

## La réception de l'œuvre de Primo Levi. Les dimensions d'un consensus

Yannis Thanassekos, ancien directeur de la Fondation Auschwitz de Bruxelles (1983-2010),  
collaborateur scientifique à l'Université de Liège

Un nombre impressionnant de travaux, tant savants que de vulgarisation, sont consacrés depuis une bonne vingtaine d'années, à l'étude de l'œuvre de ce grand témoin que fut Primo Levi. Exégèses, commentaires et analyses se succèdent et entourent l'œuvre d'une aura exceptionnelle. Mon propos n'est donc pas d'ajouter aux travaux existants une énième exégèse ou étude de cette œuvre magistrale - elle n'en a vraiment pas besoin. Je me propose en revanche d'explorer les principales dimensions de sa réception. Par « œuvre », j'entends ici exclusivement les textes et prises de positions de Primo Levi à caractère testimonial.

Bien que l'œuvre de Primo Levi soit complexe et multiforme, nous pensons qu'il est justifié, dans la perspective adoptée ici, d'en isoler la partie proprement testimoniale et lui réserver une analyse en soi. La pertinence d'un tel choix se justifie pour trois raisons majeures :

- 1) S'agissant, en l'espèce, de la réception de l'œuvre, il est indéniable que c'est bien ce corpus qui a joué et qui joue toujours le rôle le plus significatif et le plus déterminant. Certes, les autres parties de l'œuvre, poétique, littéraire ou même scientifique, ont leur intérêt propre et mériteraient sans aucun doute une étude particulière. Mais leur impact sur ce plan précis peut être considéré, jusqu'ici tout au moins, comme négligeable. Sous ce rapport on ne peut que saluer le travail de François Rastier qui a mis en évidence, non seulement la valeur intrinsèque de la production poétique de Primo Levi, mais aussi son articulation avec le reste de l'œuvre (François Rastier, *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*, Paris, Éditions du Cerf, 2005).
- 2) D'autre part, le corpus testimonial dispose d'une autonomie propre, non seulement en raison de sa forte cohérence interne mais aussi parce que les thématiques récurrentes qui le structure lui assignent des contours bien définis et aisément identifiables.
- 3) Enfin, le fait que l'auteur lui-même a tenu à revendiquer une franche autonomie à son statut d'écrivain d'essais et de romans sans rapport direct ou manifeste avec l'expérience concentrationnaire et les récits qu'il en a fait.

J'ai pris pour point de départ la différence manifeste qu'on peut observer entre la réception de cette œuvre magistrale et la réception d'autres œuvres testimoniales qui ont connu jadis leur temps de gloire ou qui sont tenues encore aujourd'hui pour remarquables. Je songe en particulier aux témoignages de David Rousset, de Robert Antelme, d'Elie Wiesel, de Bruno Bettelheim, de Jorge Semprun, de Jean Améry, pour ne citer que ceux-là. Toutes ces œuvres ont suscité non seulement d'amples discussions, mais aussi des évaluations fort contrastées - y compris sur le plan littéraire - voire même des controverses et des vives polémiques - toutes choses qui finissaient aussi, quelques fois, par affecter l'évaluation de la personnalité et des prises de position des auteurs concernés. Rien de tel concernant l'œuvre de Primo Levi. Des nombreuses exégèses qui lui sont consacrées, se dégagent, en effet, non seulement une reconnaissance unanime, qui culmine au culte, de ses qualités intrinsèques incontestables - profondeur de vue, rigueur et rectitude intellectuelles, sobriété, finesse d'analyse etc. -, mais aussi un consensus tout aussi unanime quant à sa portée universelle et sa pertinence sans faille, et ce au point que la totalité des lectures proposées a une tonalité pour ainsi dire piétiste - c'est en tout cas ce type de réception qui préside aux usages publics et pédagogiques de l'œuvre. Et cette reconnaissance de l'œuvre s'étend au-delà des exégèses et de ses usages pédagogiques. Elle est impressionnante aussi dans la sphère politique : les références à Levi sont incontournables dans la plupart des discours mémoriels de nos responsables politiques, toutes tendances et nuances politiques confondues. Aucune autre œuvre testimoniale ne bénéficie d'un tel « unanimité politique ».

Autrement dit, nous sommes en présence d'un type de réception qui a produit une « canonisation » de la parole testimoniale et qui a construit peu à peu un « objet culturel » qui fait aujourd'hui autorité, autorité incontestée, dans le domaine testimonial - processus qui contribua dans le même temps, à faire de Primo Levi une « icône » ce qu'il serait sans doute le premier à condamner catégoriquement. Quand on sait combien l'espace mémoriel est devenu, depuis une bonne trentaine d'années maintenant, le théâtre d'amples batailles, parfois virulentes - Pierre Nora a récemment parlé d'une « guerre civile » des mémoires<sup>1</sup> - le contraste est ici saisissant. Par son contenu et sa forme, l'œuvre de Levi semble agir, après coup, comme une force « pacificatrice », comme un lieu de « neutralisation » des tensions et des points de vue souvent radicalement divergents. Aussi, l'existence même d'une telle œuvre capable de transcender les clivages et d'organiser des perspectives communes, pourrait s'avérer véritablement salvatrice. Nul doute à cet égard : la puissance de l'œuvre tient à sa visée essentielle : non pas « d'avancer de nouveaux chefs d'accusation, mais [...] fournir des documents à une étude dépassionnée de certains aspects de l'âme humaine »<sup>2</sup>.

Cependant, à bien y regarder, cette incontestable portée de l'œuvre s'accompagne aussi, du point de vue de sa réception, d'un autre effet largement pervers. En effet, l'une des conséquences de ce statut réel ou présumé de l'œuvre, est que chacun se croit autorisé à y puiser les arguments qui lui conviennent le mieux pour valider et légitimer, l'œuvre faisant autorité, ses propres thèses - mêmes si celles-ci sont parfois entièrement étrangères à l'œuvre elle-même. Autrement dit, l'œuvre ne produit pas la « neutralisation » souhaitée mais bien l'effet contraire : aussi divergents qu'ils puissent être, les différents points de vues qui croient s'y reconnaître, se nourrissent et se fortifient mutuellement en puisant - souvent de façon indue - dans ce qui est admis, consacré, voire célébré, comme un espace précisément consensuel et, pour ainsi dire, de « libre circulation ». Comme si l'œuvre ne présentait finalement aucune résistance à de telles intrusions. Autrement dit, je pense que la « canonisation » de l'œuvre pose problème car elle atteste, paradoxalement, de sa vulnérabilité, ce qui nous oblige à repenser la dimension universelle que nous lui accordons volontiers. Il se pourrait en effet que l'universalité en question ne soit, dans une certaine mesure, que l'effet inversé de cette pluralité d'interprétations ambivalentes, ambiguës, contradictoires, auxquelles l'œuvre s'expose et ce, indépendamment des qualités qu'on lui prête.

Pourquoi et comment cela se produit-il ? L'œuvre elle-même convient-elle, par son contenu et sa forme, à un tel « jeu » et à de tels usages ? S'agit-il d'« annexions » abusives et de détournements ? Peut-on préserver l'œuvre de telles instrumentalisation ? Voilà quelques-unes des questions que je me suis posées. J'observerai donc à l'égard de l'œuvre la règle que Levi lui-même nous recommande pour l'étude des récits de la déportation, à savoir qu'« il faut les lire d'un œil critique »<sup>3</sup> - étant entendu que l'approche adoptée ici ne vise nullement une énième exégèse ou analyse critique de l'œuvre mais, exclusivement, l'exploration de certaines modalités de sa réception

En dehors de ses multiples autres qualités, on a loué l'œuvre de Primo Levi pour sa triple qualité de simplicité, de clarté et de cohérence. Or, l'examen des thématiques que je compte évoquer relativement à sa réception donne à voir que sa pensée est loin d'être aussi simple, que sa clarté cohabite parfois avec d'importantes zones d'ombres, voire même avec des ambiguïtés, et que sa cohérence est souvent problématique ou l'effet d'une illusion d'optique. Vivante, sondant les profondeurs d'une expérience individuelle et collective extrême, soumise aux exigences d'une autoréflexion rigoureuse, la pensée de Levi ne saurait être isolée pour autant du caractère complexe et changeant des attentes auxquelles elle s'efforce en permanence de répondre - d'autant plus que l'œuvre a une visée éducative et pédagogique explicitement revendiquée.

Depuis le succès de *Si c'est un homme*, Primo Levi se trouve en effet à l'épicentre d'une importante sollicitation sociale qui le convoque, d'un seul et même mouvement, au titre de ses multiples statuts et aspects identitaires - assumés, présumés ou attribués : de déporté-résistant, de déporté-juif, de survivant-témoin, de témoin-écrivain, de chimiste-écrivain, d'essayiste-italien, d'écrivain-juif, et enfin, d'intellectuel engagé. La percolation permanente et publique de tous ces statuts identitaires

qui se croisent et s'entrecroisent au gré de circonstances et de sollicitations, les rapports changeants qu'entretiennent entre elles toutes ces figures au fil du temps - solidaires et complémentaires ici, tendus et contradictoires jusqu'à la déchirure ailleurs -, confèrent à ses conceptualisations et prises de position, à la fois une ampleur remarquable et une souplesse dialectique exceptionnelle dont les traits saillants sur le plan discursif et rhétorique sont, entre autres : pondération, distanciation, suspension du jugement, retrait, neutralisation par antiphrases, évitement et immunisation. Il en résulte une forme de pensée complexe, enveloppante, à plusieurs facettes, plastique, « hybride », dépassionnée, mais aussi, sauf exception (voir infra) dé-radicalisée, susceptible de couvrir et d'intégrer une large constellation d'attentes - toutes choses qui participent précisément de la réception consensuelle de l'œuvre.

Ce caractère « hybride » aussi bien sur le plan identitaire que sur celui de la pensée, peut être mis en rapport avec ce que Levi dit de lui-même, à savoir que l'« hybridisme » constitue sa nature et son destin profonds<sup>4</sup>. J'ajouterai qu'en raison même de l'évolution constante de sa pensée, on trouve dans l'œuvre testimoniale un grand nombre de prises de positions, de réflexions, de déclarations, d'évaluations et d'auto-évaluations, dont les rapports sont énigmatiques, ambigus, aporétiques, voire contradictoires, laissés à la libre élucidation du lecteur, ce qui, les lectures piétistes aidant, finit par doter le dispositif discursif d'ensemble d'une sorte d'auto-immunisation.

Enfin, un dernier trait de l'œuvre participe lui aussi sans doute de sa réception consensuelle, un trait qu'on ne trouve ni chez Rousset, ni chez Robert Antelme, par exemple, mais bien chez Wiesel - que tout du reste sépare de lui. C'est la tonalité « confession » que Levi emprunte volontiers sur un certain nombre de questions particulièrement délicates, intimes et sensibles. Soutenues par une rectitude intellectuelle exemplaire, les auto-évaluations auxquelles il s'expose, aux frontières de l'introspection et de la confession, ne peuvent que forcer l'admiration et l'adhésion - cet aspect « confession » nous le trouvons aussi chez Jean Améry mais d'une toute autre façon (voir infra).

Précisons pour finir que notre enquête ne s'inspire et ne se réclame d'aucune « théorie de réception et de lecture » des œuvres littéraires (École de Constance, H.R. Jauss, W. Iser et d'autres) - et, à plus forte raison, elle n'en constitue aucunement l'une de leur application possible au cas particulier de l'œuvre de Primo Levi. Il n'empêche que nous pouvons raisonnablement supposer que toute œuvre peut être saisie aussi en fonction des attentes auxquels elle s'efforce de répondre et du type de communauté de lecteurs qu'elle contribue à créer<sup>5</sup>.

Les positions et les approches leviennes qui pourraient éclairer notre hypothèse relative à la réception consensuelle de l'œuvre, se rapportent à plusieurs thématiques. On peut en retenir quatre principales : les thématiques de la « compréhension/intelligibilité » (de l'expérience concentrationnaire), de la « zone grise », de la « violence » et de l'« identité ». Autour d'elles gravitent des questions essentielles comme celles de la « culpabilité », de la « honte » du survivant et de l'« écriture » dans ses rapports au « témoignage », questions qui seront également traitées ici.

Pour dissiper tout malentendu je tiens à préciser d'emblée que les remarques qui vont suivre ne visent nullement à mettre en évidence, à débusquer et encore moins à récuser les défauts de cohérence, les ambivalences, voire même les contradictions qui seraient présentes dans l'œuvre testimoniale de Primo Levi - et encore moins de minorer sa portée. L'œuvre et la personnalité de Primo Levi n'ont rien de lisse et sont résolument affranchies de toute tentation d'ériger un « système ». Dès lors, rien d'étonnant qu'elles soient traversées par d'importantes tensions, interrogations et apories. Je me suis seulement proposé de voir, à travers les thématiques que je viens d'évoquer, dans quelle mesure les réflexions et les développements de Primo Levi n'étaient pas de nature à élucider précisément quelques-unes des raisons de sa réception consensuelle et unanime.

## 1. La thématique de la « compréhension/intelligibilité » du phénomène concentrationnaire et génocidaire

Plusieurs textes de Levi se rapportent, de façon centrale ou incidente, à cette importante question. Comme pour les autres thématiques je me limiterai ici à énoncer l'essentiel de ses positions. Elles se déclinent sur cinq registres différents et décalés.

*Premier registre* - d'ordre pour ainsi dire épistémologique. Selon Levi, le génocide serait une sorte de « boîte noire » qui se déroberait à toute explication historique satisfaisante : « On ne peut comprendre Auschwitz », « [...] il est impossible de comprendre ce qui s'est produit à Auschwitz », sont des propos qui reviennent de façon récurrente dans nombre de ses écrits<sup>6</sup>.

Cette position se présente aussi sous la forme d'une distinction entre la question du « comment » et la question du « pourquoi » - du génocide en particulier. La première, accessible à la compréhension, relèverait de la connaissance profane - connaissances scientifiques des structures, des mécanismes, des processus de décisions etc. - alors que la seconde non seulement échapperait à la raison analytique et resterait de ce fait énigmatique, mais en plus, le fait même d'y chercher une réponse constituerait, au mieux, une tentative de relativisation - et au pire, comme pour certains, une « obscénité ».

Nous savons que cette position, défendue obstinément par Lanzmann, s'appuie explicitement sur le fameux passage, mille fois répété, de *Si c'est un homme* : « Ici il n'y a pas de pourquoi ». Rappelons la sentence de Lanzmann : « La radicalité ne se divise pas : pas de pourquoi, mais pas non plus de réponse au pourquoi du refus du pourquoi sous peine de se réinscrire dans l'obscénité à l'instant énoncée » (Claude Lanzmann, « Hier ist warum », *Nouvelle Revue de Psychanalyse, Le Mal*, n° 38, p. 263, reproduit aussi dans le volume collectif *Au sujet de la Shoah, le film de Claude Lanzmann*, Paris, Belin, p. 279.). Dans sa forme extrême une telle position, qui attribue autoritairement à l'événement « Shoah » une sorte d'extraterritorialité par rapport à toute discussion et explication rationnelles, débouche évidemment sur une sacralisation du phénomène et sur toutes les dérives mystiques que l'on sait. Certes, Levi, laïc et agnostique, rejette toute « interprétation » de cet ordre (voir, entre autres, son entretien avec Marco Vigevani, 1984, in Primo Levi, *Convers.*, p. 217), mais il n'empêche que par ses prises de position, il en ouvre largement la porte.

C'est la thèse de l'irréductibilité du génocide à toute explication par des chaînes de causalités multiples d'ordre historique, politique, sociale, économique, idéologique, etc.<sup>7</sup> Il y aurait, dans l'événement, un noyau dur, un « reste », impénétrable par la raison<sup>8</sup>. Ce premier registre s'accompagne chez Levi de la thèse complémentaire de l'unicité du génocide<sup>9</sup>. Ces deux thèses s'impliquent mutuellement bien entendu : parce qu'irréductible à raison, l'événement est absolument unique, et parce qu'il est absolument unique, il est irréductible à la compréhension rationnelle. Du point de vue de la réception il y a lieu donc de souligner que dans ce premier registre Levi consacre les deux principaux topoï des représentations culturelles - et journalistiques - de la Shoah (irréductibilité et unicité).

Il est vrai que Primo Levi n'utilise pas le terme de « Shoah » mais de « Lager » et lorsqu'il évoque le caractère « unique » de l'événement, c'est aussi bien pour désigner l'institution concentrationnaire nazie dans son ensemble (LNR, p. 21) que pour mettre en évidence, dans le cadre d'une démarche comparative, l'extermination programmée et systématique du peuple juif comme un but en soi (« Le trou noir d'Auschwitz », LAV, pp. 165-169). Il est vrai que le terme « Lager » nous met à l'abri de certains néologismes qui cachent mal leurs partis pris idéologiques, mais il a cependant l'inconvénient d'induire une confusion entre camps de concentration « classiques » et camps d'extermination. Partant de là, il serait erroné cependant de soutenir que Primo Levi, « bien que juif », ne témoignerait pas « de la mort d'un peuple » (Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998, pp. 53-54) car à ce compte, les seules victimes véritablement emblématiques du génocide des juifs seraient la masse de tous ceux qui furent massacrés par les Einsatzgruppen à l'arrière du front de l'Est, exterminés aux « Centres de mise à mort » et gazés en masse suite

aux premières sélections à la descente des trains à Birkenau. Or, de toute évidence, tous ceux qui échappaient aux premières sélections et qui étaient de ce fait affectés à des commandos de travail, ne sauraient être considérés comme moins emblématiques « de la mort d'un peuple » puisque des sélections périodiques pour les chambres à gaz avaient lieu dans tout le complexe concentrationnaire d'Auschwitz - notamment à Monowitz où fut interné Primo Levi lequel décrit d'ailleurs la sélection à laquelle il échappa de justesse. Poussée à l'extrême une telle position signifierait qu'aucun survivant juif du complexe d'Auschwitz n'est véritablement emblématique du génocide...

Par ailleurs si l'on en juge, entre autres, par ses commentaires nuancés sur la série américaine *Holocauste*, Levi ne semble pas avoir adopté l'autre topos culturel et journalistique de l'événement - souvent associé aux deux précédents - à savoir celui de son caractère dit « irreprésentable ». Contrairement à Elie Wiesel qui condamne sans réserve la série américaine (...*Et la mer n'est pas remplie*, Paris, Seuil, 1996, t. 2, pp. 161-165), Levi ne manque pas, tout en critiquant le film du point de vue historique, de souligner sa positivité, sa « bonne foi substantielle », ainsi que ses intentions et ses résultats décents (« Pour que les holocaustes ne reviennent pas. Les massacres nazis, les foules et la télé », LAV, pp. 106-109 et « Les images d'Holocauste », LAV, pp. 110 -120). Pour ce qui est de la controverse sur l'« irreprésentable », je ne peux que renvoyer au remarquable ouvrage de Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout* (Paris, Les Éditions de Minuit, 2003).

*Deuxième registre.* Il porte sur la nature intrinsèque des bourreaux et des hauts dignitaires nazis. Ici, Levi adopte paradoxalement deux positions diamétralement opposées. Selon la première, non seulement il est impossible de comprendre ce qui s'est produit à Auschwitz, mais en plus les paroles et les œuvres des Himmler, Eichmann, Höss et consort seraient des paroles et des œuvres « extra-humaines » ou « anti-humaines » ou « contre-humaines »<sup>10</sup>, impossibles à comprendre, car aucun homme normal n'arriverait à s'y identifier, ne serait-ce qu'un seul instant<sup>11</sup> - Auschwitz serait « extérieur à l'homme », « hors de nous »<sup>12</sup>, souligne-t-il. Paradoxalement toutefois, selon une deuxième position, qu'il défend avec tout autant d'insistance, ces mêmes Eichmann, Höss et consorts ne seraient pas, sauf rares exceptions, des monstres ou des bourreaux nés, mais des hommes ordinaires, faits de la même étoffe que nous : « [...] ceux qui sont les plus dangereux, ces sont les hommes ordinaires comme Eichmann et Höss »<sup>13</sup>, affirme-t-il. C'est un thème récurrent depuis 1955<sup>14</sup> qu'il reprend dans plusieurs articles, notamment dans « Films et croix gammées », publié dans *La Stampa*, le 12 février 1977<sup>15</sup>. De même, en 1984, dans sa préface à l'édition italienne de l'ouvrage de Hermann Langbein, *Hommes et femmes à Auschwitz*, il fait sienne la position de l'auteur - qu'il juge « inquiétante » -, selon laquelle « Les grands responsables sont, eux aussi, des Menschen. »<sup>16</sup> Autrement dit, dans ce deuxième registre, Levi rencontre positivement, en les faisant coexister en dépit de leur caractère contradictoire, les deux approches communément admises pour ce qui est de la nature des principaux responsables nazis : l'une qui les expulse dans la sphère extra-humaine ou anti-humaine, l'autre qui, au contraire, s'inscrit, pour faire bref, dans la perspective de la banalité du mal.

Tous les survivants sont confrontés, dans leurs récits, à cette question de la « compréhension » de l'univers concentrationnaire - notamment de la part de tous ceux qui n'ont pas vécu cette expérience. À titre indicatif, je rappellerai la perspective adoptée par David Rousset qui est toute autre sinon diamétralement opposée à celle de Levi. Selon Rousset, les hommes « normaux », c'est-à-dire ceux qui n'ont pas connu les camps, peuvent, par l'intelligence, comprendre ce qui s'y est réellement passé, mais ce sont les muscles qui s'y refusent, « leurs muscles ne croient pas » ! Autrement dit, pour l'observateur, l'impossibilité de comprendre, n'est pas due aux limites que l'événement imposerait à l'entendement, mais aux limites qu'imposent le corps, les muscles, la matérialité corporelle, à l'imagination la plus débridée. La perspective change du tout au tout (David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 181).

Le *troisième registre* accentue les deux précédents en opérant un saut remarquable. Non seulement ce qui s'est passé à Auschwitz ne peut être compris au moyen de la raison, mais en plus, « il ne doit pas être compris »<sup>17</sup>. De même, non seulement les paroles et les œuvres des Eichmann et consorts ne peuvent être comprises, mais en plus, elles « n'ont pas à être comprises »<sup>18</sup> - elles ne doivent pas faire l'objet d'une compréhension. Levi va même jusqu'à espérer que l'homme capable de nous expliquer le « pourquoi » d'Auschwitz - le pourquoi de ce stupéfiant renversement, au cœur de l'Europe, du commandement « tu ne tueras point » -, « ne naîtra pas trop vite »<sup>19</sup>. Autrement dit, l'énigme doit rester irrésolue aussi longtemps que possible. Aussi, d'un présupposé ou d'une prémisse d'ordre épistémologique - par sa nature intrinsèque cet événement se dérobe à la raison - on passe à une conclusion, à une prescription, d'ordre éthique - l'événement ne doit pas être compris. Nous connaissons les arguments qu'il avance pour justifier une telle prise de position<sup>20</sup>, comme nous reconnaissons aussi le légitime souci pédagogique qui guide sa réflexion puisqu'elle vise à garder l'événement résolument à distance, à conserver son étrangeté en dépit et contre son effectivité même. Mais c'est au prix d'une quadruple confusion : entre plan cognitif et plan éthique, entre connaissance profane (scientifique) et attente de sens, entre explication rationnelle et justification des valeurs et des fins, confusion enfin entre ce qui est rationnellement aporétique - où, plus exactement, qui résiste provisoirement à la compréhension - et ce qui est éthiquement in-intégrable - et qui doit le rester. Mais au-delà de ces problèmes méthodologiques, ce qui est significatif, toujours du point de vue de la réception de l'œuvre, c'est que la position de Levi sur cette question est en parfaite résonance avec un certain esprit du temps présent prompt, d'une part, à manifester sa méfiance accrue envers la raison, la rationalité et les explications scientifiques et de l'autre, à se replier à la seule sphère de la condamnation morale.

Ce n'est sans doute pas le lieu de discuter ici du fond épistémologique et méthodologique de cette confusion - qui relève d'une analyse ambiguë des rapports entre « explication », « compréhension » et « justification » ou, tout simplement, d'une confusion entre les deux significations de la question du « pourquoi » que nous avons appris à distinguer depuis un mémorable séisme. Il y a une foule d'événements individuels et collectifs par rapport auxquels les attentes en matière d'explication peuvent être parfaitement rencontrées alors même que les attentes en matière de sens à attribuer à ces mêmes événements peuvent demeurer cruellement vacantes, insatisfaites, voire, qu'aucune « explication » ne serait en mesure de satisfaire. Quelques brèves clarifications nous semblent néanmoins nécessaires.

Nous disons souvent : tout ce qui arrive a une cause - c'est l'antique principe *Ανευ αιτίας ουδέν εστι* (Aristote) ou la maxime latine, *Subita causa, fellitur of ectue*. Cette proposition peut porter sur des événements ou sur des phénomènes. On peut disserter longuement sur le « statut » d'un tel énoncé, il n'en reste pas moins que nous arriverons toujours à la même question simple : s'agit-il d'un axiome ou d'une hypothèse ? Il s'agit à l'évidence d'une hypothèse, car si c'était un axiome ou un principe, sa validité serait indépendante de l'expérience. Or, cette hypothèse est assez souvent contredite par l'expérience : en effet, l'histoire est peuplée d'événements surdimensionnés au regard de tout ce qui pourrait prétendre les avoir provoqués. Le génocide en est un. Pourtant, ce constat bien que fréquent, ne nous conduit nullement à rejeter cette hypothèse [tout ce qui arrive a une cause] en tant que principe directeur de nos enquêtes. Il nous oblige certes à confesser notre ignorance ou semi-ignorance à un moment donné, mais il ne nous autorise absolument pas à conclure qu'un événement est dépourvu de causes. Ceci est encore plus clair si l'on observe l'évolution de nos interprétations et hypothèses relatives aux « causes » du génocide. Nous pouvons dire avec un certain degré de certitude que les interprétations et les hypothèses dont nous disposons aujourd'hui sont à cet égard plus riches et plus fécondes que celles dont nous disposions il y a une quarantaine d'années. Et rien ne permet d'affirmer raisonnablement ni que ce processus se heurtera un jour à une limite infranchissable ni que ce processus aurait un terme - au sens où, à un moment donné, il n'y aurait plus rien à comprendre, que tout serait absolument compris. Ces considérations relatives au statut et aux limites de notre savoir historique concernent d'ailleurs tout événement - quand bien même son explication semblerait davantage assurée. Peut-on vraiment dire qu'on a tout « compris »

de la Grande Guerre ? Un siècle après, les enquêtes et les recherches historiques nous montrent que nous avons encore énormément de choses à apprendre et comprendre au sujet de ce premier cataclysme qualifié souvent très hâtivement de « matrice » du « court XX<sup>e</sup> siècle ». Pourtant, nous n'avons jamais attribué à cet événement majeur le statut d'un événement qui serait irréductible aux explications rationnelles. Ce pas n'a été franchi qu'avec le génocide perpétré par le III<sup>e</sup> Reich. Du caractère éthiquement in-intégrable et cognitivement aporétique de l'événement, on a vite conclu à son irréductibilité aux explications rationnelles et à l'impossibilité de le comprendre. Cette confusion a nourri et continue à nourrir nombre de dérives. Il va de soi bien entendu que le souci pédagogique de Levi - tenir l'événement à distance en sauvegardant son étrangeté - garde ici toute sa légitimité. Mais l'ambiguïté pourrait être levée, me semble-t-il, si seulement on faisait la distinction entre entendement et raison pratique et si l'on précisait que ce que l'entendement peut a priori, en toute légitimité et sans limites, à savoir comprendre et expliquer, la Raison éthique, elle, se le refuse - et c'est tout à son honneur, finalement, de refuser de tenir pour possibles, raisonnablement possibles, de tels événements et de tels comportements. Une telle perspective, non seulement, éviterait la confusion entre les différents niveaux, mais renforcerait leur coopération tout en sauvegardant leur autonomie : plus on expliquerait l'événement au moyen de la raison, plus on serait indigné et plus on serait frappé d'indignation, plus on chercherait à mieux comprendre - dans un processus pour ainsi dire sans fin.

*Quatrième registre.* Il se rapporte au problème de la compréhension à l'intérieur même du camp. Ici, les positions de Levi se complexifient en vertu d'une dialectique qui mérite réflexion. *Premier niveau* : évoquant, dans *Les naufragés et les rescapés*, le rôle de la culture dans les camps, Levi nous dit, en substance, que la « raison ne nous aide pas à déchiffrer le lieu où elle a été bannie »<sup>21</sup> et qu'il était vain, par conséquent, d'essayer de « découper un sens à l'intérieur de ce qui n'en avait pas »<sup>22</sup>. Aussi, la règle catégorique dans le camp était « de ne pas chercher à comprendre »<sup>23</sup>, car il n'y avait rien à comprendre - ce qui plaçait les détenus incultes dans une meilleure posture que leurs homologues intellectuels enclins à se poser des questions<sup>24</sup>. C'est à nouveau le fameux, « Ici, il n'y a pas de pourquoi ». Selon cette position, l'univers concentrationnaire nazi - au sens classique du terme - serait à l'image même du génocide, incompréhensible, indéchiffrable au moyen de la raison, à commencer pour les victimes elles-mêmes. Toutefois, à un *deuxième niveau* et par deux déplacements successifs, cette thèse, pourtant catégorique, se trouve, tout d'abord atténuée, puis totalement renversée ensuite. *Premier déplacement* : chercher à comprendre, nous dit Levi, était inutile, un gaspillage d'énergie qu'il eut été plus judicieux d'investir dans la lutte quotidienne pour la survie<sup>25</sup>. Autrement dit, pour survivre, mieux valait ne pas chercher à comprendre, éviter « l'inutile tourment des pourquoi »<sup>26</sup>. Le glissement dialectique qui s'opère ici est intéressant. Dans un monde d'arbitraire généralisé, la question de la « faculté de compréhension » perd toute dimension ontologique - séparant ce qui relève de l'intelligible de ce qui, au contraire, échapperait par sa nature à toute intelligibilité rationnelle -, pour devenir sagesse<sup>27</sup>, stratégie de survie dictée par la contrainte : pour tenir, pour survivre, mieux valait ne pas chercher à comprendre. Et pourtant - c'est le *deuxième déplacement* -, parce qu'elle est rationnellement construite, une telle stratégie ne peut être absolutisée. Ne rien chercher à comprendre peut tout autant conduire à une mort certaine. Aussi, en dépit de l'affirmation selon laquelle la règle dans les camps était de « ne pas chercher à comprendre » (parce qu'il n'y avait rien à comprendre), Levi ne cesse, à un troisième niveau de son récit, de faire valoir sa volonté tenace de comprendre les mécanismes et le fonctionnement du camp, comme étant précisément l'une des raisons majeures de sa propre survie<sup>28</sup>. Il souligne le rôle déterminant à cet égard de sa formation de scientifique. Son métier de chimiste lui a sauvé la vie non seulement parce qu'il lui a permis d'être affecté dans un commando relativement privilégié, mais aussi parce qu'il lui avait aiguisé ses facultés d'observation et d'analyse, facultés indispensables pour déchiffrer son environnement et adopter les comportements nécessaires à la survie<sup>29</sup>. On voit donc que Levi n'abdique absolument pas devant ce qui semble dépourvu de sens, devant la question du « pourquoi ». Bien que la raison y soit bannie, il se sert d'elle comme d'un bouclier pour se protéger de la déraison de l'univers qui l'entoure. Du point de vue de la réception, ce qu'il est intéressant de

souligner ici c'est que, par ces déplacements successifs, ce quatrième registre rencontre et intègre à la fois les positions de tous ceux pour qui la question du « pourquoi » est absolument irrecevable - voire obscène, comme l'affirment Lanzmann et ses amis - au motif catégorique qu'« ici, il n'y a pas de pourquoi » et les positions de tous ceux pour qui, au contraire, il n'y a pas d'éclipse de la raison, même là où l'on prétend l'avoir bannie d'autorité.

Le conflit entre la rationalité des moyens et l'irrationalité des fins qui caractérise toute l'entreprise - toute l'« utopie négative » - du national-socialisme se trouve au cœur des difficultés que soulève la compréhension de ses crimes. Pour Levi, l'irrationalité du Lager serait une sorte de rationalité « asymétrique », renversée, créant un monde sans dessus dessous. L'aporie ne se situerait pas tant au niveau de sa compréhension qu'au niveau des comportements qu'il fallait adopter pour y faire face et éventuellement la déjouer. Fallait-il lui opposer un « système », une « doctrine » de conduite ? Voilà la question à laquelle s'attache, en partie tout au moins, le chapitre « Initiation » de *Si c'est un homme*. Nous connaissons la réponse sceptique qu'en propose Levi.

Le *cinquième registre* se présente lui en revanche comme un véritable plaidoyer de la raison et de la compréhension rationnelle du monde. Homme de science, laïc et agnostique, Levi se rattache solidement à cette tradition de pensée qui va des Lumières à la science moderne. Comprendre ce qui s'est passé constitue, nous dit-il, le but même de son existence<sup>30</sup>, ou encore : « Je pense que, pour un laïc comme moi, l'essentiel est de comprendre et de faire comprendre »<sup>31</sup>. Inutile de citer ici les très nombreux passages de son œuvre qui attestent de ce profond engagement, de rappeler ses mises en garde répétées contre toute suspension de la raison, son rejet enfin de toute mystique<sup>32</sup>. Dans cette perspective, il intègre d'ailleurs le génocide des Juifs dans une vision plus globale des crimes d'État, voire même dans une perspective qui fait place aussi aux nombreuses situations de déshumanisation et de négation de la dignité humaine que produisent nos propres démocraties - ce qui atténue la position de l'unicité du génocide préalablement adoptée<sup>33</sup>. Profondément attaché à sa propre discipline, il va même, dans certains passages des *Naufragés et rescapés*, ainsi qu'à l'occasion de ses textes sur le racisme et l'antisémitisme, jusqu'aux frontières troubles d'un certain déterminisme biologique - veiné de scientisme - postulant une sorte d'inscription dans notre patrimoine génétique d'animaux grégaires, de la domination de l'homme sur l'homme ainsi que de l'opposition « ami-ennemi », « nous » et « eux » - en se référant d'ailleurs aux travaux de Konrad Lorenz<sup>34</sup>.

Dans ce même ordre d'idées il est intéressant d'attirer l'attention sur un autre texte de Levi qui ne fait pas partie de notre corpus car sa visée n'est pas testimoniale mais explicitement d'ordre scientifique dans le domaine des sciences du vivant. Il s'agit de l'article « L'asymétrie de la vie » publié dans la revue *Prometeo*, II, n°7, septembre 1984 (LAV, pp. 244-256). Si ce texte nous intéresse ici, ce n'est pas seulement parce qu'il atteste, s'il en était nécessaire, de son profond attachement à la pensée rationnelle et scientifique, mais aussi parce que, partant d'un problème apparemment purement scientifique, il tente de généraliser sa réflexion en se confrontant avec la question fondamentale du « pourquoi » de certaines structures de l'univers et donc du vivant, et partant, de l'existence humaine. De façon plus générale, on peut dire que la question du « Pourquoi » est au cœur même de l'idiosyncrasie de Primo Levi. Je n'ai aucune compétence en chimie ou en biologie pour pouvoir discuter des hypothèses qu'il avance relativement à la chiralité de l'univers - et j'ignore si elles ont été discutées au sein des communautés scientifiques concernées. Je constate tout simplement que la « chiralité » n'est plus utilisée ici comme une simple métaphore - la chimie en tant que « réservoir de métaphores », comme il le dit ailleurs (LAV, p. 186) - mais comme concept scientifique pour désigner une matrice, un déterminant (possible) des structures, des contextes et des formes de vie. Il s'agit donc d'un transfert du concept au passage des frontières entre la chimie, la biologie, les sciences du vivant, la société et l'histoire. Levi suggérerait-il qu'il y aurait un rapport possible, une analogie, entre le « pourquoi » « énigmatique et dramatique » de la chiralité de l'univers et le terrifiant « pourquoi » d'Auschwitz ? Tout donne à penser que c'est bien là la question fondamentale qui le tourmente - une question qui le fascine puisque dans ce cas « Auschwitz » ferait partie de la vie au même titre que ses autres déterminants biologiques. Rejetant catégoriquement



les pseudo-interprétations théologiques du « pourquoi » d'Auschwitz, tout en défendant dans le même temps l'irréductibilité du phénomène aux explications historiques, sociologiques, économiques, idéologiques etc., Levi, le rationaliste, chercherait-il la réponse en direction d'une cosmo-théorie teintée de scientisme ? Avons-nous besoin du concept de la « chiralité » - fût-il au sens métaphorique - pour comprendre Auschwitz comme l'une des figures majeures de l'« asymétrie » explosive qui existe, au cœur de la modernité, entre la rationalité des moyens et l'irrationalité des fins ?

Il y a un autre aspect de sa défense de la rationalité qui mérite d'être souligné. Il concerne ses développements précieux au sujet du langage. Prenant le contrepied de certaines théories - notamment d'inspiration mystique et théologique - qui font de l'acte de nomination l'essence même du langage (comme chez Benjamin par exemple), Levi privilégie au contraire dans l'acte langagier sa fonction, pour lui primordiale, de communication et critique sévèrement tous ceux, aujourd'hui nombreux, qui annoncent la mort du langage et la ruine de sa puissance à rendre possible la communication de nos expériences. Sur ce terrain, l'expérience du Lager fut décisive pour Levi. (Voir à sujet *Les naufragés et les rescapés*, le chapitre IV, « Communiquer » pp. 87-103). De même, il est tout aussi significatif que Levi attribue sa façon d'écrire et de faire de la littérature à sa vocation de scientifique, la chimie non seulement comme « réservoir de métaphores » (Primo Levi et Tullio Regge, *Dialogue*, Paris, UGE, 1994, p. 85) mais aussi comme école de clarté et de concision à l'image du « rapport de laboratoire en fin de semaine » (entretien avec Dina Luce, *Convers.*, p. 58 et « L'écrivain non-écrivain », LAV, p. 186). (Pour ce qui est du langage chez Levi, en rapport avec une critique judicieuse des courants actuels voir François Rastier, « Mystique du langage et apories de l'indicible » dans son ouvrage, *Ulysse à Auschwitz...*, *op cit.*).

Ce cinquième registre de l'argumentation de Levi contraste évidemment avec les positions ambivalentes soutenues dans les quatre registres précédents. Il en résulte une structure argumentaire largement auto-immunisée qui couvre un très large spectre d'attentes : tout le monde peut, en effet, s'y retrouver en choisissant le registre qui répond, au plus près, à sa sensibilité ou à ses présupposés propres. Je crois que toutes ces ambiguïtés n'échappent pas à Levi. Aussi, faute de les dissiper il conclut de façon tout aussi énigmatique : « s'il est impossible de comprendre, il est nécessaire de connaître »<sup>35</sup>, formule qui, neutralisant le fond du problème, a l'avantage de rallier à la fois ceux qui voient dans cet événement un *mysterium tremendum*, une « chose sans nom », une singularité se situant au-delà de nos capacités d'intellection et ceux qui, au contraire, croient qu'il appartient à la raison de l'élucider et de nous faire comprendre aussi bien le « comment » que le « pourquoi » de sa survenue historique.

## 2. La thématique de la « zone grise »

L'idée de la zone grise est annoncée déjà, de façon lapidaire, en 1976 dans sa préface à *La Nuit des Girondins*<sup>36</sup>, puis, la théorie est développée dans *Les naufragés et les rescapés*. Pour compléter toutefois l'approche de cette thématique centrale dans l'œuvre, il nous faut aussi y intégrer certaines réflexions contenues dans *Le système périodique* - plus spécialement dans « Potassium », « Nickel » et « Or »<sup>37</sup>. En anticipant quelque peu abruptement sur les développements qui vont suivre, je dirais ceci : si effectivement dans la rhétorique manichéenne dénoncée à juste titre par Levi, l'espace qui sépare les bourreaux des victimes est vide [il n'y aurait que des bourreaux d'un côté et des victimes de l'autre et rien entre les deux], dans sa propre théorie, et donc dans sa rhétorique à lui, les limites de ce même espace s'étirent et se dilatent à tel point qu'on est en droit de se poser quelques questions - cet espace serait-il un simple continuum ? Il est à noter aussi que si à l'origine le concept de la « zone grise » a été forgé en vue d'explorer les comportements dans les camps de concentration, Levi a tenu aussi à attribuer à son concept une signification plus générale, sociétale pour ainsi dire<sup>38</sup>. Une telle extension confère au concept la portée d'une catégorie anthropologique et politique qui soulève de délicats problèmes d'interprétation - peut-être non prévus par Levi.

J'examinerai tour à tour l'application restreinte (camps de concentration) et l'application élargie (sociétale) du concept.

### *L'application restreinte*

Il y a une première prise de position qui consiste à poser le problème de la responsabilité première relativement aux actes et comportements répréhensibles de la part des victimes. Cette responsabilité incombe en tout premier lieu, nous dit Levi, au système nazi lui-même<sup>39</sup>. Ce préalable étant posé, reste la question du jugement : à qui peut-on confier le jugement de tels actes et comportements ? Question centrale qui se décline chez Levi à plusieurs niveaux. Deux règles fondamentales apparaissent au départ. L'une, restrictive, l'autre générale. Selon la première, un tel jugement ne peut être confié qu'aux seuls déportés-survivants car eux seuls ont pu expérimenter sur eux-mêmes ce que signifie le fait d'agir sous la contrainte<sup>40</sup>. La deuxième règle généralise toutefois le propos et suggère, par de-là le caractère restrictif de la première, une sorte de « suspension » généralisée du jugement dans la mesure où Levi affirme ne pas connaître de « tribunal humain auquel en déléguer la mesure »<sup>41</sup>. Si la première règle est motivée par le souci d'écarter tout jugement venu de tous ceux qui n'ont pas vécu l'expérience concentrationnaire, la seconde, elle, semble viser aussi les jugements que pourraient porter les déportés-survivants eux-mêmes, souvent meurtris et nourris de ressentiments en raison d'actes de leurs compagnons d'infortune car, selon Levi, « aucune loi de l'esprit humain ne prescrit que tous ceux qui ont traversé une expérience fût-elle terrible [...] possèdent les instruments spirituels adéquats pour la comprendre, la juger et en saisir les limites »<sup>42</sup>. À ce stade, au-delà du principe de prudence que la sagesse recommande ici plus qu'ailleurs, ces deux règles dénotent une stratégie de retrait et d'évitement qui vise à préserver Levi des effets ravageurs d'une double question à forte charge polémique et dont les enjeux déclenchent, depuis la Libération, une dialectique âprement conflictuelle. Il s'agit d'une part de contourner les virulentes controverses que suscitent toujours les discussions autour des stratégies et des comportements adoptés par certains Conseils juifs institués par les nazis<sup>43</sup> et, de l'autre, de se mettre à l'abri des tourments traumatisants qu'ont connu les milieux de la déportation et de la Résistance à la suite de quelques retentissants scandales et règlements de comptes - incidents qui ne cessent, il est vrai, de refaire régulièrement surface<sup>44</sup>.

Sur le plan des principes toutefois, l'obligation formelle de s'abstenir de tout jugement ne vise que ceux qui n'ont pas vécu l'expérience concentrationnaire, pas les survivants, seuls habilités à se prononcer. Aussi, bien qu'enclin, par tempérament et prudence, à une suspension du jugement, Levi ne peut se soustraire de ce à quoi il est habilité, à savoir juger. On devine à travers ses lignes le fardeau que représente pour lui une telle « compétence ». Tout donne à penser que le jugement tranché qu'avait prononcé David Rousset - à savoir « que la victime comme le bourreau étaient ignobles ; que la leçon des camps, c'est la fraternité de l'abjection »<sup>45</sup> - l'avait profondément heurté. Venant d'un déporté, il veut bien l'accepter<sup>46</sup>, mais il refuse de le partager en raison de sa radicalité. Il admet bien entendu qu'« un régime inhumain répand et étend son inhumanité dans toutes les directions (et) corrompt jusqu'à ses victimes »<sup>47</sup> et qu'on « assistait à une déshumanisation de deux côtés »<sup>48</sup>, mais lorsqu'il entreprend la difficile tâche de juger, il développe une argumentation certes nuancée, mais aux conséquences qui méritent discussion. La première grande question qu'il pose est celle, tragique, des membres des Sonderkommandos. Sa conclusion est sans appel. La suspension du jugement s'impose ici, catégoriquement, à tout le monde, aux déportés et aux non déportés<sup>49</sup>. En dehors cependant de ce cas limite, Levi nous propose une conceptualisation du jugement fondée sur une « échelle graduée » des actes de compromission et de collaboration<sup>50</sup>. Cette échelle comporte trois grandes catégories diversement peuplées : tout d'abord la catégorie des diverses « habiletés » qui ont permis à certains déportés d'accéder, sans se compromettre fondamentalement, à des positions et à un observatoire privilégiés - situation qu'ils ont mise à profit non seulement pour aider leurs compagnons mais aussi pour produire, après la Libération, les meilleures analyses de l'univers concentrationnaire<sup>51</sup>. Ici, le jugement ne soulève aucune espèce de difficultés. Ces personnes étaient

d'une stature tout autant exemplaire qu'exceptionnelle. Vient ensuite la catégorie des petites compromissions, anodines, que l'on peut, nous dit-il, absoudre sans grande difficulté, « d'un cœur léger »<sup>52</sup>. Et enfin, la dernière catégorie, celles des grandes collaborations où le jugement s'avère, selon Levi, extrêmement complexe et délicat. Mais, plus on suit Levi dans ses développements relatifs à cette dernière catégorie, plus on s'aperçoit qu'il n'y a en fait, de sa part, nul jugement. Où plutôt, l'on observe deux types d'approche : il y a d'abord comme une sollicitation, une invite, à suspendre à nouveau notre jugement, mais lorsqu'il passe, par la suite, à l'étude de quelques cas singuliers et graves, ses jugements finissent par délivrer en permanence des « circonstances atténuantes ». C'est le cas tour à tour du SS Muhsfeld<sup>53</sup>, de Chaïm Rumkowski<sup>54</sup>, de Cohn<sup>55</sup>, de Waldheim<sup>56</sup>, du Dr Ferdinand Meyer du laboratoire de Buna-Monowitz - alias Dr Müller<sup>57</sup> -, voir même, d'une certaine façon, de Speer lui-même que Levi refuse de juger au motif que Speer aurait déjà payé<sup>58</sup>. Ces jugements « pondérés » et « modérés », cette « clémence » pour des cas pourtant d'une extrême gravité, sont au fondement de l'approche de la zone grise et soulèvent, me semble-t-il, quelques problèmes d'interprétation. La « suspension du jugement » qui s'impose à tous, survivants et non survivants, relativement aux membres des Sonderkommandos, tend à devenir une règle générale au fur et à mesure que les limites de la zone grise s'étirent, des cas anodins aux cas extrêmes en passant par tous les cas intermédiaires. Par paliers successifs, de degré en degré, la zone grise devient ainsi un espace dilaté sans résolution où le jugement non seulement vacille, mais devient littéralement impossible. Il n'est pas exclu que l'observation selon laquelle Levi serait « celui qui pardonne », observation que Levi attribue à Améry<sup>59</sup>, trouve son origine dans cette approche de la zone grise. Nous savons que cette qualification l'a profondément irrité et qu'il n'a cessé de la rejeter<sup>60</sup>. J'ignore si Améry a dit quelque chose de cet ordre - mais il n'est pas du tout exclu qu'il l'ait pensé<sup>61</sup> -, ce qui est certain, en tout cas, c'est que cette idée a été également formulée par le Dr. Ferdinand Meyer de IG-Auschwitz. Dans Le système périodique, Levi rapporte que dans la dernière lettre que le « Dr Müller » lui avait adressée, ce dernier faisait remarquer qu'à la lecture de *Si c'est un homme*, il avait le sentiment que son auteur [P. Levi] avait opéré un « dépassement du judaïsme » en montrant une disposition bien chrétienne au pardon et à l'amour de ses ennemis<sup>62</sup>. La réponse de Levi a été significative. Il se dit prêt à pardonner ses ennemis et même à les aimer à condition que ceux-ci manifestent des signes certains de repentir<sup>63</sup>.

Riche et nuancée, la théorie de la zone grise proposée par Levi représente sans conteste l'une des meilleures contributions pour la compréhension des comportements à l'intérieur de l'univers concentrationnaire nazi mais elle n'en demeure pas moins problématique. S'agissant précisément de la réception de l'œuvre, l'essentiel réside ici dans le fait que, en contournant la question du jugement sur les aspects les plus cruciaux de cette thématique, l'analyse proposée offre aux contemporains la possibilité d'une issue « apaisée » à leurs propres tourments. Depuis que la Shoah a acquis, au niveau de nos représentations collectives, le statut d'un événement sur-signifié, une double charge semble peser sur tous ceux qui n'ont pas vécu cette expérience : d'une part, une pulsion irrésistible à l'identification et, de l'autre, une obligation quasi permanente d'exhiber « son permis d'exister » ou tout au moins, la nécessité de mieux faire face à la « honte métaphysique »<sup>64</sup>. La théorie de la zone grise est précisément de nature à apporter une solution apaisée aux dilemmes et aux tourments qu'implique une telle structure traumatique. D'un côté, nos exigences éthiques nous interdisent, en principe, une identification avec les bourreaux - d'autant plus que Levi postule l'impossibilité de comprendre ces « exemplaires répugnants » que sont Eichmann, Höss et consorts<sup>65</sup> - mais, de l'autre, le rejet légitime de la lecture manichéenne de l'univers concentrationnaire nous interdit aussi - ou rend suspecte - toute identification, identification sans plus, avec la victime, la victime absolument pure - sauf à vouloir utiliser une telle identification comme stratégie pour en tirer des « bénéfices » douteux<sup>66</sup>. Neutralisant cette double identification, le dispositif proposé par la théorie de la zone grise rend ainsi disponible un « espace » aux limites indéterminées au sein d'un continuum polarisé entre deux figures tout aussi impensables l'une que l'autre - le bourreau absolu, à la limite du non-humain, et la victime pure.

L'identification devient ainsi communion possible dans un espace sans résolution, n'exigeant de notre part aucune décision, aucun jugement, et où se croisent et s'estompent à l'infini les frontières entre bourreaux-victimes et victimes-bourreaux<sup>67</sup> - significatifs sont à cet égard les développements que consacre Levi au cas singulier de Chaïm Rumkowski à qui il accorde des « circonstances atténuantes » et qui résume à lui seul toute sa problématique de la zone grise puisque en lui « nous nous regardons tous dans un miroir, son ambiguïté est la nôtre [...] être hybrides pétris d'argile et d'esprit ; sa fièvre est la nôtre, celle d'une civilisation occidentale qui descend en enfer avec tambours et trompettes » ( LNR, pp. 67-68). À l'appui de cette impossibilité du jugement, on pourrait aussi souligner le remarquable passage conclusif de la très fine théorie de Levi sur les différentes figures de la honte du survivant. Il s'agit là d'un puissant mouvement d'introspection qui nous plonge nous-mêmes dans la zone grise : « Tu ne peux pas exclure : tu t'examines, passes tes souvenirs en revue, espérant les trouver tous, et qu'aucun d'eux ne soit masqué ou déguisé ; non, tu ne trouves pas de transgressions manifestes, tu n'as pas pris la place de personne, tu n'as pas frappé (mais en aurais-tu la force ?), tu n'as pas accepté de fonction (mais on ne t'en a pas offert), tu n'as pas volé le pain de personne, cependant tu ne peux pas l'exclure. Ce n'est qu'une supposition, moins : l'ombre d'un soupçon [...] que chacun de nous [...] a supplanté son prochain et vit à sa place. C'est une supposition, mais elle ronge »<sup>68</sup>. Du point de vue de la réception, cette neutralisation du jugement doit être mise en rapport avec l'application généralisée du concept de la zone grise.

#### *L'application généralisée du concept*

Nous avons vu que Levi a tenu à accorder au concept de la zone grise une portée beaucoup plus générale susceptible de nous éclairer sur les comportements individuels et collectifs notamment sous des régimes d'oppression et de terreur - et de façon plus générale sur le fonctionnement de nos sociétés fortement institutionnalisées, hiérarchisées et bureaucratisées. S'agissant de la réception de l'œuvre, cette généralisation est très importante. Directement ou indirectement, elle entre en résonance avec une récente littérature d'histoire culturelle et politique qui propose, ni plus ni moins, une relecture radicale des sociétés européennes sous l'occupation et une réévaluation de la Résistance et de la collaboration. Vu sous cet angle, la catégorie de la « zone grise » encourt le risque de devenir le creuset conceptuel de toute une entreprise idéologique de légitimation des comportements et des attitudes de certains groupes sociaux lesquels, mettant entre parenthèse le caractère exceptionnel des événements auxquels ils sont confrontés, refusent d'opérer des choix, se replient sur la vie privée et familiale, vivent au sein des tumultes avec le souvenir d'une normalité dont ils souhaitent un prompt retour, cultivent le conformisme, l'ambiguïté, l'attentisme, le retrait, l'accommodement et, ce faisant, apportent leur consentement tacite aux régimes d'oppression.

Dans une telle lecture, la partie « saine » et « normale » d'une société précipitée dans le « bruit et la fureur » des régimes totalitaires, serait cette partie qui aurait élu domicile dans la vaste « zone grise » alors que les hommes zélés du pouvoir d'un côté et ceux de la Résistance de l'autre (armée et civile) représenteraient non seulement l'exception, mais aussi la partie pathologique, malsaine, anormale de la société - la partie fanatique, celle qui aurait cédé à la logique de la violence et de la contre-violence (nous y reviendrons plus loin). Il y a là, au cœur de la théorie de la « zone grise », une vulnérabilité dont Levi n'avait sans doute pas mesuré les dangers - notamment dans le contexte idéologique actuel marqué par la dévaluation sinon le discrédit pur et simple des engagements et des critères fermes. Dans ce cadre, sa réaction au film de Pasolini, *Salò ou les 120 journées de Sodome* - exemple type d'une stylisation de l'approche manichéenne -, requiert une importance particulière. Nous savons que ce film l'avait irrité et dans ses commentaires négatifs, il précisa : « Ce film m'a vraiment déplu [...] Cette férocité n'a pas existé. Il y avait [...] une vaste zone grise [...]. À l'époque, nous étions tous gris »<sup>69</sup>. Je ne veux pas discuter ici du contenu et de la forme du film en question ; en revanche, ce qui m'intéresse, c'est la phrase finale de Levi : « À l'époque, nous étions tous gris ». Cette époque était celle de 1943 et cette déclaration, qui date de 1986, est contemporaine des idées qu'il développe au sujet de la zone grise. Lorsqu'on connaît l'importance que Levi accordait au choix

des mots, il serait imprudent de minimiser la portée de ce « tous ». Pris dans le sens littéral, il ne peut que prêter à confusion et accréditer ce que disent aujourd'hui nombre d'historiens révisionnistes pour mettre en valeur, contre ce qu'ils appellent le mythe « résistancialiste », cette partie « normale » et « saine » de la société qui a su, sous le fascisme et l'Occupation, garder la tête froide et des distances égales par rapport aux extrêmes. Quelques années auparavant cependant, Levi s'était montré plus précis et proposait une toute autre interprétation de sa situation d'alors, celle de la période 1940-1943, une interprétation davantage sociologique et où ce « tous » perdait tout caractère abstrait ou générique pour désigner au contraire certaines catégories sociales aux contours plus ou moins bien définis : « Nous appartenions alors tous, nous dit-il, à des familles bourgeoises, qui ne nous avaient pas transmis la semence de la résistance active et de la révolte »<sup>70</sup>. Levi vivait alors dans une espèce de communauté « de jeunes juifs indépendants sur le plan financier, qui partageaient des vifs intérêts intellectuels et une aversion envers le fascisme plus ironique que violente »<sup>71</sup>. Il évoque et décrit alors certains profils socioculturels significatifs : un architecte, un ingénieur chez Olivetti, un juriste, un chimiste, une artiste, une galeriste, etc.<sup>72</sup> C'est sans doute dans « Potassium », « Nickel », « Phosphore » et « Or » du *Système périodique* que l'on trouve les caractérisations les plus pertinentes de tous ceux, juifs et non-juifs, qui peuplaient alors la zone grise et dont Levi partageait largement les attitudes et qu'il aurait continué à partager si seulement l'invasion nazie et l'application rigoureuse des lois raciales n'étaient survenues pour bouleverser les données de sa situation personnelle<sup>73</sup>. Il s'agit des groupes sociaux et d'une génération qui, dans le contexte trouble des années 1940-43, n'avaient trouvé d'autres ressources pour vivre, nous dit Levi, que la « cécité volontaire », des gens « assez intelligents et honnêtes pour refuser le fascisme, trop sceptiques pour s'y opposer vraiment »<sup>74</sup>. Le lieutenant de l'armée royale qui l'engagea au laboratoire des Carrières en constitue sans doute un représentant typique, de même que le jeune assistant de l'Institut de Physique qui le recruta comme aide - ainsi qu'un grand nombre de personnages décrits avec précision dans les chapitres évoqués du *Système périodique*.

Toutes ces descriptions témoignent du fait que la « cécité volontaire », la « méconnaissance voulue », « l'ignorance qui permettait de vivre » et l'« accommodement ironique et cynique » avec le régime qui caractérisent, à l'époque, les comportements d'une partie de la zone grise de la population italienne, avaient aussi fini par contaminer la majeure partie de ceux que l'idéologie nazie avait condamnés à une mort certaine, en dehors même de tout acte d'opposition. « Nous nous proclamions ennemis du fascisme, mais dans ses effets, le fascisme avait opéré sur nous [...], il nous aliénait, nous rendait superficiels, passifs et cyniques [...], nous prenions parti, mais en nous tenant en dehors des jeux stupides et cruels des 'Aryens' passant notre temps à discuter des drames d'O'Neill [...] à grimper sur les Grigne [...] »<sup>75</sup>. Si les comportements de la zone grise, italienne en l'occurrence, peuvent être tenus pour responsables - parmi d'autres facteurs - de l'accession de Mussolini au pouvoir et de la consolidation de son régime jusqu'à son effondrement en juillet 1943, il est tout aussi certain qu'adoptés par une grande partie de la communauté juive d'Italie, ces mêmes comportements se sont avérés, surtout à partir de septembre de la même année, être un piège mortel<sup>76</sup>. Sous ce rapport, il est intéressant de signaler une très pertinente remarque de Levi : « Quand je pense à la cécité volontaire qui a empêché (et qui empêche encore) les Allemands de sonder jusqu'au bout le noir abîme du nazisme, j'entrevois une analogie paradoxale avec la cécité de nombreuses communautés judaïques en Europe : les auteurs, comme les victimes, ont refusé la vérité »<sup>77</sup>. Je crois que le paradoxe n'est qu'apparent. À proprement parler, l'« analogie » dont parle Levi renvoie à une analyse sociologique appropriée de la « zone grise », faute de quoi son application générale pourrait prêter le flanc à des interprétations tout autant abusives qu'ambiguës. Non, « à l'époque », et même bien avant, tous n'étaient pas gris, un grand nombre d'Italiens ayant fait le choix de s'engager activement dans la résistance. Aussi, en l'état, la généralisation du concept de zone grise proposé par Levi, peut prêter à confusion et donner prise à des interprétations ambiguës - ambiguïtés qui refont surface dans les deux thématiques que nous allons examiner à présent.

### 3.-4. Les thématiques de la violence et de l'identité

J'aborderai ces deux thématiques essentiellement au travers de la célèbre confrontation de Primo Levi avec Jean Améry, qui se déploie dans le chapitre intitulé « L'intellectuel à Auschwitz » de *Les Naufragés et les rescapés*<sup>78</sup> - l'ombre de Jean Améry plane d'ailleurs, nous allons le voir, sur un grand nombre d'autres questions abordées dans ce dernier témoignage de Primo Levi. Je tiens ce chapitre pour décisif tant par sa forme que par son contenu. Par sa forme tout d'abord : dans son « dialogue » avec Jean Améry, Primo Levi déploie en effet une forme d'écriture franchement polémique, d'une agressivité à peine déguisée ou d'une hostilité mal contenue, toutes choses qui tranchent précisément avec la tonalité apaisée et le style mesuré de tous ses autres écrits - au point qu'on a parfois l'impression d'assister à une sorte de « règlement de comptes »<sup>79</sup>. Par son contenu ensuite, dans la mesure où, à bien y regarder, cette polémique fonctionne, à tout prendre, comme un miroir inversé : en la « dépliant », elle finit par nous apprendre davantage sur Levi lui-même que sur Améry. Cette approche comparative est d'autant plus justifiée que Levi attribue le suicide d'Améry survenu en 1978, d'une part à ses positions sur la violence et le ressentiment et, de l'autre, à sa crise identitaire non surmontée de juif allemand assimilé. Nous y reviendrons.

### 3. La thématique de la violence

Existe-t-il une théorie de la violence dans l'œuvre testimoniale de Primo Levi ? Si l'on se limite à la lecture du chapitre V des *Naufragés et rescapés*, la réponse est plutôt négative. En effet, prises au sens strict, les brèves observations qu'il y consacre sur la « violence utile-rationnelle » et la « violence inutile-irrationnelle », ne sauraient en tenir lieu. Pourtant, Levi n'ignorait sûrement pas les termes des grands débats sur cette question depuis le début du siècle jusqu'aux années cinquante et soixante - Sorel entre autres a eu une grande influence en Italie précisément. Aussi, pour mieux saisir ses positions à ce sujet, il y a lieu de tenir ensemble les deux chapitres qui nous intéressent ici et que Levi a tenu, en toute logique, à rendre concomitants : le chapitre V sur « La violence inutile » et le chapitre VI sur « L'intellectuel à Auschwitz » (sa polémique avec Jean Améry). En les articulant, on finit bien par déceler la présence d'une certaine « philosophie politique » au sujet de la violence.

Pour Levi, alors que la « violence utile-rationnelle » s'insère dans un processus de rationalité instrumentale, la violence étant un moyen pour atteindre des objectifs qui lui sont extérieurs, la « violence inutile » serait dépourvue de toute rationalité en ce sens qu'elle n'aurait pour finalité qu'elle-même (la violence pour la violence). Toutes deux produisent certes de la souffrance, mais dans la première, la souffrance apparaît comme un sous-produit, un dérivé, tandis que pour la seconde, elle se présente comme étant son objectif même, son objectif exclusif. Toutefois, ainsi définie, la violence dite « inutile » n'est pas tout à fait dépourvue de rationalité puisqu'elle poursuit, à proprement parler, une finalité : à savoir, produire de la souffrance. Par ailleurs, sous ce strict rapport, la violence concentrationnaire risquerait d'être réduite, sur le plan des attitudes et comportements individuels, à la figure du sadisme et du sadique - figure qui n'est pas non plus dépourvue de rationalité au sens instrumental. Nous savons qu'une telle réduction de la violence nazie à ses seuls ressorts psychologiques est plus que problématique et lui enlève ses véritables dimensions sur le plan social, politique et idéologique, notamment celle qui vise à produire une réalité conforme aux présupposés de sa doctrine, à savoir la production, aux yeux de l'idéologie nazie, d'une sous-humanité - politiquement ou « racialement » définie. D'ailleurs, en se penchant lui aussi sur la relation entre l'idéologie du système et les comportements individuels, Levi met en évidence une rationalité supplémentaire propre à la violence dite « inutile ». Celle-ci poursuivrait en effet un but déterminé, une finalité propre, à savoir, la déculpabilisation des bourreaux : « avant de mourir, la victime doit être dégradée afin que le meurtrier sente moins le poids de sa faute » (LNR, p. 124). Autrement dit, la violence même « inutile » n'est pas à proprement parler irrationnelle. Si cependant Levi tient tant à cette notion problématique de la « violence inutile-irrationnelle », c'est

parce qu'elle est appelée à jouer un rôle important dans son dispositif, rôle que nous examinerons par la suite (LNR, chap. V, « La violence inutile », pp. 104-124).

Sur ce terrain, sa vive polémique avec Améry se déploie, de façon apparemment anecdotique, à partir de deux célèbres défis auxquels ils furent tous deux confrontés dans le camp et se cristallisent autour de l'alternative, en apparence simple, « rendre ou ne pas rendre les coups », « se battre ou ne pas se battre à coups de poing ». De fait, à des moments différents de leur captivité dans le même camp (Monowitz), tous deux ont été violemment agressés par deux autres détenus, plus costauds qu'eux et dont la brutalité était connue - dans le cas de Levi, il s'agit d'un détenu surnommé le « nain » et dans le cas d'Améry, d'un détenu polonais. Le combat étant inégal, tous deux, Levi et Améry, ont été roués de coups. Mais tous deux ont tiré de cette expérience critique, au moment même - d'après leur témoignage -, des conclusions diamétralement opposées. Nous verrons la conclusion qu'en tira Améry un peu plus loin. Quant à celle de Levi, elle est assez connue. Confessant son infériorité dans ce domaine et se disant personnellement incapable, contrairement à Améry, de « rendre les coups »<sup>80</sup>, il préfère, pour ce qui est du châtiment et des rétorsions, se remettre, bien que sans beaucoup d'illusions, à l'institution qui dispose du monopole légal de la violence, l'État<sup>81</sup>. À première vue, cette opposition entre Levi et Améry pourrait paraître comme la conséquence - c'est ce que suggère Levi - d'une différence de tempérament, de formation et d'histoire propre, sur quoi il n'y aurait bien évidemment rien à ajouter. Toutefois, dans les développements qu'ils consacrent chacun à ces deux épisodes - qu'ils considèrent l'un et l'autre comme cruciaux -, il y a des éléments de réflexions qui donnent à penser que leur divergence ne réside pas seulement dans des facteurs d'idiosyncrasie mais aussi et peut-être surtout, dans leur façon fondamentalement différente de poser et de penser le phénomène de la violence du point de vue social et politique. Pour ce qui est d'Améry, nous en parlerons brièvement plus loin. Côté Levi, deux éléments essentiels retiendront ici notre attention. Restituant le moment décisif de son affrontement avec Elias, le nain<sup>82</sup>, ce « sursaut d'orgueil » qui le poussa à se ruer contre son adversaire pour être finalement roué de coups et en réchapper de justesse -, il formule deux mises au point qui nous semblent significatives : d'une part il avoue avoir eu au moment même la claire conscience de trahir une règle qui lui avait été transmise par d'innombrables aïeux ennemis de la violence<sup>83</sup> et, de l'autre, il procède, rétrospectivement cette fois, à une bouleversante réévaluation de son engagement résistant de 1943 en nous confiant qu'il avait à présent la conviction d'avoir joué le rôle d'un autre, d'avoir pris la place de quelqu'un d'autre et que c'est bien là la raison pour laquelle sa « carrière de partisan a été aussi brève, douloureuse, stupide et tragique »<sup>84</sup>. Certes, par tempérament, Levi répugnait à toute autoglorification, il n'a jamais exagéré la portée de son implication dans la Résistance<sup>85</sup>. Il n'empêche que c'est seulement dans ce texte précis et tardif (1986) qu'il procède à une telle réévaluation en profondeur de son engagement de résistant - une réévaluation qui réfléchit précisément la question de la violence telle qu'elle est traitée dans ces deux chapitres des *Naufragés et rescapés*.

En fait, tout au long de ces développements, Levi cherche à éviter, avec soin, toute confrontation directe avec la question qui est pourtant au cœur du débat, à savoir celle de la « légitimité de la violence » - et de critères de démarcation susceptibles de fonder la distinction entre « violence illégitime » et « violence légitime », entre « violence légale » et « violence illégale », entre « violence de l'opresseur » et « contre-violence de l'opprimé ». Il est évident que la distinction précédemment évoquée entre « violence utile-rationnelle » et « violence inutile-irrationnelle » - chapitre V - ne saurait en tenir lieu. La seconde (la « violence inutile-irrationnelle ») étant par définition illégitime en raison même de ses intentions - faire du mal pour le mal -, seule la première (la « violence utile-rationnelle ») pourrait en effet donner lieu à une discussion sur le problème fondamental de la légitimité/illégitimité (de la violence). Mais Levi, non seulement évite toute discussion sur ce terrain, mais en plus, se déplaçant aux frontières entre « violence rationnelle » et « violence irrationnelle », suggère que toute violence doit être tenue pour suspecte.

En fait, le concept problématique de la « violence inutile-irrationnelle » requiert chez Levi le statut d'une catégorie qui est au fondement de sa philosophie implicite de la violence. En tant que

catégorie, elle vise, négativement bien entendu, une définition essentialiste de toute violence, toute violence ne pouvant engendrer, selon la formule consacrée, que de la violence - et ce, dans le cycle infernal que l'on sait<sup>86</sup>. Cette formule dont l'évidence, accréditée par une foule d'observations, semble couper court à toute discussion, présuppose toutefois une prise de position préalable sur ce qui pose problème, à savoir qu'il n'y aurait, quant au fond, aucune différence entre la violence du persécuteur et celle du persécuté, entre la violence de l'opresseur et celle de l'opprimé. Selon cette position, le sort de la contre-violence de l'opprimé comme moyen pour briser ses chaînes et recouvrir sa dignité d'homme et sa liberté, serait d'avance scellé : elle serait condamnée, en s'accomplissant, à oublier ses propres objectifs comme un corps étranger pour sombrer dans l'autocélébration, dans la violence pour la violence - violence inutile-irrationnelle dans la terminologie de Levi. Autrement dit, toute violence qui se proclamerait légitime en raison de ses objectifs - de libération et d'émancipation - ne peut qu'être tenue pour foncièrement suspecte. C'est ainsi que, partant du constat évident « qu'il existe des liens souterrains entre la violence des deux guerres mondiales et la violence à laquelle nous avons assisté en Algérie, en Russie, dans la révolution culturelle chinoise, au Vietnam »<sup>87</sup>, Levi peut affirmer non seulement que la violence engendre la violence, mais qu'à proprement parler, « il n'existe pas de bonne violence à opposer à une mauvaise violence »<sup>88</sup>.

Articulées à la réévaluation de son engagement de partisan en 1943, ces réflexions sur la violence doivent être mises en rapport avec ce que nous disions précédemment au sujet de la zone grise dans son application généralisée et singulièrement avec sa déclaration déjà commentée selon laquelle « à l'époque » (1943), « nous étions tous gris », ou encore lorsqu'il déclare, pour justifier les « circonstances atténuantes » qu'il accorde à Cohn, que « la conscience généralisée selon laquelle on ne cède pas à la violence mais on résiste, date d'aujourd'hui. Elle date d'après, elle ne date pas de cette époque »<sup>89</sup>. Certes, à l'époque, une telle conscience n'était pas généralisée mais était-elle pour autant totalement absente ? Est-ce pour autant que tous étaient gris ? Nous avons vu que Levi a spécifié ce « tous » en le ramenant aux attitudes et aux comportements de certaines catégories sociales - celles de la zone grise - qui avaient opté, en ce début des années quarante, pour une stratégie de repli et d'attente - catégories auxquelles appartenait son propre milieu : des gens « suffisamment intelligents pour refuser le régime mais trop sceptique pour s'y opposer vraiment », des groupes « qui n'avaient trouvé d'autres ressources pour continuer à vivre », la « cécité volontaire », voire un accommodement ironique et cynique avec le régime. C'est d'ailleurs sous l'emprise de cette « cécité volontaire » qu'il réussit en 1941-42 à se faire engager par le jeune assistant de l'Institut de physique : « moi, juif, marginalisé et rendu sceptique par les derniers bouleversements, ennemi de la violence et pas encore aspiré par la nécessité de la violence opposée, je devais être pour lui l'interlocuteur idéal [...] »<sup>90</sup>. Nous savons que cette nécessité ne s'imposa à Levi qu'avec le « réveil brutal » que provoqua en septembre 1943 « le serpent vert-de-gris des divisions nazies dans les rues de Milan et de Turin »<sup>91</sup>. Double réveil : l'invasion de son pays par les nazis - car il se considère comme italien<sup>92</sup> - doublée d'une menace imminente que la « méconnaissance voulue » ne pouvait plus déjouer : l'application brutale et rigoureuse des lois raciales. En 1986 toutefois, nous l'avons vu, cette nécessité de la violence opposée devient l'objet d'une sévère réévaluation : comme si elle avait « aspiré » non pas Levi, mais quelqu'un d'autre - dont il avait pris indûment la place. Momentanément trahie, la fidélité à la longue lignée des ancêtres non violents se trouve à nouveau rétablie<sup>93</sup>.

Il y a donc, relativement au problème de la violence, une parfaite continuité entre les positions du jeune docteur en chimie du début des années quarante et du grand survivant de maturité, une continuité qui ne tient pas seulement au tempérament et au caractère, mais aussi à un profond positionnement de nature politique. Bien sûr, le fait d'avoir contourné la question fondamentale de la violence légitime au motif qu'il n'existe pas une « bonne violence » à opposer à une « mauvaise violence », n'empêche nullement Levi de rendre un vibrant hommage à tous ceux qui, de bonne heure, se sont activement opposés au fascisme - avant 1943 - et au nazisme<sup>94</sup>. Toutefois, cette réévaluation de son propre engagement suggère ne fût-ce que la possibilité d'un élargissement de la



question qu'il a initiée : combien, parmi tous ceux qui s'étaient alors fermement engagés - dans la lutte antifasciste d'abord, antinazie ensuite - n'auraient-ils pas joués, comme lui, sans s'en apercevoir, le rôle d'un autre ? Qui étaient ces « autres » ? Et combien d'entre eux n'auraient-ils pas pris, comme lui, la place d'un autre ? Ajoutée aux considérations précédentes sur la zone grise, cette question est de nature à en susciter une autre, toute aussi troublante et redoutable. Ne serait-il pas envisageable, par exemple, de suggérer qu'à l'époque, les seuls qui occupaient vraiment leur propre place n'étaient autres que ceux qui avaient élu domicile précisément dans la vaste zone grise ? Autrement dit, tous ceux qui ont su garder tête froide et qui avaient pris leur distance par rapport à la « logique perverse » qu'entraîne nécessairement toute violence. Dénonçant sans autre forme de procès la « violence d'où quelle vienne » - selon la formule consacrée -, nombre de discours s'emploient aujourd'hui, explicitement ou implicitement, à valoriser les choix, les comportements et les attitudes de ladite « zone grise ». Cette question est d'autant plus délicate et cruciale que l'engagement résistant, notamment en Italie - mais pas seulement - fut précipité, sur fond de contextes troubles, dans des processus de guerres civiles avec leurs lots de violences et de contre-violences. À bien y regarder, les analyses de Primo Levi, aussi bien sur la zone grise que sur la violence, ouvrent des fenêtres sur des questionnements d'envergure, certes, mais qui se prêtent aussi à des instrumentalisation que lui-même aurait, peut-être, désavouées.

La position d'Améry, que je ne saurais exposer ici dans toute son ampleur, s'inscrit dans une toute autre perspective, radicalement différente de celle de Levi. Quelques indications seulement<sup>95</sup>. Tout en récusant la philosophie de la violence d'un Sorel, Améry prend à bras le corps et à ses risques et périls, la grave question des fondements de la violence. Il est loin de faire siennes les formules consacrées telles que « la violence engendre la violence », « il n'existe pas une bonne violence à opposer à une mauvaise violence » - formules qui constituent le credo de Levi. Réfléchissant sur sa confrontation physique avec le co-détenu polonais, identique à tous égards à celle qui opposa Levi au « nain », il en tire une toute autre leçon morale et politique. Plus faible que son oppresseur, il fut lui aussi roué de coups, mais pour Améry ce « sursaut d'orgueil » a été vécu comme une délivrance, comme une rédemption : en opposant une contre-violence à la violence de l'oppresseur, il s'est senti reconquérir sa dignité d'homme, sa « dignité physique et métaphysique »<sup>96</sup>, précise-t-il.

Plus fondamentalement encore, pour Améry, l'exercice de la contre-violence par l'opprimé aurait un double effet rédempteur : non seulement elle permettrait à l'opprimé de reconquérir son humanité et sa dignité d'homme, mais elle ré-humaniserait du même coup l'oppresseur lui-même. Par la contre-violence, opprimé et oppresseur se délivreraient en quelque sorte de leur statut réciproque imposé par un rapport de force que tous deux croyaient, jusqu'alors, irréversible, voire naturel. Par la contre-violence à la violence, tous deux redeviendraient égaux en humanité<sup>97</sup>. On voit la différence des positionnements, mais on la voit encore mieux si l'on compare le regard rétrospectif qu'ils portent tous deux sur leur engagement dans la Résistance. Alors que Levi, nous l'avons vu, avoue, qu'en s'engageant comme partisan, il n'avait fait, en réalité, que jouer le rôle d'un autre, Améry, lui, avoue au contraire sa gêne de ne pas avoir eu le courage, comme tant d'autres, de combattre le nazisme les armes à la main<sup>98</sup>, sa contribution à la Résistance se « limitant », nous dit-il, à n'avoir que distribué des tracts et pamphlets illégaux à l'adresse des soldats des unités d'occupation en Belgique<sup>99</sup> - ce qui lui a valu, soit dit en passant, d'être arrêté, sauvagement torturé à Breendonk, puis expédié à Auschwitz.

La profonde divergence qui oppose Levi et Améry sur la question de la violence ne saurait par conséquent être réduite à une simple différence de tempérament et d'idiosyncrasie. De même, il serait tout aussi réducteur d'affirmer que le premier serait un pur adepte de la non-violence alors que le second, au contraire, serait un apologiste inconditionnel de la contre-violence. Il n'empêche que nous sommes en présence, à partir d'une expérience historique largement similaire, de deux approches radicalement différentes du phénomène de la violence<sup>100</sup>.

Du point de vue de leur réception, ces deux approches correspondent et répondent à des « esprits » du temps radicalement différents, voire opposés. Celle d'Améry fait écho au contexte des années

cinquante-soixante, caractérisé par de vastes mouvements d'émancipation nationale contre la domination des puissances coloniales ainsi que par la radicalisation des mouvements sociaux, de protestation et de révolte, en Europe même. Il va de soi qu'une telle approche apparaît aujourd'hui comme obsolète, voire même comme provocatrice, tant il est vrai que les événements survenus entre-temps ont apporté un cinglant démenti aux espérances et aux promesses qu'ils portaient - Améry avait d'ailleurs caressé le projet, quelque temps avant sa disparition, de remettre sur le chantier ses analyses à ce sujet<sup>101</sup>. En revanche, l'approche de Levi est en parfaite résonance avec l'esprit du temps présent où les expériences nazie et stalinienne, sans parler du terrorisme actuel, ont fini par discréditer jusqu'à l'idée même d'une discussion sur la question de la violence et de sa légitimité. Ici aussi, la position de Levi rassure et légitime un large consensus à ce sujet : celui de la condamnation de la violence d'où qu'elle vienne ou la « théorie » d'après laquelle les « extrêmes » se touchent jusqu'à s'identifier.

Toutefois, indépendamment de ce débat toujours ouvert, ce qui étonne ici c'est la tonalité acrimonieuse de la polémique initiée par Levi dont les commentaires visent moins les positions de son « antagoniste »<sup>102</sup> - positions qui ne sont finalement pas discutées - que leurs effets présumés sur le plan existentiel, notamment pour ce qui est des raisons susceptibles d'expliquer son suicide. Levi aborde cette question particulièrement délicate à deux reprises. La première, en 1978, dans un bref texte consacré à la disparition de Jean Améry cette même année à Salzbourg<sup>103</sup>, la seconde, dans le fameux chapitre, « L'intellectuel à Auschwitz », des *Naufragés et rescapés*. Si, pour Levi, tout suicide est fondamentalement énigmatique<sup>104</sup>, en revanche, celui du « philosophe ombrageux et solitaire » que fut Améry, lui paraît parfaitement claire : « Non, la mort de Jean Améry ne surprend pas »<sup>105</sup>, son suicide est tout à fait « compréhensible et riche en enseignements »<sup>106</sup>. Il est à attribuer, selon Levi, à sa philosophie de la violence et à sa fidélité à la morale intransigeante « de rendre les coups ». Aussi, tout en admirant la décision d'Améry « de sortir de sa tour d'ivoire et de descendre dans l'arène »<sup>107</sup>, il conclut avec fermeté : « ce choix, qui s'est prolongé pendant tout son 'après Auschwitz', l'a conduit sur des positions d'une telle sévérité et d'une telle intransigeance qu'elles l'ont rendu incapable de trouver de la joie à vivre, et plus, de vivre : qui se bat à coups de poing avec le monde entier le paie un prix très élevé, car il est certain de la défaite. Le suicide d'Améry [...], comme tous les suicides, permet une nébuleuse d'explications, mais, a posteriori, l'épisode de son défi au Polonais en offre une interprétation »<sup>108</sup>. Je ne veux pas discuter ici de la pertinence ou de la plausibilité d'une telle interprétation des raisons qui auraient conduit Jean Améry « à porter la main sur soi »<sup>109</sup>, je m'interroge en revanche sur l'assurance et la tonalité du verdict. Elles cachent mal me semble-t-il un profond malaise chez Levi, une grave inquiétude, peut-être une angoisse à exorciser. Hanté par ce suicide, cherchait-il à se convaincre qu'il était en quelque sorte immunisé par rapport à une telle issue, au motif qu'il aurait opté, lui, pour la morale opposée, celle de « ne pas rendre les coups » ?

#### 4. La thématique de l'hybridation identitaire

Dans cette même polémique, Levi semble proposer une deuxième interprétation du suicide d'Améry directement solidaire de la précédente : celle d'une profonde crise identitaire à laquelle Améry aurait succombé en tant que juif allemand assimilé. Pour étayer cette hypothèse et comme pour suggérer, à contrario, la différence de son propre rapport à l'identité juive, Levi nous livre une série d'informations biographiques du « philosophe suicidé » : « Hans Mayer [...] a des ancêtres chrétiens et juifs, toutefois il est assez juif pour être défini tel par les lois de Nuremberg. Mais il est totalement assimilé »<sup>110</sup> ; « Il était né à Vienne, en 1912, dans une famille où l'élément juif dominait, mais assimilée et intégrée à l'Empire austro-hongrois. Bien que personne ne s'y fût converti au christianisme dans les formes requises, chez lui on fêtait Noël autour d'un arbre décoré de clinquants [...] sa mère évoquait, Jésus, Marie, Joseph, et la photo souvenir de son père [...] ne montrait pas un sage juif barbu, mais un officier portant l'uniforme de Chasseurs impériaux du Tyrol. Jusqu'à ses dix-neuf ans, Hans n'avait jamais entendu parler l'yiddish »<sup>111</sup>. Mais, l'Autriche envahie, les lois de Nuremberg font de lui un « mort en sursis ». Pour les nazis, il est juif. Sa fuite en Belgique ne fait que

retarder l'échéance, puisque l'occupation allemande du pays d'accueil le livre à nouveau, loin du pays natal, à la législation raciale. Mais, poursuit Levi, Hans Meyer « ne se considère pas comme juif : il ne connaît ni l'hébreu ni la culture hébraïque [...]. Il ne se sent pas non plus en mesure de se construire une identité qu'il ne possède pas : ce serait une falsification, une mascarade. Qui n'est pas né dans la tradition hébraïque n'est pas un juif, et ce n'est pas facile de le devenir »<sup>112</sup>, une identité ne se fabrique pas a posteriori. « Et cependant, pour vivre, il faut une identité ». Aussi, poursuit Levi, le cas du jeune Hans coïncide avec celui des nombreux « juifs allemands qui se soumettent eux-mêmes à l'abus de pouvoir d'État et se sentent objectivement dégradés »<sup>113</sup>. « Pour le jeune Hans, redevenu juif, être juif est à la fois impossible et obligatoire ; la déchirure, *qui le suivra jusqu'à sa mort et la provoquera*, commence ici »<sup>114</sup>. « Par dignité, et seulement pour cela, il acceptera le judaïsme », mais comme un fardeau, comme une maladie à l'issue fatale<sup>115</sup>. Fuyant l'Autriche, Hans Meyer change d'identité, devient « Jean Améry, anagramme approximatif de son premier nom », et depuis, « [...] sa vie est tendue entre ces deux noms, une vie qui n'a pas connu la paix et qui ne l'a pas cherchée »<sup>116</sup>. Cette crise identitaire, doublée de l'expérience traumatisante d'avoir été torturé, ont conduit Améry à écrire, note Lévi, « des essais amers et glaciaux », des « pages qui se lisent avec une souffrance presque physique »<sup>117</sup>, comme celle qu'il cite sans aucun commentaire : « 'Écoute, Israël', cela ne me concerne pas. Seul un 'Écoute, monde', pourrait jaillir de moi dans un éclat de colère »<sup>118</sup>. Puis, dans un étonnant raccourci biographique, les raisons du suicide se complètent : « Lui, le savant humaniste et critique allemand, il s'efforce de devenir un écrivain français (il n'y réussira jamais), et il adhère, en Belgique, à un mouvement de résistance dont les espoirs politiques sont en réalité très faibles ; sa morale, qu'il paiera cher matériellement et spirituellement, a changé : symboliquement au moins, elle consiste à 'rendre les coups' »<sup>119</sup>. La boucle des interprétations est ainsi bouclée, non, « le suicide de Jean Améry ne surprend pas »<sup>120</sup>.

Comme au sujet de la violence, ce qui m'intéresse ici ce n'est pas la validité ou la plausibilité de cette interprétation du suicide de Jean Améry, mais au contraire, ce que nous dit une telle interprétation, de façon implicite et entre les lignes, de Levi lui-même relativement à son propre rapport à la judéité. L'idée qu'Améry aurait « porté la main sur soi »<sup>121</sup> en succombant à une crise identitaire non résolue en tant que juif allemand *assimilé*, pourrait laisser entendre que Levi, lui, aurait su, au contraire, éviter une telle crise à l'issue fatale ou, tout au moins à la surmonter, en assumant tout autrement son identité de juif *italien*. La différence, eu égard à la question identitaire, résiderait alors, nous y reviendrons, entre *assimilation* (Améry) et *intégration* (Levi).

La façon dont Levi présente le rapport d'Améry à la judéité, un rapport autodestructeur qui voisine à la « haine de soi », permet d'accréditer, sans forcer le trait, quelques suppositions. En effet, si « Écoute, Israël » ne concernait en rien Améry, si « la subsistance ou la disparition du peuple juif en tant que communauté ethnique ou religieuse » ne jetaient nul trouble dans son âme<sup>122</sup>, s'il comparait sa conscience de la judéité à la conscience de classe du prolétariat et du colonisé comme groupes opprimés et menacés et si pour lui l'identité juive n'était nullement vécue comme une déterminabilité positive »<sup>123</sup>, mais comme une infâme exclusion prononcée par la société pour revêtir finalement la forme intenable d'une impossibilité et d'une obligation existentielles, on est en droit de présumer, partant des commentaires de l'auteur des *Naufragés et rescapés*, que pour lui, Levi, au contraire, la « voie d'Israël », le peuple juif en tant que communauté ethnique et religieuse, la conscience de la judéité, bref, l'identité juive dans ses composantes essentielles, disposent d'une signification propre, d'une « déterminabilité positive », indépendantes des discriminations et des persécutions antisémites.

De fait, relativement à l'identité juive, il y a, entre Améry et Levi, des différences essentielles qui plongent leurs racines dans des aspects biographiques et des contextes nationaux et culturels forts différents (Autriche-Allemagne, Italie). Alors que la mère d'Améry évoquait Jésus, Marie et Joseph et que son père se considérait comme un loyal sujet de l'Empire, les parents de Levi étaient, au contraire, très attachés à la tradition juive et son père était un vrai croyant qui s'efforçait de respecter les lois - sauf qu'il aimait le jambon<sup>124</sup>. Contrairement à Améry, Levi a été instruit dans les

principes de la religion juive bien qu'il admette que cette éducation religieuse ait glissé sur lui sans laisser des traces profondes<sup>125</sup>. De même, il a fait, selon les règles, à treize ans, sa bar-mitsvah, bien qu'il se rappelle l'avoir subie passivement malgré « une brève période d'observance religieuse »<sup>126</sup>. Par ailleurs, au regard de l'état civil, il est inscrit à la communauté juive de Turin, il en devient membre et il se considère comme tel bien que non pratiquant<sup>127</sup> - comme nous le verrons par la suite, ce type de rhétorique jouant entre affirmation et mise à distance sera une constante dans les propos de Levi relatifs à son identité juive. De façon plus générale, l'« Argon » sur lequel s'ouvre Le système périodique - texte comportant plusieurs aspects autobiographiques - atteste de l'importance que Levi accorde à la grande lignée de ses ancêtres aussi bien sur le plan symbolique que sur celui de la filiation concrète. On ne saurait, en effet, réduire la rédaction de cet important chapitre du Système périodique à une simple curiosité généalogique. Il signale le profond enracinement de Levi dans une histoire et un univers culturel où se croisent les multiples courants de la diaspora italienne. Certains éléments relatifs à ses origines et à l'évolution de son rapport à l'identité juive se trouvent également dans le texte, « Itinéraire d'un écrivain juif »<sup>128</sup>.

Certes, vu sous cet angle, le rapport de Levi à l'identité juive (et à la judéité) semble échapper à la contradiction radicale de ce qui serait contraint d'être vécu à la fois comme une impossibilité et comme une obligation - comme c'est le cas pour Améry - mais ce n'est pas pour autant qu'il est dépourvu d'ambiguïtés ou qu'il échappe à d'autres confrontations existentielles ainsi qu'en témoignent nombre de ses réflexions et prises de position. La rhétorique qu'il déploie dans ce domaine témoigne d'une identité vécue dans l'ambivalence, dans un équilibre instable, entre acceptation et retrait, entre affirmation et mise à distance, entre détachement et rapprochement, enchevêtrement de sentiments ambivalents et d'attitudes contradictoires que Levi lui-même croit devoir clarifier. C'est tout d'abord la question centrale de la religion, question d'autant plus importante qu'appartenance communautaire, tradition, culture et religion sont inextricablement enchevêtrées dans l'identité juive. Ainsi, alors qu'Améry n'insiste point sur son rapport à la religion, sa position d'agnostique allant en quelque sorte de soi, Levi, lui, talonné par la question identitaire, y consacre de nombreux développements aussi bien dans son œuvre que dans ses divers entretiens. Certes, tout indique que Levi est entré et sorti du camp incroyant, mais tout donne à penser aussi que l'expérience du Lager a joué en la matière un rôle d'autant plus important que Levi affirme être devenu un intellectuel à la suite de cette expérience décisive - affirmation inconcevable pour un Améry (c'est une autre question qui sous-tend leur polémique). Aussi, tant du point de vue de son identité juive que du point de vue de l'intellectuel qu'il est devenu suite à son expérience des camps, il tient à affirmer avec insistance ses fermes convictions de laïc et d'agnostique. Nous connaissons ses prises de position en la matière<sup>129</sup> et les distances qu'il a prises à cet égard vis-à-vis d'un Elie Wiesel par exemple<sup>130</sup>. Cette insistance témoigne sans doute de la conscience qu'il a quant aux aspects problématiques d'une identité communautaire amputée de son pilier fondamental, à savoir la religion.

La question de la religion étant clarifiée, ce n'est pas pour autant que le problème identitaire cesse de lui poser problème. Expulsée par la grande porte, la religion risque à tout moment de faire retour et rentrer par la petite fenêtre - quand bien même cette fenêtre serait-elle aussi une grande porte, en l'occurrence, la tradition et la culture juives. Levi en est parfaitement conscient : « Le retour de Dieu est typique », nous dit-il, des périodes comme celle que nous vivons, période « de crise des valeurs, de toutes les valeurs » et où « la recherche de Dieu devient [...] la recherche d'une protection, d'un refuge contre la solitude »<sup>131</sup>. Même laïcisé, « le Juif occidental » « philosophe avec les Lumières, romantique avec le Romantisme, libéral, socialiste, bourgeois, nationaliste » selon les époques et les cadres de références, n'en est pas moins en perpétuelle crise identitaire, tendu et partagé comme il est entre les deux pôles de la fidélité aux sources d'une part, de l'assimilation - qui équivaut à une perte d'identité - de l'autre<sup>132</sup>. Par rapport à cette crise qu'il vit lui-même, Levi n'entend certes pas affirmer que le retour aux origines et aux sources constitue l'unique voie de salut, mais il convient qu'il en représente certainement une<sup>133</sup>. D'autant plus que si l'expérience des lois raciales et du Lager a confirmé et fortifié son détachement par rapport à la religion, elle a, dans

le même temps, précipité, bien que tardivement, son rapprochement avec la tradition et la culture juives - il se dit être un « juif de retour ». Ce rapprochement est tout sauf superficiel ou anecdotique. Il l'a aidé, nous dit-il, à reconnaître parmi les nombreux courants de la tradition juive, ceux qui répondent au mieux à sa sensibilité et à ses intérêts et dans lesquels il se reconnaît pleinement. Il en relève trois : l'indépendance spirituelle (qui guide l'esprit de révolte), la tradition talmudique de la discussion passionnée mais précise et enfin, la religion du Livre - et un moindre intérêt pour les courants mystiques<sup>134</sup>. Évoquant, en 1982, les thématiques contenues dans *Si c'est un homme*, Levi tient à attirer l'attention de son auditoire sur « un thème particulier », qu'une lecture rapide risquerait de négliger, « celui du rappel de la Bible » et de « l'intuition du destin d'un Dieu incompréhensible qui décide au-dessus de l'homme »<sup>135</sup>.

On ne saurait minimiser ou minorer la portée et la signification de tels propos. Ils témoignent d'un retour certain aux sources, au socle de l'identité juive, un retour que favorisent précisément les pressions, les séductions et les replis identitaires propres à l'esprit du temps, un esprit par rapport auquel Lévi tente pourtant de résister par des arguments que j'appellerai de neutralisation ou d'hybridation, souvent comme pour se défendre ou se justifier. Quelques exemples de cette rhétorique : il dit s'être mis à l'étude du judaïsme « par pur intérêt scientifique, presque zoologique »<sup>136</sup> ; « Être juif pour moi, c'est une question d'identité, une 'identité' à laquelle, je dois le préciser, je n'ai pas l'intention de renoncer »<sup>137</sup> ; « [...] je n'ai jamais perdu mon identité, je me sens beaucoup plus italien que juif »<sup>138</sup> ; « Je suis juif pour l'état civil, c'est-à-dire que je suis inscrit à la communauté israélite de Turin, mais je ne suis pas pratiquant [...], je me sens aux trois quarts italien, ou aux quatre cinquièmes, ça dépend des moments, mais la fraction qui reste est plutôt importante pour moi »<sup>139</sup> ; « Les choses qui m'intéressent sont très nombreuses, et le judaïsme n'est que l'une d'elles »<sup>140</sup> ; « [...] malgré l'attrait qu'exercent sur moi la culture, l'histoire et la tradition juives, je dois avouer que le fondement de ma culture est principalement italien »<sup>141</sup> ; « Quoi qu'il en soit, j'accepte de bon gré la définition d'écrivain juif »<sup>142</sup> ; « J'ai accepté cette définition de bon cœur, mais lentement et non sans résistance [...] ; je ne l'ai totalement acceptée qu'assez tard »<sup>143</sup> ; « [...] en Amérique [...], j'ai eu l'impression qu'on m'avait de nouveau épinglé l'étoile de David sur la poitrine ! Mais je m'en moque »<sup>144</sup> ; « ce personnage (Faussone, dans *La clé à molette*), est assez extérieur à moi ou en tout cas extérieur à mon identité de juif [...], [dans ce roman] mon passé, mon présent de juif que je n'ai jamais renié, n'apparaît que de biais, par hasard »<sup>145</sup> ; « [...] j'ai bien conscience qu'il y a, dans la Thora, un courant raciste. On y trouve tout et le contraire de tout »<sup>146</sup> ; « [...] nous devons être en premier lieu des démocrates, puis, en seconde lieu, des Juifs ou des Italiens ou autre chose »<sup>147</sup>. Son rapport aux institutions communautaires est « affectueux et polémique. En tout cas profond »<sup>148</sup>.

Sur un plan plus politique, nous connaissons ses courageuses prises de positions, parfois d'une exemplaire sévérité, à l'égard de la politique des gouvernements israéliens des années 1980 mais, comme beaucoup d'autres, il se dit, à l'égard d'Israël, profondément partagé au point de se dire incapable de formuler un jugement objectif<sup>149</sup>. Ainsi, alors qu'il déclare en Amérique, à la stupeur de son public, que la création d'Israël est une erreur historique<sup>150</sup>, ailleurs, il reconnaît pleinement sa nécessité historique et ce, en dépit des abus de certains dirigeants israéliens<sup>151</sup>, pour ajouter : « Vous voyez, j'ai conservé une certaine loyauté vis-à-vis d'Israël »<sup>152</sup>.

On voit que la rhétorique utilisée témoigne d'un rapport à l'identité juive travaillée par des tensions et des ambivalences. La perpétuelle crise identitaire qui sous-tend la condition du juif occidental de la Diaspora, crise à laquelle Levi n'échappe pas, ne peut être résolue et trouver une issue, selon lui, qu'au moyen d'une troisième voie, une voie qui se tient à distance égale aussi bien par rapport à une fidélité par trop aspirée par l'exigence religieuse et nationale (l'État d'Israël) que par rapport à une assimilation impliquant dilution et disparition identitaire. Cette voie est celle, évidemment, de l'intégration - dont la communauté juive d'Italie, celle de Turin tout particulièrement, en serait un exemple parfaitement réussi<sup>153</sup> - une voie toutefois qui, à en croire Levi, s'est avérée tout aussi fâcheuse pour les juifs italiens<sup>154</sup> que fut celle de l'assimilation pour les juifs autrichiens et allemands.

Entre fidélité et assimilation, c'est cependant cette dernière qui constitue, pour Levi, le danger le plus grave dans la mesure où elle conduit, notamment dans un contexte de persécutions antisémites aiguës, soit à la haine de soi, soit au ressentiment et à une morale intransigeante comme chez Améry. En effet, entièrement assimilé, ayant rompu toute attache avec l'identité juive, ce dernier ne peut la revendiquer que comme une réalité imposée faisant appel à une révolte, à « une insurrection physique contre ce jugement »<sup>155</sup> en vertu duquel la société l'a exclu de l'espèce humaine. Pour Améry, en effet, « [...] la dignité [...] ne peut être octroyée que par la société, et la revendication qui s'élève dans le seul espace intérieur de l'individu ('Je suis un homme et en tant que tel, j'ai ma dignité, quoi que vous puissiez dire ou faire' !) est un jeu de l'esprit ou une abstraction. Ce qui n'empêche que l'homme privé de sa dignité et menacé de mort [...] peut convaincre la société de sa dignité en assumant son destin et en s'insurgeant parallèlement contre lui dans une attitude de révolte »<sup>156</sup>. Autrement dit, on n'assume le destin imposé que pour s'insurger contre lui. C'est la « politique du ressentiment » ! Un fossé sépare ici les positions de Levi de celles d'Améry. Ce dernier attribue en effet au ressentiment des opprimés - juifs, colonisés, exclus, reprouvés, etc., - une éminente fonction politique, voire même une sorte de substitut à la révolution. Il est clair que pour Levi, une telle revendication identitaire vécue comme une « insurrection physique » contre cette identité elle-même, serait non seulement dépourvue de toute authenticité, mais de plus, elle n'aurait d'autre voie pour se réaliser que celle de la violence, une voie à l'issue fatale attestée, toujours selon Levi, par le suicide même d'Améry. Aussi, face au cri de révolte d'Améry, Levi prône la voie d'une intégration vécue comme « hybridation », une voie qui permet, d'une part, de sauvegarder une fidélité maîtrisée à un judaïsme débarrassé de son pilier religieux et de l'autre, de résister à la tentation assimilationniste qui équivaut, selon lui, à une dilution et à une disparition de l'identité.

Concrètement toutefois, tout donne à penser que cette stratégie d'« intégration/hybridation » s'est avérée beaucoup moins assurée et certaine que ne l'avait postulé la théorie. En effet, dans le cas précis de Levi, à l'« hybridation » spécifique, juif-italien, italien-juif, agnostique-attaché à la tradition, viennent s'ajouter d'autres hybridations (identitaires) vécues, elles aussi, dans l'ambivalence : le passé du déporté, le présent du survivant, la mission du témoin, le métier du chimiste, l'ambition de l'écrivain et enfin, le rôle de l'intellectuel engagé - avec toutes leurs combinaisons possibles. Il est certain que le chassé croisé des sollicitations auxquelles il était soumis, chacune d'elle le convoquant dans l'une ou l'autre de ses multiples postures, n'a pu qu'aggraver les tensions, les ambivalences et les ambiguïtés inhérentes à une telle hybridation d'envergure. La crise profonde que traverse Levi à la fin de sa vie - fatigue, découragement, dépression<sup>157</sup> -, n'est sans doute pas étrangère à cette situation. Les rapports entre toutes ces facettes identitaires que l'hybridation avait tentée, tant bien que mal, d'intégrer et de faire coexister dans une unité plus ou moins pacifiée, deviennent, avec le temps, des rapports de plus en plus pesants, difficiles, problématiques, tendus, voire hostiles et semblent, chacune prise à part, à bout de course, à bout de souffle. Il y a quelque chose de tragique qui se joue à l'endroit où se précipitent et se heurtent, avec violence parfois, tous ces aspects identitaires.

Le point de gravitation de toute cette constellation s'est déplacé dans le temps et avec le temps. Tout donne à penser que pendant une première période, de 1958, avec le début du succès de *Si c'est un homme*, jusqu'à sa retraite en 1975-1976, c'est le statut du chimiste, le « travail du jour », qui semble assurer l'équilibre de toutes les autres dimensions : « Je suis chimiste. J'ai atteint le statut de l'écrivain parce que, capturé en tant que partisan, j'ai échoué dans un Lager en tant que Juif »<sup>158</sup>. Avec la retraite, la configuration change. Le métier du chimiste ne peut plus assurer ce rôle de garant. Ainsi s'ouvrira une deuxième période aux équilibres instables et précaires où seront confrontées, sans médiation, les figures du déporté, du survivant-témoin et de l'écrivain. Les sollicitations aidant, ce qui a acquis une pleine reconnaissance publique, c'est incontestablement la figure du déporté-témoin. Certes, le statut de l'écrivain-essayiste lui est également reconnu - nombre de Prix en témoignent -, mais cette reconnaissance apparaît le plus souvent comme un prolongement, comme une excroissance de son double statut de déporté et de témoin - comme si son statut d'essayiste était toujours indexé à ce double socle identitaire. Cette situation n'a pas

manqué d'affecter profondément Levi<sup>159</sup> qui affirme ne s'être jamais senti très à l'aise dans l'institution littéraire - il s'y voyait comme un corps étranger<sup>160</sup>. D'autre part et parallèlement, nous savons qu'en tant que déporté-témoin, il vivait également très mal la pression de la demande sociale qui voulait l'enfermer, le cantonner, dans cette seule et unique figure de témoin. Il ne voulait pas être que « cela ». Cette aversion, maintes fois exprimée, s'explique non seulement parce qu'il refuse de jouer le rôle du rescapé-témoin « professionnel » - « mercenaire », ironise-t-il<sup>161</sup> ; non seulement parce que ses nombreux contacts avec les jeunes lycéens avaient fini par le décourager au point qu'il avait parfois l'impression d'avoir tout dit<sup>162</sup> ou parce qu'il s'est senti « complètement brûlé en tant que témoin, en tant que narrateur et interprète d'une certaine réalité »<sup>163</sup>, mais aussi, et peut-être surtout, parce qu'il a procédé à une réévaluation de ses propres raisons et motivations quant à la nécessité de « porter témoignage ».

Dans tout l'œuvre, trois raisons fondamentales sont avancées pour expliquer le geste testimonial. Premièrement, un besoin interne irrésistible pour expulser ce qui vivait en lui comme un corps étranger, deuxièmement, une obligation morale d'informer le monde - obligation contractée pendant la captivité<sup>164</sup> - et enfin, troisièmement, chose particulièrement importante, l'obligation de témoigner au nom et à la place de tous ceux qui ne sont pas revenus, qui n'ont pas pu témoigner, les engloutis - au point que Levi souhaiterait donner à son témoignage le statut d'une œuvre collective et anonyme<sup>165</sup>. Or, à partir des années 1980, réfléchissant rétrospectivement sur ses propres déclarations, Levi procède à une double révision des raisons et des motivations du geste testimonial. Tout en rejetant les explications d'ordre psychanalytique<sup>166</sup>, il qualifie les deux premières réponses, de « standards » et avance les considérations suivantes : « Or, je me suis aperçu voilà des années, que la première réponse n'était sans doute pas aussi sincère qu'elle paraît. Il est vrai [...] que j'éprouvais le besoin d'expulser [...] quelque chose hors de moi, mais l'explication n'est pas suffisante [...]. Sans doute il y a une autre motivation, peut-être le désir, plus ou moins banal, d'attester, de faire comprendre que je suis différent de toi, que j'ai vécu quelque chose que tu ne connais pas, et qui fait que je suis supérieur [...]. Honnêtement, le désir de témoigner jouait aussi, mais il était partiel, marginal »<sup>167</sup> ; ou encore : « Pour le rescapé, raconter est une entreprise complexe [...] perçue à la fois comme une obligation morale et civile, comme un besoin premier, et comme une promotion sociale »<sup>168</sup>. Aussi prosaïque et banale qu'elle puisse paraître, cette réévaluation ne doit pas être sous-estimée. Elle affecte directement le statut même de témoin, statut qui, ainsi vécu, ne peut plus satisfaire Levi. Ni la « nécessité intérieure », ni le « devoir moral et civique » ne sont plus suffisants pour le soutenir dans sa mission de témoin.

Reste la troisième grande motivation, de nature on ne peut plus morale, l'obligation de parler « par délégation », de témoigner au nom et à la place des engloutis. Ici, les propos de Levi sont, me semble-t-il, de la plus haute importance. Il nous dit : « Je serais incapable de dire si nous l'avons fait ou le faisons par une sorte d'obligation morale envers ceux qui se sont tus ou, au contraire, pour nous délivrer de leur souvenir, la chose certaine, c'est que nous le faisons en obéissant à une impulsion puissante et durable »<sup>169</sup>. Parce que marquée d'indécision, cette réévaluation est plus fondamentale que la précédente et elle est de nature à produire des effets ravageurs en faisant resurgir un « troisième homme », où plus précisément cette partie de l'homme qui est restée là-bas, dans le Lager : figure nouvelle que le « métier du jour » (le chimiste), « le métier de nuit » (l'écrivain) et le rôle du témoin avaient jusqu'ici réussi tant bien que mal à refouler à l'arrière plan. L'éruption de ce troisième homme va à nouveau disloquer les équilibres précaires et provoquer un face-à-face, sans plus aucune médiation, un face-à-face douloureux et tortueux, entre l'écrivain qui ambitionne d'écrire autre chose que sur le Lager et le survivant qui est, lui, de plus en plus assiégé, hanté, par le souvenir des engloutis. Cette contradiction asphyxie tout autant l'écrivain que le survivant. L'écrivain tout d'abord, dont l'autonomie est à nouveau refoulée, effacée, au profit précisément du témoin puisque, pour se délivrer du souvenir des engloutis, il ne dispose d'autre moyen que l'écriture, précisément - il faut de la force, dit-il, non pas pour écrire, mais pour ne pas écrire<sup>170</sup>. Ensuite, l'écriture asphyxie le survivant : Levi hésite à nouveau, assiégé comme il est par des nouveaux doutes. Ces figures qui « continuent à tourner autour de lui » et qui le hantent, ont-elles vraiment

envie de survivre, de vivre, de « profiter de la pérennité ambiguë des personnages littéraires »<sup>171</sup> ? Il n'en sait rien et cette incertitude le ronge et le laisse seul, sans médiation, avec les engloutis<sup>172</sup>.

Non, ni l'hybridation identitaire - dans laquelle Levi avait cru décrypter sa nature profonde -, ni la stratégie d'intégration - qu'il avait pensée comme moyen pour colmater la déchirure entre le pôle de la fidélité et celui de l'assimilation -, n'ont pu finalement lui procurer l'apaisement escompté. Il devenait de plus en plus difficile de « naviguer » au sein d'une hybridation identitaire dont les différentes figures avaient fini par devenir « flottantes », ballottées au gré des sollicitations d'une part, des angoisses existentielles de l'autre. Toutefois, et sans disposer d'aucun élément ou document biographiques susceptibles d'invalider ou de confirmer cette hypothèse, je me demande si, à la fin de sa vie, l'implosion de toute cette constellation identitaire n'a eu pour effet de faire resurgir au tout premier plan cette fidélité singulière que la raison laïque avait tentée jusque-là d'encadrer et de maîtriser, à savoir la fidélité aux origines, la fidélité à l'identité juive. Au terme de sa vie, celle-ci s'est avérée être finalement la plus profondément ancrée en lui et la plus puissante de toutes les autres fidélités qu'il s'est efforcé pourtant si magistralement d'assumer. En 1976, dans sa préface à un roman qui portait précisément sur la perpétuelle crise identitaire du juif occidental, Levi n'affirmait certes pas que le retour aux origines constitue l'unique voie de salut, mais il admettait bien qu'il en représentait sûrement une<sup>173</sup>. Dix ans après, dans le contexte de crise qu'il traverse, cette voie n'aurait-elle pas acquis une puissance d'attraction plus importante que celle qu'il lui accordait jadis ?

Indépendamment, toutefois, de la tragédie propre à Levi, il est vrai que du point de vue de la réception de son œuvre, sa revendication d'une identité hybride, polymorphe, aux interfaces multiples et aux frontières mobiles, est également en parfaite résonance avec un certain esprit du temps qui valorise tour à tour, la possibilité des choix identitaires à la carte, la fluidité des appartenances, les conversions et les reconversions, la compatibilité, enfin, de loyautés multiples et concurrentes.

Je suis persuadé que l'originalité et la fécondité inépuisable de l'œuvre de Primo Levi résident précisément dans les tensions, les apories, les ambivalences, voire même les ambiguïtés, qui la traversent de part en part. Fidèle, toutefois, à la problématique que je me suis fixé, j'ai essayé d'identifier dans l'œuvre testimoniale elle-même ce qui pourrait expliquer le caractère étonnamment unanimiste et profondément consensuel de sa réception alors même que l'espace testimonial et mémoriel est devenu de nos jours le théâtre d'âpres controverses et polémiques.

---

<sup>1</sup> Pierre Nora, « Malaise dans l'identité historique », *Le Débat*, n° 141, septembre-octobre 2006, pp. 48-52.

<sup>2</sup> Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, Pocket, 1987, p. 7 (souligné par nous). Désormais SCH.

<sup>3</sup> Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard, 1989 p. 16. Désormais LNR.

<sup>4</sup> « Je crois vraiment que mon destin profond [...] c'est l'hybridisme, c'est la cassure [...] », interview avec Giovanni Tesio, 1981, Primo Levi, *Conversations et entretiens*, Paris, Robert Laffont, 10/18, 1998, p. 186 (désormais, Convers.). Ailleurs, il dit être un « amphibien », un « centaure », une « fêlure paranoïaque », Entretien avec Edoardo Fadini, Convers., p. 111.

<sup>5</sup> Je dois cette dernière observation relative aux communautés de lecteurs aux conversations que j'ai eues à ce sujet avec Jérôme David, professeur de littérature à l'Université de Genève.

<sup>6</sup> Aussi bien dans l'Appendice de *Si c'est un homme*, que dans d'autres textes : voir par exemple sa « Préface d'Auschwitz, de L. Poliakov » (1968), *L'asymétrie et la vie*, Paris, Robert Laffont, 2004, pp. 60-63 (désormais LAV) et son article « Les images d'Holocauste », LAV, pp. 110-120.

<sup>7</sup> Nous savons que la question de l'historisation du national-socialisme et singulièrement de ses dimensions criminelles, a été, il y a quelques années, au centre des grands débats historiographiques qui touchent non seulement au choix du questionnaire mais aussi à la méthodologie et à l'épistémologie du savoir historique. La thèse de l'irréductibilité du génocide aux explications rationnelles, défendue par certains historiens - notamment par Saul Friedländer - fait partie de cette discussion qu'on ne saurait aborder ici. Je ne peux que



renvoyer, à titre indicatif, au texte, en quelque sorte inaugural, de Martin Broszat, « Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme » et à l'échange épistolaire qu'il a eu à ce sujet avec Saul Friedländer (Martin Broszat, « Plaedyer fuer eine Historisierung des National-sozialismus », et à sa correspondance avec Saul Friedländer, reproduite dans Herman Graml et Laus-Dietmar Henk (éd.), *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte. Beitrage von Martin Broszat*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1987, pp. 159-173. L'ensemble du corpus a été traduit en français dans le *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, n°24, avril-septembre 1990, pp. 27-86. Voir aussi Hans Mommsen, « Modernité et barbarie. Le point de vue de l'histoire contemporaine », *Le national-socialisme et la société allemande*, Paris, Édition des sciences de l'homme, 1997, pp. 225-241 et Yehuda Bauer, « Peut-on expliquer l'holocauste ? », *Repenser l'Holocauste*, Paris, Éditions Autrement, 2002, pp. 27-50.

<sup>8</sup> Ce « reste » devient alors le lieu où viennent s'investir toutes sortes d'interprétations théologiques, métaphysiques et mystiques de l'événement. J'y tiens pour symptôme la recherche linguistiquement pathétique de toutes sortes de néologismes pour « nommer » l'événement : « chose », « chose sans nom », « crime ontologique », « novum », « abomination métaphysique », « mysterium tremendum », « séisme d'une magnitude telle qu'elle aurait détruit l'instrument destiné à le mesurer », « Shoah », etc. Plus on affirme que l'événement dépasse notre entendement ou qu'il est dépourvu de sens, plus on cherche des « nominations » hyperboliques sensées y suppléer (voir à ce sujet, Yannis Thanassekos, « Du génocide à la Shoah : éthos oraculaire et rhétorique du pathos », in Frédéric Rousseau et Jean-François Thomas (dir.), *La fabrique de l'événement*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008 et Michael A. Bernstein, « Hommage à l'extrême. La Shoah et l'hyperbole de la catastrophe », *Le Débat*, n° 101, septembre-octobre 1998.

<sup>9</sup> « Le trou noir d'Auschwitz », LAV, pp. 165-169.

<sup>10</sup> Affirmée en 1968 dans sa Préface à l'édition italienne de l'ouvrage de L. Poliakov (LAV, *op. cit.*, p. 61) cette idée est reprise quasi textuellement dans l'« Appendice » de 1976 de SCH, p. 210.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> SCH, *op. cit.*, p. 212. Même position dans *Les naufragés et les rescapés* : « Ils étaient au contraire faits de la même étoffe que nous, c'étaient des être humains moyens » (NR, p. 199).

<sup>14</sup> Dans son article « Déporté. Anniversaire » (1955) consacré au dixième anniversaire de la Libération : « Nous sommes des hommes, nous appartenons à la même famille humaine que nos bourreaux », LAV, p. 23.

<sup>15</sup> « Quant aux SS, ce n'étaient pas des monstres, pour la plupart, ni des satyres idiots, ni des mirriflores pervers, c'étaient des fonctionnaires de l'État, pédants avant d'être brutaux [...] », dans « Films et croix gammées » (1977), LAV, p. 78.

<sup>16</sup> « Préface de *Hommes et femmes à Auschwitz*, de H. Langbein », LAV, p. 145.

<sup>17</sup> SCH, p. 211. Moins de dix ans plus tôt, la formule était quelque peu atténuée : « il est impossible de comprendre ce qui s'est produit à Auschwitz, mieux, on doit peut-être ne pas le comprendre » (« Préface d'*Auschwitz* de L. Poliakov » (1968), LAV, p. 61.

<sup>18</sup> LAV, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>20</sup> Ils sont formulés dès 1955 dans son article précédemment cité : « [...] S'il y avait une réponse à ces questions, cela signifierait que les événements d'Auschwitz rentrent dans le tissu des œuvres de l'homme, qu'ils ont eu un mobile et donc un germe de justification », LAV, p. 26, repris des années plus tard dans sa « Préface d'*Auschwitz* de L. Poliakov » (1968) et son « Appendice » (1976) de *Si c'est un homme* en termes quasiment identiques : « 'comprendre' une résolution ou un comportement humain signifie (notamment sur le plan étymologique) qu'on le contient, qu'on en contient l'auteur, qu'on se met à sa place, qu'on s'identifie à lui » (LAV, p. 61 et SCH, p. 211).

<sup>21</sup> LNR, p. 139.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> De nombreux passages de *Si c'est un homme*, donnent à voir la construction de cette sagesse : « notre sagesse, c'était de 'ne pas chercher à comprendre' », SCH, p. 124.

<sup>28</sup> C'est un motif constant dans ses écrits ; voir, entres autres, l'entretien avec Germaine Greer : « Mais, en même temps que la peur, la faim et l'épuisement, je ressentais un besoin extrêmement puissant de

comprendre le monde qui m'entourait », *Convers.*, p. 83. Pour mieux comprendre il s'est même résolu à monnayer sa pauvre ration de pain contre des « leçons particulières d'allemand ».

<sup>29</sup> LNR, p. 138.

<sup>30</sup> Entretien avec Giorgio Calzagno, *Convers.*, p. 145.

<sup>31</sup> Entretien avec Milvia Spadi (1986), *Convers.*, p. 242. Ou encore dans sa préface à l'édition allemande de *Si c'est un homme* : « [...] ce qu'on ne peut comprendre constitue un vide douloureux » (LAV, p. 36).

<sup>32</sup> « Quand la raison s'éclipse [...] on débouche sur Auschwitz », entretien avec Giuseppe Grassano, *Convers.*, p. 170, ou encore, « Ce n'est pas parce que l'on assiste au naufrage de la raison [...] que l'on doit baisser les bras [...] je considère avec suspicion toutes les suspensions de la raison », Entretien avec Giorgio De Rienzo et Ernesto Gagliano, *Convers.*, p. 119.

<sup>33</sup> Entre autres dans « Aux jeunes. Préface de *Si c'est un homme* » (1973), LAV, pp. 64-66. Voir aussi son entretien avec Daniela Amsellem, *Primo Levi. Le témoin. L'écrivain. Le chimiste*, Lyon, Éditions du Cosmogone, 2001, p. 268.

<sup>34</sup> LNR, pp. 36 et 46 ainsi que LAV, p. 108 et pp. 188-209.

<sup>35</sup> SCH, p. 211 et « Préface d'*Auschwitz*, de L. Poliakov », LAV, p. 62.

<sup>36</sup> « [...] à en juger par de nombreux signaux, il semble que le temps soit venu d'explorer l'espace qui sépare les victimes des bourreaux, et ce d'une main plus légère et d'un esprit moins trouble [...]. Seule une rhétorique manichéenne peut prétendre que cet espace est vide », LAV, pp. 73-74.

<sup>37</sup> « Le système périodique », *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 2005, pp. 311-470 (désormais LSP).

<sup>38</sup> L'étude de la zone grise s'avère en effet nécessaire « si nous voulons connaître l'espèce humaine [...] ou si nous voulons simplement nous rendre compte de ce qui se passe dans un grand établissement industriel », LNR, p. 40.

<sup>39</sup> « Il faut poser clairement comme principe que la faute la plus grande pèse sur le système, sur la structure même de l'État totalitaire », LNR, p. 43.

<sup>40</sup> « C'est un jugement que nous voudrions confier uniquement à ceux qui ont eu la possibilité de vérifier sur eux-mêmes ce que signifie le fait d'agir en état de contrainte », LNR, p. 43.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> « Les images d'Holocauste », LAV, p. 112.

<sup>43</sup> La tempête qu'avait déclenchée en son temps Hannah Arendt est loin d'être apaisée. *La Revue d'histoire de la Shoah* a consacré un numéro spécial sur « Les Conseils juifs dans l'Europe allemande », n° 185, juillet/décembre 2006.

<sup>44</sup> Les griefs ont été repris en effet et réactivés par des descendants de certains déportés.

<sup>45</sup> David Rousset, *Les jours de notre mort*, Paris, Le Pavois, 1947, p. 588.

<sup>46</sup> « C'est une déclaration épouvantable, et on peut l'accepter venant de Rousset, qui y est allé », Entretien avec Marco Vigevani, *Convers.*, p. 214.

<sup>47</sup> LNR, p. 111.

<sup>48</sup> Entretien avec Marco Vigevani, *Convers.*, p. 214. Ou encore « En dehors de quelques rares et précieuses exceptions, l'inhumanité du système nazi contaminait même les prisonniers », Entretien avec Risa Sodi, *Convers.*, p. 229.

<sup>49</sup> « Je demande que l'histoire des 'corbeaux du crématoire' soit méditée avec pitié et rigueur, mais que le jugement sur eux reste suspendu », LNR, p. 60. « Je le répète : je crois que personne n'est autorisé à les juger, ni ceux qui ont connu l'expérience des Lager, ni encore moins les autres », LNR, p. 58.

<sup>50</sup> LNR, pp. 44 et suiv.

<sup>51</sup> Selon Levi, les « meilleurs historiens » du Lager proviennent de cette catégorie de déportés et cite à cet égard Eugen Kogon pour Buchenwald, Hermann Langbein pour Auschwitz et Marsalek pour Mauthausen, LNR, p. 45. Il évoque avec admiration cette catégorie de déportés dans son article, « La Résistance dans les Lager » (1965), LAV, p. 48.

<sup>52</sup> LNR, p. 44.

<sup>53</sup> « Cet unique instant de pitié aussitôt effacée ne suffit certainement pas à absoudre Muhsfeld, mais il suffit à le placer, lui aussi, ne fût-ce qu'à l'extrémité de la marge, dans la zone grise, dans cette zone d'ambiguïtés qui irradiant les régimes fondés sur la terreur et la soumission », LNR, p. 57.

<sup>54</sup> L'histoire de Chaïm Rumkowski, chef du ghetto de Lodz, est ici exemplative de la démarche de Primo Levi car « elle résume en elle la thématique de la zone grise », LNR, p. 67. Levi décrit brièvement les comportements de Rumkowski pour conclure : « Tout cela ne (le) décharge pas de sa responsabilité [...]. Mais il a des circonstances atténuantes [...] en Rumkowski nous nous regardons tous dans un miroir, son ambiguïté est la nôtre [...] être hybrides pétris d'argile et d'esprit ; sa fièvre est la nôtre, celle d'une civilisation occidentale qui descend en

enfer avec tambours et trompètes », LNR, pp. 67-68. Ce passage est intéressant tant par son contenu que par sa forme car Levi cède rarement à ce type de rhétorique. Levi décrit de façon plus détaillée l'histoire de Chaïm Rumkowski dans son ensemble de nouvelles intitulé *Lilith*, Paris, Liana Levi, 1987 (« Le Roi des juifs », pp. 77-84).

<sup>55</sup> Personnage très important du camp de transit de Westerbork. Levi le déclare coupable, mais il lui accorde aussi des circonstances atténuantes au motif quelque peu surprenant que « La conscience généralisée selon laquelle on ne cède pas à la violence, mais on résiste, date d'aujourd'hui. Elle date d'après, elle ne date pas de cette époque là », LAV, p. 75.

<sup>56</sup> Levi discute le cas de Waldheim dans son entretien avec Risa Sodi. Après quelques commentaires critiques sur les erreurs stratégiques commises par ceux qui ont essayé de le poursuivre, il conclut que Waldheim lui aussi est à domicilier dans la zone grise, *Convers.*, p. 234.

<sup>57</sup> « Ni infâme ni héros », « borgne au royaume des aveugles », « homme gris » par excellence, LSP, *Œuvres*, p. 460. En fait, dans le récit « Vanadium » du *Système périodique*, Müller est le nom que prête Primo Levi au personnage réel de Ferdinand Meyer, responsable du laboratoire de chimie de Buna-Monovitz auquel il fut affecté vers la fin de sa captivité.

<sup>58</sup> LNR, p. 191.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>60</sup> Dans *Les Naufragés et les rescapés* mais aussi à plusieurs autres reprises : « Le verbe 'pardonner' ne fait pas partie de mon vocabulaire. Il m'est imposé [...] » entretien avec Giorgio Calcagno, *Convers.*, p. 145 ; « Comme je ne suis pas croyant, je ne sais pas vraiment ce que c'est le pardon. C'est un concept qui ne fait pas partie de mon monde », Entretien avec Risa Sodi, *Convers.*, p. 232.

<sup>61</sup> Irène Heidelberger-Leonard se réfère à une lettre de Jean Améry, datée du 28 septembre 1967, à leur amie commune, l'Allemande Hety Schmitt-Mass, où il affirme : « À la différence de Levi, je ne suis pas quelqu'un qui pardonne et je n'ai aucune compréhension à l'égard de messieurs qui faisaient partie du 'personnel dirigeant' d'IG-Auschwitz. Mais brisons là ». De façon à peine déguisé, Améry vise ici le jugement de Levi sur Ferdinand Meyer, « du personnel dirigeant d'IG-Auschwitz », Irène Heidelberger, « Deux frères ennemis : Jean Améry et Primo Levi », in Philippe Mesnard et Yannis Thanassekos (dir), *Primo Levi à l'œuvre. La réception de l'œuvre de Primo Levi dans le monde*, Paris, Editions Kimé, 2008, p. 437.

<sup>62</sup> LSP, « Vanadium », *Œuvres*, p. 460.

<sup>63</sup> LSP, *Œuvres*, p. 461.

<sup>64</sup> « La honte du monde » (LNR, p. 84), mais aussi la honte d'être homme puisque des hommes ont pu faire « ça ».

<sup>65</sup> LAV, p. 61.

<sup>66</sup> Voir à ce sujet l'intéressant article de Jean-Jacques Delfour, « Idolâtrie de la victime », Lignes, Paris, Éditions Léo Scheer, octobre 2001 pp. 275-290.

<sup>67</sup> Entretien avec Marco Vigevani, *Convers.*, p. 215.

<sup>68</sup> LNR, p. 80.

<sup>69</sup> Entretien avec Milvia Spadi (1986), *Convers.*, p. 246.

<sup>70</sup> « Le Pharaon à croix gammée » (1980), LAV, p. 139.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>72</sup> LSP, « Or », *Œuvres*, p. 396. « Nous nous réunissons dans le gymnase du 'Talmud Thora', l'École de la Loi, [...]et nous nous enseignons mutuellement à retrouver dans la Bible la justice et l'injustice [...] à reconnaître en Assuérus et Nabuchodonosor les nouveaux oppresseurs », LSP, « Potassium », *Œuvres*, p. 344.

<sup>73</sup> LSP, « Nickel », *Œuvres*, p. 353.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>75</sup> LSP, « Or », *Œuvres*, pp. 396-397.

<sup>76</sup> « L'Europe en enfer », LAV, pp. 121-123. La « cécité volontaire », la « méconnaissance voulue » et le « repli à la vie privée » - comme stratégie de survie - ont également été au centre de l'analyse critique qu'a proposée Bruno Bettelheim du prodigieux succès du *Journal d'Anne Frank* (Bruno Bettelheim dans *Survivre*, traduit de l'américain par Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1979, pp. 296-300).

<sup>77</sup> « L'Europe en enfer », LAV, pp. 121-122.

<sup>78</sup> NR, pp. 125-145.

<sup>79</sup> Primo Levi n'a cédé au style polémique qu'à trois autres occasions. La première, au sujet des négationnistes (voir entre autres, « Mais nous, nous y étions », LAV, pp. 97-99 ; « Chercheurs de mensonges », LAV, pp. 127-129 ; « Trou noir d'Auschwitz », LAV, pp. 165-169). La seconde, extrêmement virulente, au sujet de la politique de certains gouvernements israéliens, notamment à l'égard de Begin (entre autres, « Moi, Primo

Levi, je demande la démission de Begin », entretien avec Gianpaolo Pansa, *Convers.*, pp. 285-292). Et la troisième, lorsqu'il s'en prend, avec fermeté, dans un article publié dans *La Stampa* le 11 décembre 1976, à « l'écriture obscure », visant par là une certaine poésie « obscure » et certains poètes dont Ezra Pound, Trakl et Paul Celan. « De l'écriture obscure » - texte particulièrement important qu'il faut mettre en rapport avec sa conception du langage comme « communication » et de l'écriture « comme service public », qui a été reproduit dans *Le Métier des autres*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 68-77. Myriam Anissimov rapporte également que Manganelli a réagi violemment à cet article dans le *Corriere della Sera* du 3 janvier 1977 en accusant Levi de « terrorisme intellectuel » sur quoi ce dernier répliqua avec tout autant de fermeté dans le courrier des lecteurs de *La Stampa* (Myriam Anissimov, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Paris, J.-C. Lattès, 1996, pp. 495-497 et pp. 568-569).

<sup>80</sup> Cette expression, « rendre les coups », que Levi disqualifie, occupe une place importante dans l'économie générale de sa polémique avec Améry. Il est intéressant toutefois de signaler, ne fût-ce qu'en passant, que Levi reprend positivement à son compte cette même expression et la morale qu'elle présuppose, à deux reprises lorsqu'il évoque curieusement sa pratique et sa vie de chimiste : « Nous sommes des chimistes [...] Nous sommes ici pour nous tromper et nous corriger, pour encaisser les coups et les rendre » (LSP, « Nickel », *Œuvres*, p. 361) et « Je dois également à mon métier ce qui mûrit l'homme, le succès et l'insuccès [...] le chimiste militant les connaît : [...] encaisser les coups et les rendre [...] être vaincu et recommencer aussitôt la bataille » (« L'écrivain non-écrivain », LAV, p. 187).

<sup>81</sup> LNR, p. 135. La « violence légale » étant, selon les catégories de Levi, une « violence utile-rationnelle ».

<sup>82</sup> Incomparable dans sa façon pénétrante et subtile de dresser les portraits des personnages qui peuplaient son camp, Levi nous livre celui du nain dans SCH, pp. 102-105.

<sup>83</sup> LNR, p. 134.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

<sup>85</sup> Aussi bien dans *Si c'est un homme* que dans d'autres textes, comme par exemple *Le système périodique* (« Or »), Levi décrit avec beaucoup de justesse et de précision le caractère limité des possibilités et du champ d'action de son groupe de résistants composé de jeunes inexpérimentés, sans ressources et mal équipés.

<sup>86</sup> « [...] la violence n'engendre que de la violence, dans un mouvement pendulaire qui grandit avec le temps au lieu de s'amortir », NR, p. 197.

<sup>87</sup> Entretien avec Giorgio Calcagno, *Convers.*, p. 144.

<sup>88</sup> « Pour que les SS ne reviennent pas », LAV, p. 87.

<sup>89</sup> « Préface de *La Nuit des Girondins*, de J. Presser », LAV, p. 75

<sup>90</sup> LSP, « Potassium », *Œuvres*, p. 348. Il est intéressant de signaler que l'assistant en question est le même personnage qui, devenu « théosophe » et mystique après la libération, avait raconté à Levi que s'il avait survécu, « cela ne pouvait être l'œuvre du hasard [...], mais de la Providence » afin qu'il puisse porter témoignage ! Nous savons que cette « explication » avait révolté Levi qui lui répondit vertement : « [...] la pensée que mon témoignage a pu me valoir à lui seul de survivre et de vivre de nombreuses années sans gros soucis m'inquiète, car je ne vois pas de proportion entre le privilège et le résultat » (LNR, p. 82). Voir aussi Ferdinando Camon, *Conversations avec Primo Levi*, Paris, Gallimard, 1991, p. 74 et Daniela Amsallem, *Primo Levi...*, *op. cit.*, pp. 270-271.

<sup>91</sup> LSP, « Or », *Œuvres*, p. 399.

<sup>92</sup> « [...] les nazis [...] étaient désormais devenus les ennemis de l'Italie, et l'Italie était toujours mon pays », voir « Le Pharaon à croix gammée », LAV, p. 141.

<sup>93</sup> Cette fidélité aux « ancêtres non violents », nous la trouvons aussi chez Mendel, personnage central de son roman *Maintenant ou jamais*, traduit de l'italien par Roland Stragliati, Paris, Éditions Julliard, 1993.

<sup>94</sup> Dans de nombreux textes, Levi exprime cette dette envers les mouvements antifascistes et la Résistance active, comme par exemple en 1980 dans son discours à l'occasion de l'inauguration d'une exposition : « Un autre fil ininterrompu court à côté du fascisme, et il est né en Italie : c'est l'antifascisme [...] les martyrs ouvriers de Turin en 1923 [...], les exilés et nos frères de toutes les fois politiques [...] Certains d'entre nous étaient des partisans et combattants politiques [...] », LAV, p. 131.

<sup>95</sup> Partiellement traduite en français, l'œuvre de Jean Améry a déjà fait l'objet de nombreux travaux, surtout en Allemagne. Irène Heidelberger lui a consacré une biographie monumentale, *Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004. Voir aussi l'ouvrage collectif dirigé par Jürgen Doll, *Jean Améry (1912-1978). De l'expérience des camps à l'écriture engagée*, Paris, L'Harmattan, 2006.

<sup>96</sup> Jean Améry, *Par-delà le crime et le ressentiment. Essais pour surmonter l'insurmontable*, traduit de l'allemand par François Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995, p. 151.

<sup>97</sup> Pour ce qui est des réflexions de Jean Améry sur la violence, voir aussi son article de 1969 au sujet de Frantz Fanon, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence », republié dans *Les Temps Modernes*, n° 635-636, novembre-décembre 2005/janvier 2006, pp. 175-189, ainsi que le chapitre « Le pourquoi et le comment » de son roman-essai *Le feu ou la démolition*, traduit de l'allemand par François Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1996.

<sup>98</sup> « L'homme enfanté par l'esprit de la violence », *op. cit.*, p. 184.

<sup>99</sup> Comme beaucoup d'autres résistants, Améry est peu loquace sur ses activités concrètes dans la résistance. Pour des compléments d'information voir les commentaires de Gundl Herrnsstadt-Steinmetz qui faisait partie de son groupe de résistants communistes autrichiens en Belgique : Gundl Herrnsstadt-Steinmetz, « Jean Améry, combattant de la résistance et écrivain », *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, n°92, juillet-septembre 2006, pp. 71-78 (traduit de l'allemand par Gérard Kahn).

<sup>100</sup> Ne fût-ce que sur ce terrain précis, on voit mal l'existence d'« affinités électives » entre Levi et Améry dont parle Enzo Traverso dans son article, « Intellectuel à Auschwitz », *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, n° spécial 36-37, avril-septembre 1993, pp. 97-111 (Actes I du colloque international sur « L'histoire et la mémoire des crimes et génocides nazis », Bruxelles, 1992).

<sup>101</sup> « [...] à cette époque précisément je fus confronté à l'indémontable nécessité de réviser des idées anciennes, familières, et même chères. Par exemple la question de la violence révolutionnaire : elle ne se laissait pas résoudre aussi facilement en opposant l'un à l'autre le pouvoir oppressif de l'État capitaliste et le contre-pouvoir révolutionnaire [...] j'en viens à devoir me dépêtrer de cette toile d'idées que Jean-Paul Sartre avait tissée dans la *Critique de la raison dialectique* à propos de questions de révolution et de violence [...] la résolution abstraite des contradictions par des concepts tels que 'fraternité de la terreur', 'série', 'groupe' mais paraissait aussi grandiose qu'arbitraire, ou mieux encore : gratuite » (voir la postface « Le pourquoi et le comment » de *Le feu ou la démolition*, *op. cit.*, p. 213.

<sup>102</sup> Cette « qualification » est de Levi lui-même, LNR, p. 139.

<sup>103</sup> « Jean Améry, le philosophe suicidé », paru dans *La Stampa* le 7 septembre 1978 et reproduit dans LAV, pp. 94-96.

<sup>104</sup> Dans sa note nécrologique, Levi commence par évoquer la difficulté sinon l'impossibilité de comprendre les actes humains en général dans la mesure où « toute action humaine renferme un noyau dur d'incompréhensibilité » et, à plus forte raison donc pour comprendre les actes aussi intimes et extrêmes que sont les suicides. Aussi, il nous invite, fort justement, à ne pas céder à la tentation de spéculations et d'interprétations hâtives : « Il est particulièrement difficile d'apprendre le pourquoi d'un suicide, car, en général, le suicidé lui-même n'en est pas conscient ; il lui arrive aussi de fournir à sa personne des motivations volontairement ou involontairement altérées. » (« Jean Améry, le philosophe suicidé », *op. cit.*, p. 94). Judicieux avertissement, aussi pour tous ceux qui ne cessent de spéculer sur les circonstances énigmatiques de sa propre disparition.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>106</sup> « Jean Améry, le philosophe suicidé », *op. cit.*, p. 94.

<sup>107</sup> LNR, p. 134.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Jean Améry, *Porter la main sur soi. Traité du suicide*, traduit de l'allemand par François Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1996.

<sup>110</sup> « Jean Améry, le philosophe suicidé » (1978), LAV, pp. 94-95

<sup>111</sup> LNR, p. 125. Levi puise ici des informations biographiques qu'Améry avait livrées de lui-même dans son fameux texte sur la nécessité et l'impossibilité d'être juif (Jean Améry, *Par de-là le crime et le châtement*, *op. cit.*)

<sup>112</sup> LNR, p. 126.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>117</sup> « Jean Améry, le philosophe suicidé », *op. cit.*, p. 95.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 96. Voir aussi Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>119</sup> LNR, p. 127.

<sup>120</sup> « Jean Améry, le philosophe suicidé », *op. cit.*, p. 96.

<sup>121</sup> Nous savons qu'Améry nous a laissé un saisissant essai sur cette question : Jean Améry, *Porter la main sur soi*, *op. cit.*

<sup>122</sup> Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement*, *op. cit.*, p. 155-156.

- <sup>123</sup> *Ibid.*, p. 162.
- <sup>124</sup> Voir l'entretien avec Giuseppe Grieco (1983), *Convers.*, pp. 274-280.
- <sup>125</sup> *Ibid.*
- <sup>126</sup> Daniela Amsallem, *Primo Levi...*, *op. cit.* p. 85.
- <sup>127</sup> *Ibid.*
- <sup>128</sup> LAV, pp. 264-284.
- <sup>129</sup> Dans plusieurs entretiens, notamment dans Ferdinando Camon, *Conversations avec Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 73-74 : « Camon.-Vous n'êtes pas croyant ?, Levi.- Non, je ne l'ai jamais été ; je désirerais l'être, mais je n'y parviens pas » et l'addition manuscrite au crayon au sujet de la preuve de l'inexistence de Dieu par le fait d'Auschwitz : « Je ne trouve pas de solution au dilemme. Je la cherche, mais je ne la trouve pas ».
- <sup>130</sup> Entretien avec Giuseppe Grieco (1983), *Convers.*, p. 275.
- <sup>131</sup> *Ibid.*, p. 279.
- <sup>132</sup> « Préface de *La Nuit des Girondins*, de J. Presser », LAV, pp. 71-72.
- <sup>133</sup> *Ibid.*, p. 72.
- <sup>134</sup> Entretien avec Edith Bruck, *Convers.*, p. 264.
- <sup>135</sup> « Itinéraire d'un écrivain juif », LAV, pp. 271 et 272
- <sup>136</sup> Entretien avec Germaine Greer, (1985), *Convers.*, p. 89.
- <sup>137</sup> « Itinéraire d'un écrivain juif », LAV, p. 276.
- <sup>138</sup> Entretien avec Dina Luce (1982), *Convers.*, p. 54.
- <sup>139</sup> *Ibid.*, p. 56.
- <sup>140</sup> Entretien avec Dina Luce (1982), *Convers.*, p. 54.
- <sup>141</sup> Entretien avec Edith Bruck (1976), *Convers.*, p. 265.
- <sup>142</sup> Entretien avec Risa Sodi, *Convers.*, p. 221.
- <sup>143</sup> « Itinéraire d'un écrivain juif », LAV, p. 264.
- <sup>144</sup> Entretien avec Risa Sodi, *Convers.*, p. 220.
- <sup>145</sup> Entretien avec Giorgio Segrè (1979), *Convers.*, p. 268-269.
- <sup>146</sup> Entretien avec Gad Lerner (1984), *Convers.*, p. 294.
- <sup>147</sup> *Convers.*, « Notes », p. 300.
- <sup>148</sup> Entretien avec Gad Lerner, *Convers.*, p. 298.
- <sup>149</sup> Entretien avec Edith Bruck (1976), *Convers.*, p. 264.
- <sup>150</sup> Entretien avec Germaine Greer (1985), *Convers.*, pp. 90-91.
- <sup>151</sup> *Ibid.*
- <sup>152</sup> Entretien avec Giampaolo Pansa (1982), *Convers.*, p. 291. Notons qu'au-delà de tout ce qui peut les séparer relativement à leur façon de vivre la judéité, Améry et Levi convergent entièrement sur la question d'Israël. Voir aussi sur cette question, Daniela Amsallem, *Primo Levi...*, *op. cit.*, Chapitre III, « L'État d'Israël : attachement et déchirements », pp. 97-101.
- <sup>153</sup> Entretien avec Gad Lerner, *Convers.*, p. 298.
- <sup>154</sup> « L'Europe en enfer », LAV, pp. 121-123.
- <sup>155</sup> Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement*, *op. cit.*, p.152
- <sup>156</sup> *Ibid.*, p. 149.
- <sup>157</sup> « Aujourd'hui je me sens las [...]. Je traverse de longues périodes de déséquilibres dues, peut-être, à mon expérience du camp de concentration. J'ai trop mal à affronter les difficultés. Et cela je ne l'ai jamais écrit [...]. Je ne suis pas un homme fort. Pas du tout », Entretien avec Roberto di Caro (1987), *Convers.*, pp. 199 et 203.
- <sup>158</sup> « Écrivain non-écrivain », LAV, p. 181.
- <sup>159</sup> Giovanni Tesio, cité par Myriam Anissimov, *Primo Levi...*, *op. cit.*, p. 306.
- <sup>160</sup> Entretien avec Pier Maria Paoletti (1963), *Convers.*, p. 106.
- <sup>161</sup> Entretien avec Milivia Spadi (1986), *Convers.*, pp. 251-252
- <sup>162</sup> « J'ai terminé les provisions, je n'ai plus grand-chose à dire », cité par Marco Belpoliti, « Je suis un centaure », *Convers.*, p. 12.
- <sup>163</sup> Entretien avec Luca Lamberti (1971) *Convers.*, p. 115.
- <sup>164</sup> « Premièrement, ce que j'avais vécu pesait lourd en moi [...]. Deuxièmement, je voulais satisfaire le devoir moral, civique et politique de témoigner » (« L'Écrivain non-écrivain » (1976), LAV, p. 182) ; « Non pas vivre et raconter : vivre pour raconter » (« Itinéraire d'un écrivain juif », LAV, p. 270).
- <sup>165</sup> « [...] j'ai souhaité que mes écrits soient lus comme des œuvres collectives, comme une voix représentant d'autres voix, même s'ils étaient publiés sous mon nom » (« À notre génération » (1986), LAV, p. 175).

<sup>166</sup> Nous savons que Levi nourrissait à l'égard de la psychanalyse des réserves expresses, une « hostilité instinctive », si ce n'est une réelle méfiance. Voir, entre autres, LNR, p. 83, *Convers.*, pp. 208 et 224, ainsi que dans *Le Devoir de mémoire*, Paris, Mille et une nuit, 1995 p. 44 et suiv. Voir aussi dans ce cadre son hostilité paradoxale à Bruno Bettelheim. Paradoxale car souvent Levi ne dit pas autre chose que Bettelheim concernant le processus de « régression » auquel étaient soumis les concentrationnaires : « [...] et il ne fait pas de doute que la vie au camp comportait une régression, ramenait à des comportements primitifs » et « tout cela était ressenti comme [...] une régression mortelle vers un état d'enfance sans consolation, privé de maître et d'amour », LNR, p. 39 et 132. Bruno Bettelheim ne disait pas autre chose.

<sup>167</sup> Cité dans *Convers.*, « Note », pp. 207-208.

<sup>168</sup> « Préface de *La vita offesa* » (1987), LAV, p. 173.

<sup>169</sup> LNR, p. 83.

<sup>170</sup> Entretien avec Roberto di Caro (1987), *Convers.*, p. 203.

<sup>171</sup> « Préface de *Moments of Reprieve* », LAV, pp. 162-163.

<sup>172</sup> « [...] je n'en sais rien. C'est vrai, ils continuent de tourner autour de moi [...] tout dépend de leur envie de vivre », Entretien avec Rosellina Balbi (1982), *Convers.*, p. 136.

<sup>173</sup> « Préface de *La Nuit des Girondins*, de J. Presser » (1976), LAV, p. 72.