérature et expérience concentrationnaire et parce qu'elles posent ou reposent la question du sens dont je suis parti.

Toutes les réponses génériques apportées à la question du mal ou à l'existence de la Shoah, à leurs " raisons ", la banalité, l'absence d'humanité, le défaut de pensée, vident de sens les élucidations sensées qu'elles proposent, à peine les ont-elles posées. Même la grande hypothèse de la liberté pour le bien et pour le mal reçue par l'écrivain Semprun, où métaphysique et littérature semblent momentanément s'accorder, même Schelling, donc, qui va aussi loin qu'il est possible dans l'endurance de ce qui semble échapper au " sens ", finit, et c'est inévitable, par reconduire quelque chose comme un sens, encore que le mal, ici, n'est nullement une substance, c'est-à-dire un principe explicatif, mais une irruption, un surgissement fatal, une éruption, une insurrection dans l'être.

Il va de soi que la question philosophique du Mal constitue le cadre le plus approprié pour toute pensée qui tenterait avec crainte et tremblement d'approcher la Shoah. Mais elle demeure un cadre, soit l'encadrement dans un sens d'une énigme, d'un " sans pourquoi ", comme le rappelle le SS à Primo Levi qui, même à Auschwitz, continue de réclamer une cause.

Hors cadre, la Shoah met en question la question, laquelle vise toujours la production d'un sens élaboré à partir d'un pré-sens donné. Lui procurer un sens, en fournir les significations, les raisons, l'inscrire dans une chaîne de causalités – c'est " mentir ", sur la Shoah. Il est toutefois des mensonges pieux et nécessaires, comme on sait. Les explications de la Shoah valent mieux que le silence, à tout prendre. Mais elles n'échapperont pas à l'interpellation perverse qui demande et demandera toujours les preuves indubitables de son existence. Or la Shoah est et ne peut qu'être " *l'incompréhensible incontestable* " (Hugo), paradoxe que la littérature, et peut-être au-delà l'art, entendra toujours plus finement que le *logos*. L'alternance de la preuve et de l'existence, du concept et de ce qui le déborde, est terrible pour cet athlète du sens qu'est le philosophe, attaché à construire des logiques pour conjurer par l'intelligence le " scandale " de l'extériorité et de la " croyance ". Parfois, le dia-bolique du mal en train de penser s'y tapit. L'antonyme en est formé par le sym-bolique, ses incertaines géographies et ses longs cours, dont la littérature propose les feuilles de route, incertaines et fiables, ressources pour la pensée.

Bibliographie

Arendt, H.

1963 *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*, en *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jerusalem*, Gallimard, Paris 2001.

Coleridge, S.T.

1798 *La Ballade du vieux marin*, Gallimard, Paris 2007.

Dubuffet, J.

1973 *L'homme du commun à l'ouvrage*, Gallimard, Paris.

Levinas, E.

1976 *Difficile liberté*, Albin Michel, 4^e éd., Paris 1995.

1982 *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris.

Jacobi, F.H.

1799 *Lettre sur le nihilisme*, Flammarion, Paris 2009.

Kant, I.

1781 *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris 1976.

Schelling, F.W.

1809 *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, Payot, Paris 1977.

Semprun, J.

1996 *L'écriture ou la vie*, Folio, Paris.

2002 *La mort qu'il faut*, Folio, Paris.

Svevo, I.

1973 *Écrits intimes*, Gallimard, Paris.