



**HAL**  
open science

“ Autour de Shoah : nommer, dé-nommer, métaphoriser ”, Critique, “ Claude Lanzmann. “Une force qui va” ”, n° 852, mai 2018, p. 403-416.

Maxime Decout

► To cite this version:

Maxime Decout. “ Autour de Shoah : nommer, dé-nommer, métaphoriser ”, Critique, “ Claude Lanzmann. “Une force qui va” ”, n° 852, mai 2018, p. 403-416.. Critique: revue générale des publications françaises et étrangères, 2018. hal-03021613

**HAL Id: hal-03021613**

**<https://hal.science/hal-03021613>**

Submitted on 24 Nov 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## AUTOUR DE *SHOAH* : NOMMER, DÉ-NOMMER, MÉTAPHORISER Maxime Decout

Éditions de Minuit | « Critique »

2018/5 n° 852 | pages 403 à 416

ISSN 0011-1600

ISBN 9782707344649

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-critique-2018-5-page-403.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de Minuit.

© Éditions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Autour de *Shoah* : nommer, dé-nommer, métaphoriser

Éric Marty  
Sur *Shoah* de  
Claude Lanzmann

} Paris, Éditions Manucius,  
coll. «Le marteau dans maître»,  
2016, 126 p.

En 1985 paraît *Shoah* de Claude Lanzmann. Film monumental de presque dix heures, tourné sur plus de dix ans, dans plus d'une dizaine de pays, composé de témoignages de rescapés, de contemporains ou de bourreaux. Film événement qui vient parachever le lent processus de reconnaissance de la spécificité du génocide juif mais surtout le baptiser d'un nom : Shoah. Et c'est bien là, depuis cette question qui pourrait passer pour accessoire, celle du nom, qu'Éric Marty élabore son analyse. Mais l'essai n'est pas qu'un livre sur *Shoah*. Ce n'est pas non plus un livre sur la Shoah. C'est un livre dense qui rayonne autour du film de Claude Lanzmann pour interroger avec finesse notre pensée de la Shoah, ses évolutions, notre relation à cet événement qui est «une question pour toute la philosophie française, au sens où elle engage son histoire depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale jusqu'à aujourd'hui» (p. 25). Il montre comment le film participe de notre perception de l'événement et doit être lu non seulement en regard de la poésie qu'il déploie mais aussi à l'intérieur d'une histoire de la pensée du xx<sup>e</sup> siècle.

## *Un événement hors temps*

*Shoah* est d'abord un film aride, d'un dépouillement extrême, qui met mal à l'aise le spectateur et tranche avec les grands textes sur les camps de David Rousset, Robert Antelme, Elie Wiesel ou Charlotte Delbo. Aucun pathos ne l'émaille, source toujours possible d'une psychologie où gîte à

plus ou moins grande échelle la fascination pour les victimes comme pour les bourreaux. Par cette nudité implacable, qui s'étaye d'un travail de montage et de cadrage, Lanzmann élabore une poétique qui entend rompre «avec toute cette mythologie, ce faux prestige du Mal» (p. 20). Que reste-il alors pour nous lier au film? L'étonnement nu, face à l'incompréhensible<sup>1</sup>, cet étonnement que Lanzmann réclame<sup>2</sup> et avec lequel toute philosophie commence.

Il n'y aura donc pas d'images d'exécutions sommaires, de détenus maltraités et d'amoncellements de corps dans *Shoah*. Le film adopte une posture tout autre: le refus de l'archive, c'est-à-dire aussi de ce qui est à même de soutenir le spectaculaire. Que trouvons-nous à la place? La parole des témoins, cette parole qui a été à l'origine des premières polémiques sur la littérature des camps, en regard de l'utilisation sacrilège de la fiction, en particulier dans *Le Dernier des Justes* de Schwarz-Bart. *Shoah*, ici, doit être lu dans une histoire longue, une histoire intellectuelle certes, mais aussi historique et sociale. L'un de ses jalons essentiels fut le procès Eichmann en 1961 qui marque l'«avènement du témoin<sup>3</sup>». Alors qu'au cours du procès de Nuremberg, les archives et documents historiques ont un rôle central, les témoignages fournissent désormais une part non négligeable du réquisitoire. C'est à peu de choses près la même différence qui sépare l'un des premiers films consacrés aux camps, *Nuit et Brouillard* d'Alain Resnais en 1955, et *Shoah*. Le premier, qui traite de manière privilégiée de la déportation politique et passe quelque peu sous silence la spécificité du génocide juif, est conçu avant tout comme un documentaire historique. Trente ans après, *Shoah* est un film de mémoire qui se dessaisit des images d'archives au profit de la parole des témoins.

---

1. S. Friedländer soutient par exemple dans *L'Allemagne nazie et les Juifs. 1939-1945*, tome II: *Les Années d'extermination* (Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'univers historique», 2008) que son analyse ne saurait tempérer le sentiment d'incrédulité inhérent à l'extermination.

2. Voir C. Lanzmann, *Le Lièvre de Patagonie*, Paris, Gallimard, 2009, p. 438.

3. A. Wiewiorka, *L'Ère du témoin* [1998], Paris, Hachette Littératures, 2002, p. 81-82.

Mais ce geste qui consiste à mettre sous scellés le plus attendu, le plus visible, à déranger les habitudes du spectateur, à le frustrer dans sa terreur même, a encore d'autres conséquences. En particulier : affirmer et déployer «une pensée singulière de l'événement» (p. 46). Car cette parole qui parle des camps plus de trente ans après nous dit aussi que «l'événement de l'extermination n'est pas clos», «il dure encore et toujours, ici et maintenant, il nous est toujours et encore contemporain» (p. 46). Voilà pourquoi l'œuvre sur la Shoah n'est pas nécessairement une œuvre de mémoire ou, pire, un travail de deuil. Mais il faut alors s'interroger avec Éric Marty : «qu'est-ce qu'un événement qui ne prescrit aucun achèvement?» (p. 47). Un événement qui «ne tient dans aucune chronologie», sans précédent, sans avant, sans après, hors du temps commun? Le film de Lanzmann ne donne pas de véritable réponse. À partir de l'opposition posée par Deleuze entre «événements» et «faits», Éric Marty distingue cependant l'événement, dont la vérité est éternelle, et ses effectuations temporelles (les faits) (p. 49). Il existe ainsi une sorte de neutralité, de «*terrible impassibilité*<sup>4</sup>» de l'événement en regard des faits. L'événement réalise à la fois son effectuation et sa disparition, comme on le voit dans les paroles d'Abraham Bomba dans *Shoah* : «En un éclair, tout était vide comme si rien n'était arrivé./Rien. Ni personne. Jamais./Il ne restait aucune trace. Plus une trace!/Comme par magie, tout avait disparu» (p. 51). Mais la voix et le visage d'Abraham Bomba portent l'empreinte de cet événement, son «toujours». Aussi le film est-il scandé malgré tout par des bornes temporelles qui jaillissent régulièrement : celles des commencements, des «premières fois» que les témoins rapportent ; le premier convoi en provenance du ghetto de Varsovie par exemple, la construction des premiers fours crématoires à Chelmno, la première fois où, à Auschwitz, on récupère les vêtements des déportés qui vont être exterminés... Tel est le seul mode d'existence de l'événement : le commencement, l'irruption, la rupture. C'est cette irruption qui épuise toute temporalité dans les textes de Charlotte Delbo, comme dans toute la première section d'*Aucun de nous ne reviendra* qui s'écrit sur le

4. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, coll. «Critique», 1969, p. 122.

mode de commencements qui, ensuite, n'auront pas de véritable déroulement<sup>5</sup>. Éric Marty nous invite toutefois à nous défier des séductions d'une « philosophie de l'adverbe » (p. 55), notamment celle du « *toujours déjà* » de Heidegger, où l'événement « est pris par avance dans une pré-compréhension » (p. 56) qui « n'est qu'une manière retorse de [le] mythifier [...] pour mieux finalement le *nier* : l'événement du *toujours déjà* n'a jamais eu lieu puisqu'il a toujours déjà eu lieu ».

Alain Fleischer en rend lui aussi merveilleusement compte dans l'un de ses romans, *La Hache et le Violon*, dont chaque partie met en scène une fin du monde (en 1933, en 1944 et en 2042), et déplace donc le progressif vers l'itératif, l'accompli vers l'inchoatif. Chacune s'ouvre sur une même hantise, martelée par la reprise de mots identiques : « La fin du monde a commencé sous ma fenêtre<sup>6</sup>. » Il y a trois incipits qui *re*-commencent, trois débuts qui sont aussi des fins, ou plus exactement le début de fins qui n'auront pas de fin, puisque ces trois parties n'ont pas de dénouement. Comme si *l'excipit* n'était plus possible pour l'après Auschwitz. Les camps sont « un passé qui ne passe pas<sup>7</sup> ». L'événement, pour Alain Fleischer, pour Charlotte Delbo comme pour Claude Lanzmann, défie les catégories du temps ; il est le contre-temps ou le temps sans temps, le temps que Hamlet dit hors de ses gonds. C'est-à-dire quelque chose qu'il faudrait décrire hors de notre perception et de nos catégories grammaticales du temps. Partant, il échappe au domaine du savoir. Impression vertigineuse et affolée que toute philosophie du temps échoue, qu'il n'y a de temporalité ni pour l'événement ni pour le penser. À moins de suivre la voie qu'ouvre Éric Marty en interprétant les premiers mots du film qui défilent silencieusement à l'écran, « L'action commence de nos jours », comme « l'amorce d'un temps inouï, du temps persistant à l'état pur » (p. 90), ce temps qui est aussi celui de la parole des témoins. Celui par exemple de la femme qui parle « avec le

5. C. Delbo, *Aucun de nous ne reviendra. Auschwitz et après*, I [1970], Paris, Minuit, coll. « Documents », 2015, p. 9-19.

6. A. Fleischer, *La Hache et le Violon*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2004, p. 13, p. 293, p. 377.

7. Voir É. Conan et H. Rousseau, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994.

langage du Dieu de Moïse» (p. 89): «Tu dois sortir d'ici./tu dois témoigner de notre souffrance,/et de l'injustice/qui nous a été faite.»

### *Les mots pour le dire*

S'il existait toutefois une temporalité pour penser Auschwitz, je dirais qu'elle ne se trouve pas en effet dans l'événement mais beaucoup plus certainement dans l'histoire de la pensée de cet événement, dans cette histoire qu'Éric Marty interroge à partir de *Shoah*.

Or cette histoire est aussi une histoire de noms, de choix de mots, ponctuée de vifs débats, de virages et de polémiques, de ruptures<sup>8</sup>. Les mots pour désigner l'événement sont nombreux: crime contre l'humanité, génocide, Holocauste, Auschwitz, Shoah. Autant de tentatives pour essayer de rendre compte de ce qui échappe à l'entendement, autant de signes du bouleversement sans précédent de nos catégories de pensée. Ce tâtonnement dans la langue reflète la difficulté de comprendre qui est au fondement de l'histoire de la pensée de cet événement, le pas à pas face à lui, l'approche lente qui en est faite à travers la philosophie, l'histoire, la littérature et le cinéma qui tous ont participé, à leur manière, à la compréhension laborieuse, patiente, multidirectionnelle, parfois contradictoire, mais jamais achevée, d'un événement radical.

C'est pourquoi l'essai d'Éric Marty s'ouvre significativement par un premier chapitre consacré à une «petite genèse philosophique du mot "Shoah"» (p. 25), par l'événement qu'est le film lui-même et qu'on peut interpréter comme «l'irruption d'un signifiant fondamental pour cette histoire, "Shoah"» – mot hébreu signifiant «catastrophe» et sans connotation religieuse, à la différence du terme «holocauste», employé dans les années 1960-1970. Ce terme est utilisé de manière précoce, notamment par Bernard Lazare, pour qualifier les massacres de Juifs au Moyen Âge<sup>9</sup>: mais chez lui, il

8. Sur ce sujet, voir F. Kaufmann, «Holocauste ou Shoah? Génocide ou "Hourbane"? Quels mots pour dire Auschwitz? Histoire et enjeux des choix et des rejets des mots désignant la Shoah», *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 184, n° 1, 2006, p. 337-408.

9. Voir B. Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*,

a clairement une portée religieuse, puisqu'il désigne le sacrifice fait par les chrétiens à Dieu afin d'apaiser sa colère au cours de la peste. Plus proche de nous, c'est la série télévisée *Holocaust* qui, en 1978 aux États-Unis, consacre et popularise le terme. Si *holocauste* est largement employé dans le monde anglo-saxon, ses résonances religieuses et sacrificielles le discréditent en France et en Israël, ou rappellent trop les tentatives faites dans l'immédiat après-guerre pour christianiser le génocide en conférant à celui-ci une portée rédemptrice qui le rendrait explicable sinon justifiable<sup>10</sup>.

Éric Marty ne retrace pas cette histoire du mot «Shoah<sup>11</sup>», mais il s'attache à la genèse de l'emploi philosophique d'un autre mot : Auschwitz. À savoir la «métonymie exemplaire» popularisée par Adorno, «le nom d'un camp valant pour tous les camps, valant pour l'extermination elle-même» (p. 27). À cet égard, Annette Wieviorka rappelle que c'est seulement progressivement que le terme s'est imposé comme le symbole du mal absolu<sup>12</sup>. La libération d'Auschwitz a mis presque soixante ans pour devenir une grande date commémorative internationale<sup>13</sup>. D'autant que le fonctionnement de ce camp

---

Paris, Léon Chailley, 1894.

10. En 1946, dans ses *Poèmes de la nuit et du brouillard*, Jean Cayrol complète l'évocation des camps par une vision exaltée du Christ. Claudel, en 1950, dans *Une voix sur Israël*, utilise des images bibliques pour symboliser la rédemption face à Auschwitz. Mauriac, en 1958, dans la préface de *La Nuit* de Wiesel, propose une analogie des camps avec la Passion.

11. Le terme est d'ailleurs, comme le mot «Holocauste», l'objet de polémiques. Voir en particulier la réponse à Jacques Sebag («Pour en finir avec le mot "Holocauste"», *Le Monde*, 26 janvier 2005) d'Henri Meschonnic («Pour en finir avec le mot "Shoah"», *Le Monde*, 19 février 2005), qui explique que, dans la Bible, le mot désigne une catastrophe naturelle et pose donc problème pour qualifier une extermination organisée par l'homme, supprimant notamment l'intentionnalité impliquée dans le processus.

12. A. Wieviorka, *Auschwitz, 60 ans après*, Paris, Robert Laffont, 2005.

13. C'est en 1954 que la France établit une journée nationale du souvenir de la déportation : le dernier dimanche d'avril, en raison de la proximité avec l'anniversaire de la libération de la plupart des camps, en particulier Buchenwald, Bergen-Belsen, Dachau et Ravensbrück, libérés en avril 1945. Auschwitz a, pour sa part, été libéré en janvier

n'est pas le reflet exact du processus d'extermination, mais constitue au contraire une forme de cas particulier : ouvert tardivement à des détenus sélectionnés comme aptes au travail et évacué massivement en 1944, Auschwitz laisse beaucoup plus de survivants que la plupart des camps<sup>14</sup>.

### *De la métonymie Auschwitz à la métaphore*

Avec «Auschwitz», la pensée a donc trouvé un nom, une métonymie qui lui permet de fonctionner en désignant d'un coup un système et une idéologie qu'on rassemble volontiers sous les auspices du mal. À partir de là, la métonymie Auschwitz a rapidement opéré comme un symbole pour évoquer d'autres aspects de la modernité indexés sur le mal radical. De ce glissement de la métonymie à la métaphore, par lequel Auschwitz devient un événement métaphysique, naît «la possibilité de construire un nouveau philosophème, celui de *l'homme des camps*» (p. 26). Sartre en perçoit des images dans les sculptures de Giacometti<sup>15</sup> ; Adorno, chez les personnages dégingandés de Beckett avec leur parole trouée de silences<sup>16</sup>. C'est, le plus souvent, avec deux paramètres empruntés à la pensée heideggérienne qu'on sonde l'événement : son rapport à l'être et à la technique. Sartre, par exemple, comprend les déportations, les emprisonnements et les exécutions comme la matrice de notre condition humaine à l'époque des totalitarismes, comme ce qui la révèle et, dans certaines situations, met en jeu notre liberté, ce qu'Adorno lui reprochera (p. 26). Adorno lui-même «ne compare pas seulement les victimes d'Auschwitz à d'autres victimes de meurtres de masse, mais il les associe à l'homme moderne, à tous les individus de la société capitaliste contemporaine [...]. C'est Adorno [...] qui est responsable d'une lecture téléologique d'Auschwitz où

1945 par l'Armée rouge.

14. C'est la raison pour laquelle, la connaissance du système concentrationnaire étant le plus souvent limitée à celle d'Auschwitz, on observe une occultation partielle du fonctionnement exact de la solution finale. Voir T. Bruttman, «La centralité d'Auschwitz-Birkenau dans les représentations de la Shoah», *Les Cahiers Irice*, vol. 7, n° 1, 2011, p. 95-100.

15. J.-P. Sartre, *Situations, III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 303.

16. T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984.

Auschwitz devient la métaphore du monde moderne» (p. 31). C'est d'ailleurs ce qu'on observe aussi chez Hannah Arendt, chez qui l'antisémitisme devient un phénomène appartenant à la modernité de l'État-nation et au totalitarisme, ce qui la conduit à une critique plus large de cette société de masse qui engendre des «hommes superflus<sup>17</sup>», mais ce qui suggère aussi que cette dissolution est peu ou prou équivalente aux massacres du xx<sup>e</sup> siècle. La métaphorisation d'Auschwitz en image du monde moderne aboutira aux propos extrêmes d'Agamben «assimilant, par exemple, les numéros tatoués de déportés des camps d'extermination aux passeports biométriques modernes et aux empreintes digitales<sup>18</sup>» (p. 31). «Comme les autres, Agamben ne semble vouloir retrouver dans l'exception que constitue Auschwitz, selon ses propres termes, qu'une seule chose, le Même, le déjà connu, le présent le plus commun. Étrange exception» (p. 41-42).

Ce que révèlent ces pensées, c'est qu'«avec Auschwitz, s'opère sur un plan historique et anthropologique, [...] une critique de la modernité, empire de la mort mécanique, impersonnelle où règne le régime de la quantité» (p. 30-31). Et à l'origine de ce mouvement, on voit se dessiner la silhouette de Heidegger qui lance, dès 1949, une phrase aujourd'hui amplement commentée<sup>19</sup>:

L'agriculture est aujourd'hui une industrie d'alimentation motorisée, dans son essence la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'anéantissement, la même chose que le blocus et la réduction de pays à la famine, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène<sup>20</sup>.

---

17. «Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont superflus» (H. Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Points. Politique», 1972, p. 274).

18. Dans sa tribune du *Monde*, «Non au tatouage biopolitique» (11-12 janvier 2004). Voir aussi G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1997.

19. Voir en particulier E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, autour des séminaires inédits 1933-1935*, Paris, Albin Michel, coll. «Bibliothèque Albin Michel des idées», 2005.

20. Cité par E. Faye, *ibid.*, p. 490.

Les victimes d'Auschwitz ne seraient donc pas le fruit de l'antisémitisme? Elles proviendraient beaucoup plus simplement de l'entrée d'un monde occidental sur le déclin dans l'ère de la technique? C'est que, comme l'explique très justement Peter Trawny, les Juifs sont pour Heidegger les agents de cette soumission à la technique tout comme, et ce n'est pas la moindre des choses, de l'invention du principe racial<sup>21</sup>.

À partir du moment où le nom «Auschwitz» n'est plus une métonymie qui cible précisément un événement mais une métaphore souveraine, il devient possible de recourir à une *pensée analogique* qui autorise à explorer ce qui échappe à notre compréhension, mais qui surtout incite dangereusement à atténuer, et pourquoi pas nier, la spécificité de l'événement. Et c'est lorsque cette métaphore se fait comparaison qu'on voit plus violemment encore sa propension à l'expansion et à la dissolution. Lun des comparants les plus usités est certainement Hiroshima. C'est Adorno qui va ainsi «contribuer à la construction du mythe métaphysique en associant Auschwitz et Hiroshima comme deux événements jumeaux» (p. 27) «où se joue le nom de l'homme», «deux événements cruciaux et parallèles confirm[a]nt téléologiquement quelque chose de déjà constitutif du sujet humain». Gunther Anders «prendra la suite de ces réflexions pour constituer Hiroshima et Auschwitz comme le passage obligé et commun de l'histoire du sujet moderne réalisé et détruit simultanément dans ce tournant que s'est infligé l'humanité à elle-même, par l'extension illimitée du règne de la technique, thème dont les résonances heideggériennes sont évidentes» (p. 27-28)<sup>22</sup>.

### *Le tournant linguistique et le nom juif*

Au vu de cette propension à amoindrir l'événement, voire à le frelater, induite par les différents phénomènes

21. Voir P. Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les Cahiers noirs*, Paris, Éd. du Seuil, 2014.

22. Mais il y eut cependant une «divergence de destin entre Auschwitz et Hiroshima jusque-là identifiés comme événements jumeaux» (p. 31-32) car «Hiroshima est resté l'objet d'un consensus universel» (p. 32), alors qu'Auschwitz «est devenu un point de discorde, de contestation, de déni».

analogiques convoqués, on comprend peut-être mieux que la question de la nomination doit être reposée, comme le fait Éric Marty, en se penchant sur l'acte de baptême qu'effectue Lanzmann par le choix du mot « Shoah ». C'est ce que permet l'analyse d'un moment ultérieur de la pensée des camps que nous propose Éric Marty : celui dont sont emblématiques, dans les années 1980, *Le Différend* de Lyotard et *Les Noms indistincts* de Jean-Claude Milner.

Il ne s'agit plus vraiment, à ce point, de nommer l'événement ; mais le problème de la langue ressurgit vite, pour devenir central. *Le Différend* de Lyotard enregistre en effet « le basculement ou la coupure historique par lesquels le régime ontologique de l'événement ne peut plus être astreint à l'ordre naturel du discours mais exige en quelque sorte un autre idiome pour être » (p. 33). Or Lyotard entend s'attaquer au négationnisme qui prolonge à sa manière le travail d'anéantissement des victimes. Mais selon lui, « non seulement il est inutile de répondre à la contestation négationniste qui touche au référent, mais y répondre, c'est enfermer le différend dans l'ordre du litige ou du tort, et c'est donc, en conséquence le perdre à tout jamais ». La stratégie de Lyotard, aux yeux d'Éric Marty, est pour le moins risquée puisqu'il s'agit « de déployer un immense dispositif théorique entièrement négatif qui emprunte beaucoup à la linguistique pragmatique, pour mettre en évidence l'impossibilité d'insérer Auschwitz dans l'espace des discours naturels » (*ibid.*). Derrière cette modalité négative de réponse au négationnisme, la question est posée du rapport entre le langage et Auschwitz – comment penser ce rapport ? comment lui trouver une syntaxe et une grammaire ? – mais la recherche s'engage dans les voies de l'impossibilité.

Ce moment de la pensée des camps correspond en réalité à un tournant qu'on pourrait qualifier de linguistique. Celui-ci s'opère en même temps qu'une forme d'essentialisation du Juif<sup>23</sup>, à qui on octroie une mission universelle liée à l'altérité et à l'éthique dont il serait le représentant, en particulier chez Blanchot, Derrida<sup>24</sup>, Jabès, Duras, mais aussi

23. Voir M. Decout, *Écrire la judéité*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Détours », 2015, p. 207-255.

24. Derrida loue Jabès chez qui « par une sorte de déplacement

dans le *Heidegger et les Juifs* de Lyotard, où le Juif n'est plus qu'une figure liée à la Loi et à la lettre<sup>25</sup>. Il y a là cependant un risque de disparition de la réalité d'un judaïsme ne relevant plus que de l'écriture, de l'éthique et du symbolique, voire une tendance à l'annihilation qui nourrit certaines des formes contemporaines de l'antisémitisme<sup>26</sup>.

Or, au cœur de ces réflexions postmodernes sur l'être, la lettre et le Juif, c'est bien le nom et le mot juifs qui font débat. Comme le négationnisme a su tirer profit du soupçon sur l'Histoire issu du structuralisme<sup>27</sup>, la métamorphose d'une réflexion historique en une réflexion sur le mot, le nom, le prédicat, le signifiant ou le signifié autorise diverses manipulations et amalgames. Ainsi dans *Circonstances*, 3 d'Alain Badiou, où les Juifs ne sont plus nommés «Juifs» mais deviennent des «porteurs du nom juif». La périphrase dit assez qu'ils ne sont plus dignes d'un nom qu'ils ne font que «porter». Éric Marty rappelle à ce titre les réticences de Badiou face au nom «Shoah» auquel il préfère une autre périphrase empruntée à Raul Hilberg: «la destruction des Juifs d'Europe». Ce refus de nommer est la cheville ouvrière

---

silencieux vers l'essence, [...] la situation judaïque devient exemplaire de la situation du poète, de l'homme de parole et d'écriture» (*L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Tel Quel», 1967, p. 100). Dans *Judéités. Questions pour Jacques Derrida* apparaît cependant une mise en garde contre cet exemplarisme.

25. Lyotard emploie des guillemets lorsqu'il évoque les «juifs» afin de démarquer cette entité symbolique de l'entité réelle dans *Heidegger et «les juifs»* (Paris, Galilée, «Débats», 1988, p. 14). Voir l'analyse qu'en fait Shmuel Trigano dans *L'Idéal démocratique à l'épreuve de la Shoah* (Paris, Odile Jacob, 1999). Néanmoins, dans les textes suivants, comme «Mainmise», ces guillemets disparaissent et Lyotard tempère ce mouvement vers l'essentialisation.

26. C'est la thèse défendue par Shmuel Trigano. Voir entre autres *Les Frontières d'Auschwitz. Les ravages du devoir de mémoire*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio essais», 2005.

27. C'est pourquoi Carlo Ginzburg réhabilite la preuve en Histoire contre la rhétorique car cette tendance postmoderne sert de caution au négationnisme, en suspectant les documents et en considérant l'histoire comme récit, genre littéraire ou illusion. Voir C. Ginzburg, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve* [2000], Paris, Gallimard/Éd. du Seuil, coll. «Hautes études», 2003, et *Le Fil et les traces. Vrai faux fictif*, Lagrasse, Verdier, 2010.

d'une « politique de l'oubli et de l'effacement » (p. 40) qui éclate dans cette déclaration : « Si l'on veut résoudre le problème de la guerre infinie au Moyen-Orient, il faudra arriver – et je sais que c'est quelque chose de difficile – à oublier l'holocauste<sup>28</sup>. » On ajoutera que Renaud Camus, quant à lui, s'interroge de la sorte : « Est-ce vraiment un service à rendre aux Juifs que de maintenir leur nom, éternellement, dans un statut aussi particulier, aussi dérogeatoire du droit commun<sup>29</sup>? » C'est que, comme l'explique ailleurs Éric Marty, « les noms juifs sont des noms de peuple, d'appartenance » et « c'est pourquoi le nom juif obsède l'antisémite » (p. 76). En effet, de *Saint Paul* à *Circonstances*, 3, Badiou fait du Juif le symbole d'un appel à l'universel, mais un universel sans particularité, sans autre et donc global. Or en Israël, le Juif affirme sa singularité, son exception, et ne pourrait plus, de ce fait, être appelé « Juif ».

*Shoah*, à l'inverse, est un film de noms, un film qui nomme et qui collecte les noms juifs comme pour les sauver du néant : noms sans amarre de ceux qui sont « morts sans nom, qui n'avaient plus de nom depuis qu'on leur avait tatoué un matricule sur le bras, et qui n'avaient plus pour nom que le nom générique de "Juif" » (p. 63). Dans « cet isolement de l'innombrable », existent « des noms sans plus de provenance que de destination », des noms qui « ne sont pris en charge par aucun lien » (p. 65-66). À Grabow, près de Chelmnno, Lanzmann n'enregistre par exemple qu'un seul nom juif, chez une famille polonaise, un nom incertain, « prononcé en réponse à une autre question, comme le nom de personne » (p. 61). À Wlodawa, près de Sobibor, Pan Filipowicz se souvient, lui, des noms des Juifs de la ville et les cite de mémoire. Certains noms émergent aussi sans qu'ils soient prononcés, comme dans la séquence où l'on aperçoit des valises de déportés (p. 68). Ceux-ci « parlent pourtant comme parle tout nom que l'on écrit sur une valise : ils disent la restitution prochaine des valises à leur propriétaire » (p. 69), l'espoir de vivre de ceux qui ont écrit ces noms, témoignant de l'« illusion déchirante du nom » (p. 69).

28. A. Badiou, *Circonstances*, 3. *Portées du mot «juif»*. Suivi de C. Winter, *Signifiant-maître des nouveaux aryens*, Paris, Lignes, coll. « Essais », 2005, p. 98.

29. R. Camus, *Du sens*, Paris, P.O.L., 2002, p. 399.

De ces noms, Éric Marty en retient cinq, comportant un deuxième prénom, Israël ou Sara, conformément à l'obligation où étaient les Juifs allemands d'ajouter à leur prénom « Israël » pour les hommes et « Sara » pour les femmes. Éric Marty en déduit que, par cette homonymie, ces noms juifs deviennent parodiques, puisqu'ils sont synonymes du mot « personne » et sont les noms mêmes de l'extermination. Parodie qui s'applique au premier prénom auquel ils sont accolés, nom chrétien, nom symbolique de l'universel chrétien, mais qui devient une sorte de faux nom. Ainsi s'opère un « dévoilement du caractère factice de cet universel même qui ne s'est construit que comme alibi, alibi de l'ordre, masquant mal la réalité des rapports vrais de domination » (p. 72). Et Éric Marty d'épingler avec habileté une dernière homonymie dans les noms sur les valises, avec les noms « Kafka » et « Pasternak ». Voilà qui « rétablit le sens de l'appartenance, le sens de l'homonymie, le sens de l'universel, parce que cette image [...] accomplit l'homonymie sur le mode intransitif et parfait, celui de l'Écriture » (p. 77). Voilà qui « rétablit le Livre, [...] le sauvant en quelque sorte de l'expérience terrifiante de sa perte » (p. 78).

Film qui nomme, qui se bâtit sur ce qu'on doit appeler une poétique de la nomination, celle-là même qui se développe après les camps chez de nombreux écrivains comme Albert Cohen, Schwarz-Bart ou Modiano dans *Dora Bruder*<sup>30</sup>, *Shoah* s'attache au nom juif, « un nom espère-t-on "impérissable", pour reprendre l'épigraphe d'Isaïe<sup>31</sup> avec laquelle s'ouvre le film » (p. 43). Au-delà donc des exploitations haineuses des pensées du nom, Éric Marty pointe l'essentiel : à savoir que « l'importance du livre de Lyotard, et aussi celui de Milner en tant qu'il œuvre à une pensée du nom, tient peut-être tout entière dans l'anticipation où ils sont de l'émergence inattendue du signifiant "Shoah", en 1985, par lequel l'événement trouve à s'inscrire universellement en hébreu dans l'ordre du symbolique » (p. 37). « Le signifiant alors apparaît pour ce qu'il est, il est symbolisant mais non symbolisable. Symbolisant par sa puissance éponymique et nommante mais non symbolisable puisqu'aucun autre mot ou autre nom ne peut le traduire. »

30. Voir M. Decout, *Écrire la judéité*, op. cit., p. 120-126.

31. « Et je leur donnerai un nom impérissable » (Isaïe 56, V).

L'intérêt du nom « Shoah » se comprend mieux lorsqu'on le replace dans cette histoire philosophique de la nomination de l'événement, qui nous a fait transiter des aléas de l'analogie aux explorations linguistiques du nom juif : il réside dans son unicité qui le prémunit contre les dérives métaphoriques, et dans sa capacité à inscrire l'événement dans l'ordre du discours. « Ce qui, à nos yeux, caractérise alors *Shoah*, explique Éric Marty, c'est le fait que le titre du film et la chose qu'il représentait soient devenus presque homonymes, avec pour seule différence, l'article qui distingue *Shoah* de la Shoah. Nous sommes alors dans le strict univers des lettres, du symbolique et d'une logique du nom propre, non à dénouer, mais à nommer le *différend* » (p. 38). L'homonymie qui a résulté du film est dès lors garante d'une inscription dans le réel, d'une congruence du mot et de la chose, de son aptitude à nommer sans déplacer. Or il faut prêter attention au commentaire hautement révélateur de Lanzmann sur le choix du titre : « Le mot "Shoah" s'est imposé à moi tout à la fois parce que, n'entendant pas l'hébreu, je n'en comprenais pas le sens, ce qui était encore une façon de ne pas nommer<sup>32</sup>. » Éric Marty commente dans une phrase qui dit l'essentiel : « Nommer est alors *encore* une façon de ne pas nommer, ou encore d'inclure un silence dans l'acte de parole » (p. 39). S'il subsiste donc des objections à l'emploi du mot « Shoah », celui-ci permet d'éviter un certain nombre d'écueils liés au difficile processus de nomination de l'événement. Contrairement aux pensées analogiques, aux assimilations qu'on trouve à diverses échelles chez Adorno, Sartre, Anders, ou à l'effacement qui se joue chez Badiou, Lanzmann parvient, tout en nommant l'événement, en le circonvenant sans le faire dériver, à en conserver la part d'innommable tout comme à, pour citer la formule impeccable d'Éric Marty, « *inexprimer l'exprimable* » (p. 42). « Telle est la vocation du titre : non pas vouloir "représenter l'indicible" ou dire le silence, mais, tout au contraire, [...] faire taire tout ce qu'il y a de bavard dans le langage » (p. 42).

Maxime DECOUT

---

32. C. Lanzmann, « Ce mot de "Shoah" », *Le Monde*, 25 février 2005.