

François Rastier, *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*. Paris, Cerf, = Passages, 2005, 208 p.

Je ne ferai pas l'injure de présenter François Rastier au lecteur des *Nouveaux actes sémiotiques*. Mais peut-être est-il utile de l'assurer d'emblée que ce dernier ouvrage, consacré aux poèmes de Primo Levi, ne constitue en rien un aparté dans l'ensemble de son œuvre mais s'inscrit au contraire dans la logique d'un parcours de recherche et d'écriture, quels que soient les détours qui aient été pris en apparence pour le prolonger. Pour ceux qui aiment les homologues — et l'on sait que ce goût est une seconde nature chez nombre de sémioticiens — on pourrait avancer que le *Primo Levi* est à l'œuvre de Rastier ce que le *Maupassant* est à celle de Greimas ou « La Mort des Pauvres » (ce sonnet de Baudelaire dont il me tarde que l'étude paraisse) est à celle de Zilberberg.

Le rapprochement de leurs projets respectifs, toutefois, tourne court. Pour deux raisons. La première est que les analyses et interprétations contenues dans le *Primo Levi* ne sont nullement, comme il est permis de les considérer chez Greimas et Zilberberg, une illustration de la méthode exposée dans les ouvrages antérieurs. Ces analyses et interprétations ne dérogent pas (évidemment) aux principes méthodologiques dégagés par l'auteur, mais, d'une part, leur niveau de technicité se tient bien en deçà du recours nécessaire à un métalangage systématique, d'autre part, elles sont conduites par d'autres visées que la validation d'une méthode ou leur propre sanction. La seconde raison à distinguer les projets des uns et des autres est relatif au rapport qui lie le commentateur à l'auteur commenté. Quand même on peut raisonnablement faire le pari que Greimas goûtait la prose de Maupassant, et que Zilberberg manifeste presque de la révérence pour la poésie de Baudelaire, il y a, de Rastier envers Levi, une empathie autrement plus profonde, et même cette empathie s'avère-t-elle nécessaire au projet du livre.

Pour saisir en une proposition le projet inhérent au livre comme à l'œuvre telle qu'elle se réfléchit aujourd'hui dans son ensemble, j'emprunterai au prière d'insérer : il s'agit de « contribuer à une sémiotique des cultures ». Et autant reconnaître alors aussitôt que, à ce niveau de généralité, je laisserai échapper bien des intérêts et des enjeux du livre ; eu égard à la destination du présent compte-rendu, on voudra bien accepter toutefois que les éléments de ma présentation s'articulent autour de ce motif.

Un étonnement pour commencer : quoi ! Levi a donc écrit des poèmes ! Étonnement double, ou plutôt redoublé, d'un côté, par le silence de la critique à leur endroit, de l'autre côté, par l'incongruité apparente de cette poésie — de toute poésie — au sein d'une œuvre dont on pensait savoir qu'elle est dédiée à témoigner du génocide juif par les nazis. Et, de fait, cet étonnement peut d'abord s'affermir par la réticence que Levi manifeste à l'égard de sa propre « impulsion » poétique (il y a cédé, dit-il, « à une heure incertaine »), comme à l'égard de la poésie d'autrui, celle de Celan en particulier, tout entière intimée, elle aussi, par l'extermination. C'est à partir de cette source d'étonnement que Rastier entreprend l'analyse des poèmes de Levi, convaincu que, dans cette œuvre gouvernée par la clarté et la lucidité, une telle énigme ne peut pas ne pas trouver à se justifier.

C'est l'analyse des voix énonciatives du poème « Il superstite » (« Le survivant ») qui y donne accès. Dans ces poèmes, Levi met en scène une figure de survivant qui s'oppose à plusieurs titres à la figure du témoin. La poésie de Levi laisse alors entrevoir une altérité interne : lui qui, sorti vivant des camps de la mort, cherche à témoigner, se sent en réalité mort dans l'âme, survivant ici à sa propre mort là-bas. Les figures du témoin et du survivant définissent un paradigme de la parole : le témoin est habilité à prendre la parole, alors que le survivant ne peut pas parler, car son statut anthropologique est celui des engloutis, ces

« témoins intégraux » incapables de témoignage ; à moins que le survivant veuille témoigner malgré tout et que personne ne l'écoute, ce qui paraît avoir été le cas, jusqu'à présent, pour ces poèmes.

Ce « personne » qui rend en principe le survivant impuissant à témoigner, ces engloutis à qui seuls le survivant veut s'adresser, Levi, quant à lui, va pouvoir les personnifier pour écrire ses poèmes, c'est-à-dire pour écrire malgré tout. Et la littérature est le premier réservoir dans lequel il puise pour peupler la scène de ce dialogue intime. « Si l'*Enfer* de Dante affleure partout, ce n'est pas réminiscence scolaire ni allégorisation religieuse, mais peut-être parce que chaque damné, à la fois témoin et narrateur, pouvait y raconter sa propre mort. Ulysse est de ceux-là » (p. 37). Comprendre à quels titres et pour quels rôles sont présents dans l'œuvre les éléments intertextuels est ainsi, pour Rastier, ce qui conduit et légitime l'interprétation.

Ce qui *conduit* l'interprétation : c'est en ces rapports que peuvent être compris les desseins autobiographiques d'après lesquels le témoin tourne son regard vers sa condition de survivant. On ne saurait à ce sujet se contenter d'un simple rapprochement, car ce n'est pas n'importe quel Ulysse qu'il s'agit de faire surgir (d'autant plus que l'ouvrage princeps du courant négationniste a pour titre « Le Mensonge d'Ulysse »). Or, si la version de Dante est certainement celle à laquelle le narrateur des poèmes s'identifie le plus, c'est finalement l'instabilité même de la figure — Ulysse s'est-il noyé, comme chez Dante ? ou survit-il au naufrage, comme chez Homère ? — qui soutient les doutes éthiques qui assaillent le survivant.

Mais aussi, ce qui *légitime* l'interprétation. C'est à travers l'intertexte, en effet, que s'accomplit le projet de l'œuvre. L'intertexte ne doit pas dès lors être seulement considéré comme une source à laquelle puise l'œuvre, mais également comme le moyen de sa situation. En l'occurrence il s'agit de faire tenir ensemble deux termes qui, aujourd'hui encore, semblent difficiles à concilier : littérature et témoignage. Trois obstacles s'opposent à cette rencontre : i) au profit de la littérature (mais s'agit-il bien d'un profit ?), on fait de l'extermination un indicible qui annule le témoignage ; ii) toujours au soi-disant profit de la littérature, l'extermination est ramenée à des topoï qui travestissent le témoignage ; iii) à la recherche d'émotions suspectes, on ne demande au témoignage que de rapporter le détail de l'horreur. Tombent dans ces pièges, délibérément ou non, des hommes écrivant dans des genres textuels aussi éloignés les uns des autres que la grande presse (et l'essai qui actualise celle-ci dans le champ littéraire), la philosophie et la littérature romanesque moyenne, à savoir, respectivement : Georges Steiner, Giorgio Agamben, Maurice G. Dantec, dont Rastier s'attache patiemment à démonter les syllogismes, quelle que soit leur grossièreté. Et, si une référence leur reste commune (Nietzsche, dont la lecture incite au renversement des valeurs : où les Juifs n'y sont plus les victimes et les nazis, les bourreaux), c'est bien la disparité de leurs positions discursives qui permet de dégager un enseignement herméneutique. Face à la littérature de témoignage, aucun discours ne peut conserver de prérogatives parce que le risque d'instrumentaliser l'extermination ne saurait être couru (l'instrumentaliser, cela revient toujours soit à la dénier soit à la rendre acceptable). Il n'y a dès lors pas d'autre lieu d'où on peut parler de cette littérature qu'elle-même ; or, comme cherche à le montrer Primo Levi à travers les rapports intertextuels inscrits dans son œuvre, c'est ainsi toute l'histoire de la culture occidentale qui doit supporter la situation de cette parole.

En quoi tout ceci contribue-t-il à une sémiotique des cultures ? La réponse tient en une phrase : en ce que la littérature de témoignage se définit dans la culture occidentale et qu'en retour le système de cette culture se redéfinit à partir de son inclusion, selon un principe

saussurien qui n'est rien d'autre que l'interdéfinition entre une structure et l'élément qu'elle accueille en diachronie.

Or ce système est lui-même menacé d'annulation. Pour les « nietzschéens », Auschwitz marque le départ d'une ère nouvelle, où les vieilles valeurs culturelles occidentales trouvent leur démenti et doivent faire place à de nouvelles, « postculturelles » ; où également le biopouvoir a montré sur une grande échelle ce dont il est capable : penser par delà l'humanité. Aussi, qui cherche à inscrire (inscrire, pas justifier) l'extermination dans la culture est amené à reconstruire l'idée d'humanité que l'extermination a soumise à rude épreuve en rendant obsolètes les humanismes qui l'ont précédée. Rastier est explicite là-dessus ; d'abord littéraire, sa lecture l'a « conduit sans paradoxe hors de la littérature : l'art n'a plus de sens si l'on oublie la responsabilité de la culture — qui ne peut plus être pensée au singulier » (179). Une sémiotique des cultures se réfléchit à partir d'un enseignement (celui des humanités) et d'une anthropologie culturelle capable d'affecter enfin le pluriel au concept de culture et, ce faisant, de transformer en cosmopolitisme l'universalisme des Lumières. Mais elle a également à s'interroger sur la relation existant entre esthétique et éthique et, en fin de compte, sur l'éthique elle-même. « L'extermination marque l'irruption historique d'un mythe brutal, paré des attributs de la science : eugénisme génétique, darwinisme social et théorie de l'espace vital, etc. À cette duplicité, Levi oppose une double réponse : il décrit en scientifique un système d'oppression et ses lois et laisse entrevoir l'irrationalité qui participe de la violence [...]. Il dessine alors une forme nouvelle de la rationalité : devant ce qui restera inconcevable et pourtant attesté, la raison ne s'avoue pas vaincue, mais bien au contraire s'attache à cerner ce qui la dépasse. [...] Loin d'une résignation tragique, il [Levi] a gardé l'espoir dramatique que l'humanité pourrait faire obstacle à sa propre barbarie » (187).

Chez Levi, le devoir du témoin et la condition du survivant sont parvenus à cohabiter grâce à la médiation d'une troisième figure — la figure de la victime. C'est la victime qui est le gardien de l'humanité ; elle, la conscience autour de laquelle l'humanité peut être rassemblée. « La victime ne demande que secours et justice » (191). Lorsque Rastier prend la parole dans ce livre, ce n'est pas en philosophe, même si ses propos croisent ceux de la philosophie ; ce n'est pas en maître d'un quelconque savoir, quand même ce savoir ne serait pas évacué. Ainsi que je l'ai annoncé d'emblée, parce que l'humanité entière a à souffrir d'Auschwitz et que chacun peut être gagné au statut de victime, Rastier livre une interprétation *empathique* (c'est-à-dire : au secours, puisqu'elle menacée par certaines interprétations nietzschéennes, et qui lui rend justice) de l'œuvre de Levi. Et c'est en tant que telle que cette interprétation l'engage. Aussi le dernier terme définissant son projet mérite-t-il lui aussi attention. Contribuer : non pas présenter au lecteur un modèle à appliquer, ni même l'inciter à suivre un exemple, mais l'inviter à poursuivre un effort intellectuel : rien moins que la sauvegarde de l'humanité.

Sémir Badir