



HAL
open science

Temps, mémoire et identité

Véronique Le Ru

► **To cite this version:**

Véronique Le Ru. Temps, mémoire et identité. Carnets: Revista Electrónica de Estudios Franceses, 2023, Mémoires traumatiques, Traumas de la mémoire, Deuxième série - 26, <https://doi.org/10.4000/carnets.14948>. 10.4000/carnets.14948 . hal-04380548

HAL Id: hal-04380548

<https://hal.univ-reims.fr/hal-04380548>

Submitted on 8 Jan 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License



Carnets

Revue électronique d'études françaises de l'APEF

Deuxième série - 26 | 2023

Mémoires traumatiques, Traumas de la mémoire

Temps, mémoire et identité

Véronique Le Ru



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/carnets/14948>

DOI : [10.4000/carnets.14948](https://doi.org/10.4000/carnets.14948)

ISSN : 1646-7698

Éditeur

APEF

Ce document vous est offert par Université de Reims Champagne-Ardenne



Référence électronique

Véronique Le Ru, « Temps, mémoire et identité », *Carnets* [En ligne], Deuxième série - 26 | 2023, mis en ligne le 28 novembre 2023, consulté le 08 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/carnets/14948> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/carnets.14948>

Ce document a été généré automatiquement le 30 novembre 2023.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Temps, mémoire et identité

Véronique Le Ru

- 1 Dans l'espèce humaine, ce qui définit principalement un individu, c'est sa personnalité et son histoire, c'est-à-dire la conscience du processus d'individuation qui régit l'histoire du moi. Nous nous demanderons dans un premier temps comment se construisent la conscience de soi et l'identité du moi et comment s'articulent temps, mémoire et identité dans l'histoire du moi. Puis, nous interrogerons l'histoire du moi quand celui-ci traverse une crise d'identité. Nous prendrons l'exemple de la crise d'identité du moi consubstantielle à l'expérience des camps d'extermination et nous verrons qu'une autre articulation du temps, de la mémoire et de l'identité se fait jour pour constituer, par l'expérience poétique, le garde-fou d'une mémoire collective.
- 2 Mais d'abord réfléchissons à la manière dont la conscience de soi et l'histoire du moi se construisent.
- 3 Descartes trouve dans l'unité de l'esprit l'unité du moi pensant. Si l'on regarde de sa fenêtre les passants dans la rue, que se passe-t-il ? Rien, sinon que l'on perçoit des formes et des vêtements : « et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres et des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? » (Descartes, 1967, t2 : 427). Autrement dit, on n'a aucune certitude que ces passants sont des hommes à moins de considérer l'inspection de l'esprit ou le jugement du moi pensant qui sous-tend toute perception quand on voit ou, plus exactement, quand on *pense* voir des hommes : « Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux » (*Ibid*).
- 4 Mais, au même moment, un autre escrimeur de l'esprit prend le contre-pied de Descartes et pourfend l'unité du moi en s'interrogeant :
Qu'est-ce que le moi ?
Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants ; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier ; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non ; car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus (Pascal, 1962 : 286).

- 5 Pascal déboute l'argumentation de Descartes en inversant les rôles : non, le moi n'est pas du côté du juge qui se met à la fenêtre : « puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, car il ne pense pas à moi en particulier » (*Ibid.*). Le moi n'est pas davantage du côté de l'*alter ego* vu dans la rue et il n'est pas non plus saisissable par une qualité qui peut disparaître, comme la beauté par exemple.

Pascal poursuit :

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on *moi* ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités (*Ibid.*).

- 6 Les dés du débat sont jetés par ces deux philosophes. Pour Descartes, la thèse de l'unité du moi est fondée dans celle de l'esprit, et tous les penseurs qui maintiendront une conception unifiée de l'esprit, s'engageront dans cette voie. Mais à cette conception s'oppose la thèse du moi multiple, mosaïque de qualités, ensemble d'impressions sensibles et de rapports de perception dont l'unité est constituée de manière toujours fragile et précaire.
- 7 Dans cette réflexion sur la constitution de la conscience de soi et de l'histoire du moi, nous privilégierons la perspective du moi multiple en ce qu'elle semble mieux à même de donner à penser son envers, à savoir le moment où la vie du moi traverse une crise d'identité qui se défait par mailles ne laissant dans les mains du sujet qu'un tricot effiloché puis des bouts de laine. En effet, Descartes, par exemple, n'offre pas d'éléments de réponse à la question de la perte de l'usage de la raison par la perte de la mémoire et de son identité : il ne fait que noter qu'elle est catastrophique. Comme il a défini l'homme par l'interaction de l'esprit et du corps, il sait que « souvent l'indisposition qui est dans le corps, empêche que la volonté ne soit libre » (Descartes, 1973 : 600)¹. Mais comme toute sa philosophie repose sur le droit à l'usage de la raison qui éclaire la volonté dans les décisions à prendre, il ne peut que constater que la perte de la raison est dramatique pour l'homme parce qu'elle signifie la perte de sa liberté. Pour Descartes, la perte de la raison est même plus catastrophique que la perte de la vie : « Mais nous ne pouvons répondre absolument de nous-mêmes, que pendant que nous sommes à nous, et c'est moins de perdre la vie que de perdre l'usage de la raison » (*Ibid.*) car la philosophie ne fait rien craindre à l'âme « de plus fâcheux que d'être attachée à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté » (*Ibid.*).
- 8 Dans la perspective du moi multiple, en revanche, ce qui est mis en évidence, c'est la fragilité et la précarité du moi fait de qualités mouvantes et périssables. À la suite de Pascal, un auteur retiendra particulièrement notre attention en ce qu'il donne à penser la construction de l'histoire du moi à partir du temps vécu, de la mémoire et de ses « ratés » : il s'agit de Diderot.
- 9 Dans les trois dialogues de 1769 qu'on regroupe communément sous le titre du *Rêve de d'Alembert*, Diderot reprend la question que posait Pascal (« Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? » (Pascal, 1962 : 286) et conclut, comme Pascal, que le moi est un monde héraclitéen fait de qualités en devenir.

Le *Rêve de d'Alembert* formule la question de la construction, par un être sentant, de la conscience de soi en ces termes :

Diderot – Et sur quoi cette conscience est-elle fondée ?

D'Alembert – Sur la mémoire de ses actions.

Diderot – Et sans cette mémoire ?

D'Alembert – Sans cette mémoire il n'aurait point de lui, puisque, ne sentant son existence que dans le moment de l'impression, il n'aurait aucune histoire de sa vie.

Sa vie serait une suite interrompue de sensations que rien ne lierait (Diderot, 1964 : 270-271).

- 10 Pour constituer une identité individuelle, une conscience de soi, c'est-à-dire un moi, il faut un être sentant doté de mémoire, condition de construction de l'histoire du moi, c'est-à-dire de la continuité des sensations qui fonde l'identité individuelle. La question de la formation d'une conscience de soi, abordée par Diderot et d'Alembert dans le premier dialogue, est reprise par le médecin Bordeu dans le deuxième dialogue : est-elle un sujet grave ou une question oiseuse ? Pour convaincre Mademoiselle de Lespinasse du sérieux de la question, Bordeu la pousse dans ses retranchements. Quelle question juge-t-elle si évidente qu'il ne vaudrait pas la peine d'en discuter ? Mademoiselle de Lespinasse répond : « Celle de mon unité, de mon moi, par exemple. Pardi, il me semble qu'il ne faut pas tant verbiager pour savoir que je suis moi, que j'ai toujours été moi, et que je ne serai jamais une autre » (Diderot, 1964 : 306). Oui, mais sur quoi repose cette évidence quand on soutient, comme Diderot, que la conscience de soi résulte d'une formation par épigénèse ? Nul recours n'est possible à l'âme, ni à la forme substantielle de l'individu, ni à l'union substantielle de l'esprit et du corps, quand on ne reconnaît que la matière comme cause du moi. Or la matière non seulement est hétérogène mais en perpétuel mouvement, ce qui redouble la difficulté de l'identification et de l'unification du moi.
- 11 Dans son effort pour comprendre comment de la multiplicité des sensations peut naître pour l'individu le sentiment d'un moi unique et stable et l'identité individuelle, Mademoiselle de Lespinasse compare l'ensemble formé par tous les points sensibles de son corps à une toile d'araignée. Elle peut alors expliquer que la sensibilité circule entre tous ces points qui sont liés les uns aux autres, de manière à former un réseau ou un faisceau. Bordeu reprend cette comparaison pour glisser du problème de la sensation à celui du cerveau et à son fonctionnement. L'origine du réseau, araignée au centre de la toile, est alors identifiée à l'organe pensant qu'est le cerveau. Celui-ci, siège de la mémoire et donc de la pensée, est animé par les seules sensations qui viennent mouvoir le corps. Le rappel du passé se produit passivement en fonction des circonstances et de l'ensemble du réseau.
- 12 Produit de l'organisation, la mémoire en subit aussi les vicissitudes : elle « s'accroît, s'affaiblit, et se perd quelquefois entièrement » (Diderot, 1964 : 271). En outre, pour qu'elle puisse fonctionner, ces vicissitudes doivent être lentes sinon aucune reconnaissance de soi ne peut s'effectuer. Diderot propose à d'Alembert l'expérience de pensée de la contraction du temps vécu pour lui faire comprendre ce point :
- Si vous eussiez passé en un clin d'œil de la jeunesse à la décrépitude, vous auriez été jeté dans ce monde comme au premier moment de votre naissance ; vous n'auriez plus été vous ni pour les autres ni pour vous [...]. Tous les rapports auraient été anéantis (Diderot, 1964 : 341).
- 13 En d'autres termes, il faut du temps à l'organisation pour terminer son développement et constituer la mémoire. Aussi les trois premières années de la vie sont-elles une suite

de sensations ininterrompues, mais elles ne sont pas encore ordonnées par la mémoire, ce qui explique qu'elles n'appartiennent pas à l'histoire du moi (Diderot, 1964 : 342). Comme la mémoire n'est pas une faculté donnée, mais une « faculté organique », c'est-à-dire un « produit », elle met du temps à se constituer et à fonctionner et elle peut être perturbée voire anéantie par la maladie, la décrépitude ou encore un choc violent (Diderot, 1964 : 342-345). L'individu ainsi bouleversé peut oublier toute l'histoire de son moi, c'est-à-dire connaître une « seconde enfance » (Diderot, 1964 : 345) sans être capable parfois d'en sortir, c'est-à-dire sans pouvoir construire une deuxième histoire de son moi.

- 14 En faisant ainsi de la conscience de soi une propriété organique propre à l'homme, Diderot soumet le moi au travail de la mémoire qui comporte, indépendamment des accidents et des maladies, des ratés, ne serait-ce que dans le temps du sommeil. Car un être se souvient autant qu'il oublie et l'oubli est même nécessaire au fonctionnement de la mémoire. Ceci explique sans doute la définition sceptique d'un être que donne d'Alembert dans son rêve : « Qu'est-ce qu'un être ? La somme d'un certain nombre de tendances... » (Diderot, 1964 : 312). Le moi d'un être pensant est donc nécessairement multiple dans la mesure où la mémoire ne fait qu'enregistrer les vicissitudes qui l'affectent. L'identité ou plutôt l'histoire du moi se construit à partir de ce registre des sensations sans qu'on comprenne comment se tissent les fils qui relient les sensations. A la question de l'identité et de la construction du moi, Diderot répond en termes d'histoire et de multiplicité : au mieux peut-on construire l'histoire de son moi multiple comme multiples sont les sensations et à condition d'admettre que cette histoire est toujours précaire et soumise aux accidents, aux maladies, à la vieillesse, aux ratés de la mémoire et au sommeil, d'où peut-être la forme du rêve que Diderot donne à cette histoire.
- 15 Mais si un être humain n'est qu'un ensemble de tendances, sa personnalité elle-même est sans cesse en devenir. De fait, on le sait bien, on ne pense pas et on n'aime pas de la même manière à dix ans, à vingt ans, à quarante ans, à soixante ou à quatre-vingts ans. Le moi est une réalité mouvante qui non seulement met du temps à se constituer en conscience de soi mais qui ne cesse ensuite de se construire et de se transformer, et cela jusqu'au dernier jour. On oublie trop souvent que la mémoire tisse les fils de notre vie, c'est-à-dire est constitutive, jour après jour, de notre moi et de la conscience de soi. On a tellement tendance à ériger en totem la personnalité, qu'on substantialise et réifie les qualités ou plutôt les tendances qui caractérisent un être humain. On pense qu'à l'âge adulte les dés sont jetés, que X est égoïste, que Y est paranoïaque, que Z est autoritaire, que soi-même on a tel ou tel défaut mais aussi telle ou telle qualité, etc. Et pourtant, quand le sol s'ouvre sous ses pieds, quand il se produit un effondrement dans sa vie (un deuil, un accident, une maladie), on se rend compte qu'on ronronnait doucement dans son coin mais que rien n'est joué, qu'on ne contrôle pas l'avenir ni les choses ni les êtres autour de soi. Car non seulement notre moi est une réalité mouvante mais il est sans cesse en prise et en interaction avec d'autres moi qui sont autant de réalités mouvantes. C'est non seulement la mémoire mais aussi l'image ou les images que nous renvoient nos *alter ego* qui nous constituent au jour le jour, qui nous constituent nous, c'est-à-dire notre moi et l'image que nous avons de nous-même. Chacun de nous est pris dans un tissu de relations, dans un réseau d'interactions internes et externes : réseau d'interactions internes parce que le moi est une toile d'araignée, un ensemble de fils ou de tendances, toile ou ensemble qui est en contact avec plusieurs autres moi,

c'est-à-dire plusieurs toiles ou ensembles de fils et de tendances qui ne cessent d'interagir les uns sur les autres (réseau d'interactions externes qui se répercutent bien sûr sur les internes). Or quand un individu perd son monde familier de relations et traverse une crise d'identité par la survenue d'un accident, d'une grave maladie, d'une perte de mémoire, de la guerre, ou d'une expérience traumatique comme celle des camps, c'est tout le processus d'individuation qui est ébranlé, c'est l'identité individuelle qui tremble jusqu'à la souche. Nous allons voir que dans l'expérience traumatique des camps, par le biais de l'expérience poétique, s'instaure une autre articulation du temps, de la mémoire et de l'identité, en vue de construire une identité et une mémoire collectives qui jouent comme des garde-fous de l'identité individuelle mise à mal.

- 16 Notre propos, dans ce deuxième moment, est de réfléchir à l'articulation du temps, de la mémoire et de l'identité, non plus dans une perspective philosophique mais dans une réflexion sur ce qu'opère la poésie au sein d'un groupe. Notre hypothèse est que la poésie est un fait social total unifiant le groupe et lui assignant un rythme et une identité par la mémoire collective construisant, à travers le culte des héroïnes et des héros, l'histoire du groupe et que cette histoire du groupe est salvatrice quand le moi, dans son histoire, est en état de choc, quand il vit une terrible crise d'identité. Pour tester cette hypothèse, nous voudrions mettre en évidence la fonction originare de la poésie qui est de construire la « personne morale » ou le moi collectif du groupe, dans les expériences extrêmes que furent les camps d'extermination nazis à travers les récits de Robert Antelme et de Charlotte Delbo.
- 17 Dans l'expérience extrême du temps que décrit Robert Antelme dans *L'espèce humaine*, alors qu'il est dans un camp de concentration, il note que ce n'est pas tant la monotonie des journées et la répétition des mêmes tâches qui rendent cette expérience difficile mais que : « C'est en réalité aux moments de répit que le temps apparaît nu, aussi impossible à franchir que le vide » (Antelme, 1957 : 82). Les conditions extrêmes de vie ne sont pas les plus dures à supporter, la tâche de faire sauter les rivets mal sertis sur la carlingue d'avion est répétitive mais le temps passe à l'accomplir : « à regarder la pièce, le temps passe ; à frapper des coups de marteau, le temps passe ; à recevoir des coups sur la tête, le temps passe ; à aller aux chiottes, le temps passe, à guetter le visage qu'on hait, le temps passe » (Antelme, 1957 : 82). Le plus difficile est le dimanche quand les SS ne sont plus sur le dos des détenus à coups de schlague : le temps mord à pleine dents dans la conscience. Le récit de Robert Antelme est rythmé par ces moments de paroxysme du dimanche. C'est le dimanche que se fait l'expérience où les « zébrés » cherchent à reconnaître leur visage dans un bout de miroir : alors que leur visage est nié par les SS et qu'ils se sont eux-mêmes, par survie, enlevé le visage devenu dangereux malgré lui, le dimanche fait surgir la seconde faim, celle qui pousse tous les détenus à se retrouver « par le sortilège du miroir » (Antelme, 1957 : 60). Mais ce miroir est sortilège, en même temps qu'il donne un moment de solitude, il donne un moment de désespoir par la distance qu'il creuse entre l'identité ancienne et la figure collective et anonyme des copains qui seule permet de survivre :

Cependant, même s'il n'avait pas fallu passer la glace à un autre, je l'aurais abandonnée, parce que, déjà, je contaminais la figure qui était dedans ; elle vieillissait, elle allait se niveler sur celle des copains, pendante, misérable, comme les mains que l'on regarde les yeux vides [...] Cet objet neuf, isolé, encadré, n'avait rien à faire ici. Il ne pouvait que désespérer radicalement (Antelme, 1957 : 61).

- 18 L'expérience du miroir, en livrant le visage, livre un monde de possibles dont la nature même est insupportable pour les détenus car elle renvoie à ce qui est impossible : redevenir soi².

De la même manière, dans la vie du camp, les souvenirs, les images du temps d'avant sont une sorte de réserve blottie au fond de soi mais dont les effets sont dangereux s'ils sont dits :

Francis avait envie de parler de la mer. J'ai résisté. Le langage était une sorcellerie. La mer, l'eau, le soleil, quand le corps pourrissait, vous faisaient suffoquer. C'était avec ces mots-là comme avec le nom de M... qu'on risquait de ne plus pouvoir faire un pas ni se lever. Et on reculait le moment d'en parler, on le réservait toujours comme une ultime provision (Antelme, 1957 : 177).

- 19 Dans l'ultime dénuement de la vie du camp, parler du temps d'avant avec un copain, c'est risquer d'entamer la dernière provision vitale au fond de soi : « Il fallait garder ça. Pouvoir être son propre sorcier plus tard encore, quand on ne pourrait plus rien attendre du corps ni de la volonté, quand on serait sûr qu'on ne reverrait jamais la mer. Mais tant que l'avenir était possible il fallait se taire » (Antelme, 1957 : 177). Pour survivre, il ne faut pas jouer à l'apprenti-sorcier avec sa mémoire et ses souvenirs. Dans l'immédiat, il faut oublier, s'empêcher de se rappeler la vie d'avant. L'histoire du moi est brisée et même la conscience du moi est devenue une membrane extrêmement fragile qu'il faut apprendre à manier avec grande prudence et délicatesse car avoir un visage dans le camp est dangereux, avoir un regard est dangereux, il faut apprendre à devenir anonyme, interchangeable avec n'importe quel autre « copain » et « copain » ici est un mot qui a une signification étrange car le copain peut voler le bout de pain qu'on gardait précieusement, c'est la loi du genre. Mais les copains sont aussi ceux qui permettent de survivre car ils tendent le miroir de la lutte pour la vie y compris dans la figure collective et anonyme, dans la misère du corps, dans les cuisses maigres et violettes qui se dénudent dans le petit havre de paix du camp que sont les « chiottes ». Parfois comme les copains, on fait semblant d'avoir envie tant ce moment de pause est précieux les journées où l'on ne cesse de travailler et d'avoir froid. Mais ce moment de pause est précieux parce qu'il est circonscrit et qu'il ne s'étire pas comme la pâte molle du dimanche où l'on peut se laisser aller à se rappeler.
- 20 En effet le dimanche est précisément un temps creux, le dimanche après-midi surtout est un moment où l'on sent le temps en creux en soi, où l'on a le désir de se rappeler le moi d'avant, les images de la vie d'avant et c'est pourquoi il est dangereux. Car si l'on se risque à mettre un pied dans le passé, on peut croire de nouveau que cette vie-là est possible, que tout est possible et cette croyance rend d'autant plus difficile le retour de conscience à la vie du camp et diminue les forces pour la supporter :

Ayant cédé à ce vice de tout croire possible, chacun aurait pu sombrer à cause d'un mot quelconque du passé, qui aurait grossi, grossi et serait devenu lourd comme une pierre au cou. Puis les yeux se seraient ouverts sur cet après-midi ici, dans ce carré d'espace. Les copains se seraient de nouveau découpés en rayé dans cet espace (Antelme, 1957 : 208).

- 21 Les habits des copains rayent l'espace parce que les souvenirs et les images de la vie d'avant rayent le temps, rayent au sens qu'ils effacent le temps du camp et aussi rayent au sens qu'ils abîment par des stries l'uniformité du temps, ils le rendent chaotique par la brisure de l'histoire du moi, par la rupture de conscience entre le moi d'avant et le « copain » qu'on est devenu. Les Nazis savaient bien ce qu'ils faisaient en habillant les détenus en habits rayés comme les bagnards ou comme les condamnés à mort : la

rayure en striant l'espace visuel est déjà une violence qui se redouble par les connotations négatives des tissus rayés quand ils sont portés en « uniforme » (Pastoureau, 2003).

- 22 Le retour à la vie du camp est difficile car la mémoire raye l'histoire du moi, accentue les fissures causées par la rupture du chemin de vie entre l'identité ancienne et celle de « zébré » : « Penser enfin que c'était bien le chemin de notre vie, cet après-midi [...] Et l'on aurait enfin retrouvé les copains qui sont ici, comme les plus vrais hommes de notre moment, pour finalement bien croire que l'on ne pouvait puiser de force vraie hors de la fraternité avec les autres d'ici » (Antelme, 1957 : 209). Et c'est la force puisée dans cette fraternité qui est décrite dans la scène de ce dimanche-là où un « copain » installe un tréteau, tient un discours de résistance puis demande aux copains de venir dire un poème ou chanter une chanson pour éviter précisément de sombrer dans les sables mouvants de la mémoire en solitaire. Et ce copain est nommé dans le récit – Gaston – parce que ce qu'il organise ce dimanche-là est un événement à la fois politique et vital de résistance dans la solidarité :

Si parfois il nous arrive de ne pas nous reconnaître nous-mêmes, c'est cela que coûte cette guerre et il faut tenir. Mais pour tenir, il faut que chacun de nous sorte de lui-même, il faut qu'il se sente responsable de tous. Ils ont pu nous déposséder de tout mais pas de ce que nous sommes. Nous existons encore. Et maintenant, ça vient, la fin arrive, mais pour tenir jusqu'au bout, pour leur résister et résister à ce relâchement qui nous menace, je vous le redis, il faut que nous nous tenions et que nous soyons tous ensemble'. Gaston avait crié cela d'un seul trait, d'une voix qui était devenue progressivement aiguë. Il était rouge et ses yeux étaient tendus. Les copains aussi étaient tendus et ils avaient applaudi [...] ce que l'on avait pu se dire seul à soi-même venait d'acquiescer une force considérable pour avoir été crié à haute voix, pour tous (Antelme, 1957 : 213).

- 23 Si la mémoire peut être dangereuse quand on se laisse aller, seul ou à deux, aux souvenirs ou aux images d'avant, en revanche elle peut aussi être porteuse d'une grande force de vie si elle est messagère pour tous d'une culture commune. Ainsi Francis quand il se met à réciter *Heureux qui comme Ulysse*, même s'il le dit très lentement et d'une voix faible, sait qu'il est responsable d'un trésor qu'il donne aux copains :

Il mettait toute son application à bien détacher les mots et à garder le même rythme dans la diction. Jusqu'au bout il se tint raide, angoissé comme s'il avait eu à dire l'une des choses les plus rares, les plus secrètes qu'il lui fut jamais arrivé d'exprimer ; comme s'il avait eu peur que, brutalement, le poème ne se brise dans sa bouche. [...] Si quelqu'un à ce moment-là était entré dans le block, il en aurait eu une vision étrange. Tous souriaient (Antelme, 1957 : 215).

- 24 La mémoire est l'ultime cartouche, celle qui fait qu'on reste un être humain faisant partie de la seule et unique espèce humaine que les SS ne peuvent anéantir, celle qui fait qu'on peut être jusqu'au bout son propre sorcier, celle qui fait qu'on garde le pouvoir de faire exploser la conscience quand on n'en pourra plus. La dégradation des corps, l'absence de visage, la maigreur sont autant de marques négatives qui font des détenus des victimes mais aussi des hommes qui survivent parce qu'ils ne cessent d'être des hommes qui reconnaissent dans leurs bourreaux des hommes comme eux qui ont la puissance de meurtre :

C'est parce que nous sommes des hommes comme eux que les SS seront en définitive impuissants devant nous. [...] la puissance du bourreau ne peut être autre qu'une de celles de l'homme : la puissance de meurtre. Il peut tuer un homme, mais il ne peut le changer en autre chose (Antelme, 1957 : 240-241).

- 25 C'est au moment du paroxysme de la souffrance quand le camp est évacué et que la longue marche sur la route n'en finit pas alors que la guerre est finie que les copains prennent conscience qu'ils sont tous des objecteurs de conscience, les « objecteurs de la conscience d'être humain », et qu'ils se disent :

Les SS ne sont que des hommes comme nous [...] il n'y a qu'une espèce humaine. Que tout ce qui masque cette unité dans le monde, tout ce qui place les êtres dans la situation d'exploités, d'asservis et impliquerait par là même, l'existence de variétés d'espèces est faux et fou, que nous en tenons ici la preuve, et la plus irréfutable preuve (Antelme, 1957 : 240-241).

- 26 Cette preuve, elle est ultimement donnée par la conscience d'être humain et donc par la mémoire qui sous-tend cette conscience. Voilà pourquoi cette preuve permet d'être son propre sorcier et de faire encore un pas alors que le corps lâche.

- 27 Ce que Robert Antelme m'apprend dans son récit, c'est ce qui fait l'humain en moi, c'est bien ma conscience du temps qui est l'ultime norme de mon appartenance à l'espèce. C'est bien la puissance extraordinaire d'être, par la mémoire, son propre sorcier, qui fait que nul ne sait ce que peut un être humain.

- 28 Un autre témoignage précieux, d'une femme, cette fois, insiste sur l'importance du groupe et sur le rôle primordial de la poésie et du rythme pour souder symboliquement le groupe dans l'expérience extrême du camp d'extermination. Charlotte Delbo, dans la trilogie³ où elle fait le récit de sa déportation à Auschwitz, souligne que seul un groupe bien uni peut survivre : elles sont huit Françaises à se soutenir, à s'aider, à se parler, à prendre soin les unes des autres, à s'encourager à croire au retour : « Rassemblées par petits groupes d'amies, nous parlions. Chacune disait sa province, sa maison, invitait les autres à lui faire visite. Vous viendrez, n'est-ce pas ? Vous viendrez. Nous promettions. Que de voyages nous avons faits » (Delbo, 1970a : 110). C'est Viva qui aide Charlotte à revenir à elle quand elle s'évanouit à l'appel, c'est Lulu qui la cache derrière son dos pour qu'elle pleure, à l'abri des regards et des coups de la Kapo, c'est Carmen et Viva qui lui trouvent un seau d'eau quand elle meurt de soif. Deux mois après leur arrivée au camp, sur les huit, trois sont mortes, voici la description que fait Charlotte Delbo de la force du groupe :

J'étais donc avec mon petit groupe : Viva, Carmen, Lulu, Mado. [...] En avril, nous étions toutes les cinq dans le camp. Nous allions toujours au travail ensemble. Nous étions toujours ensemble. Nous étions toujours ensemble à l'appel, nous marchions toujours en nous donnant le bras toutes les cinq (Delbo, 1970b : 52).

- 29 Et quand Charlotte se retrouve seule, elle s'effondre :

Je reste seule au fond de ce fossé et je suis prise de désespoir. La présence des autres, leurs paroles faisaient possible le retour. Elles s'en vont et j'ai peur. Je ne crois pas au retour quand je suis seule. Avec elles, puisqu'elles semblent y croire si fort, j'y crois aussi. Dès qu'elles me quittent, j'ai peur. Aucune ne croit plus au retour quand elle est seule (Delbo, 1970a : 162).

- 30 Et c'est encore la force du groupe qui maintient du désir, des projets, du sens, au point qu'elles réussissent, en joignant leurs souvenirs de la pièce, à réécrire de mémoire *Le Malade imaginaire* de Molière et à la jouer :

C'était magnifique parce que, pendant deux heures, sans que les cheminées aient cessé de fumer leur fumée de chair humaine, pendant deux heures, nous y avons cru. Nous y avons cru plus qu'à notre seule croyance d'alors, la liberté, pour laquelle il nous faudrait lutter cinq cents jours encore. (Delbo, 1970b : 93)

31 Charlotte Delbo montre ici à quel point l'humain se nourrit autant d'imaginaire partagé que de pain. Du reste, Charlotte échangera sa ration de pain contre un livre, le *Misanthrope* de Molière, qu'elle partagera avec son groupe : « J'ai tiré *Le Misanthrope* de ma poitrine. 'Alors, tu vas nous le faire lire ?' Et chacune a coupé une tranche de son pain pour me faire une ration » (Delbo, 1970b : 121). Ici tous les récits de déportation se rejoignent pour mettre en évidence la force immense de la poésie partagée, que ce soit celui de Charlotte Delbo, celui de Robert Antelme, ou celui de Primo Levi (1987) et de sa rencontre avec le juif alsacien Jean qui veut apprendre l'italien et à qui il traduit et récite un passage de l'Enfer de la *Divine Comédie* de Dante, ou encore le récit de Jacques Lusseyran (1959) qui, aveugle, arrive à survivre dans le camp de Buchenwald grâce à la poésie. Charlotte Delbo, Robert Antelme, Primo Levi, Jacques Lusseyran parlent du pouvoir inouï et de la joie du rythme partagé, de la force vive de la poésie mise en scène, récitée, psalmodiée. L'origine de la poésie prend ses sources là : symbole de la force du groupe dans l'effet d'entraînement en rythme qu'elle provoque. Au commencement était la poésie, c'est-à-dire la joie collective de psalmodier en rythme, de chanter en rythme, de danser en rythme. Francis Barton Gummere, dans son ouvrage *The Beginnings of Poetry*, met en lumière la force de cohésion que confère la poésie au groupe, il considère la poésie comme ce qui donne le sentiment d'appartenance au groupe. La poésie est récitation en rythme, verbe en rythme, d'origine principalement émotionnelle. Comme la musique, la poésie est sociale et, comme son facteur essentiel, le rythme, elle est la survenue d'un consentement mutuel, l'expression d'une faculté d'ensemble :

C'est pourquoi le rythme ne disparaîtra pas de la poésie tant que la poésie restera l'expression d'émotions ; car le rythme n'est pas seulement le signe et le garant d'un contrat social plus fort, plus profond, plus vaste que celui imaginé par Rousseau, mais il est l'expression d'un sens humain plus pénétrant que la peur des démons et l'amour des dieux, le sentiment d'appartenance à l'espèce⁴. (Gummere, 1908 : 115)

32 Ce que tous ces auteurs enseignent, c'est ce qui fait l'humain en soi : la mémoire collective portée par la poésie et la conscience d'être humain qu'elle donne comme ultime reconnaissance d'appartenir à l'espèce humaine. C'est bien la puissance extraordinaire d'être, par la mémoire, son propre sorcier, qui fait que nul ne sait ce que peut un être humain. La grammaire des rythmes, en premier lieu exprimée dans et par la poésie, permet ainsi de construire un sentiment d'appartenance au groupe. La poésie le fait résonner et le fait vivre dans le désir et la reconnaissance d'être humain.

BIBLIOGRAPHIE

ANTELME, Robert (1957). *L'Espèce humaine*. Paris : Gallimard.

DELBO, Charlotte (1970a). *Aucun de nous ne reviendra*. Paris : Minuit.

DELBO, Charlotte (1970b). *Une connaissance inutile*. Paris : Minuit.

- DELBO, Charlotte (1971). *Mesure de nos jours*. Paris : Minuit.
- DESCARTES (1963, 1967, 1973). *Œuvres philosophiques* en trois tomes. Paris: Garnier.
- DIDEROT (1964). *Œuvres philosophiques*. Paris: Garnier.
- GUMMERE, Francis (1908). *The Beginnings of Poetry*. London: Macmilan and Co.
- LEVI, Primo ([éd italienne 1947] 1987). *Si c'est un homme*. trad. fr. Martine Schruoffeneger. Paris : Julliard.
- LUSSEYRAN, Jacques ([1959] 2002). *Le monde commence aujourd'hui*. Paris : La Table ronde ; Silène.
- PASCAL (1962). *Pensées*. Paris : Seuil.
- PASTOUREAU, Michel (2003). *L'étoffe du diable : une histoire des rayures et des tissus rayés*. Paris : Seuil.

NOTES

1. Lettre à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645, *Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 600.
2. « ce n'était pas là un état passé dont on n'aurait eu qu'à se souvenir, comme tous les autres états passés, et qui aurait été comme tous les autres, simplement déchirant. C'était exténuant. C'était ce que l'on pouvait, pouvait réellement redevenir demain, et c'était le plus impossible » (Antelme, 1957 : 61).
3. Cette trilogie comporte *Aucun de nous ne reviendra*, *Une connaissance inutile* et *Mesure de nos jours*.
4. Traduction que nous proposons du passage suivant: « *This, then, is why rhythm will not be banished from poetry so long as poetry shall remain emotional utterance; for rhythm is not only sign and warrant of a social contract stronger, deeper, vaster, than any fancied by Rousseau, but it is the expression of a human sense more keen even than the fear of devils and the love of gods, - the sense and sympathy of kind* ». (Gummere, 1908: 115)

RÉSUMÉS

Dans l'espèce humaine, ce qui définit principalement un individu, c'est sa personnalité et son histoire, c'est-à-dire la conscience du processus d'individuation qui régit l'histoire du moi. Nous nous demanderons dans un premier temps comment se construisent la conscience de soi et l'identité du moi et comment s'articulent temps, mémoire et identité dans l'histoire du moi. Puis, nous interrogerons l'histoire du moi quand celui-ci traverse une crise d'identité. Nous prendrons l'exemple de la crise d'identité du moi consubstantielle à l'expérience des camps d'extermination et nous verrons qu'une autre articulation du temps, de la mémoire et de l'identité se fait jour pour constituer, par l'expérience poétique, le garde-fou d'une mémoire collective. Notre hypothèse est que la poésie est un fait social total unifiant le groupe et lui assignant un rythme et une identité par la mémoire collective construisant, à travers le culte des héroïnes et des héros, l'histoire du groupe. Pour tester cette hypothèse, nous mettrons en évidence cette fonction originaire de la poésie de construire la « personne morale » ou le moi collectif du groupe dans les expériences extrêmes que furent les camps d'extermination nazis à travers les récits de Robert Antelme et de Charlotte Delbo. Quand l'humain est confronté à une expérience extrême comme

celle de devoir survivre dans un camp d'extermination nazi, il lui faut, pour tenir, renouer avec la fonction primitive de la poésie d'exprimer une personnalité ou une mémoire collective.

In the human species, what primarily defines an individual is his or her personality and history, i.e. the awareness of the individuation process that governs the history of the self. We will begin by asking how self-consciousness and individual identity are constructed, and how time, memory and identity are correlated in the history of the self. Then, we'll look at the history of the self when it goes through an identity crisis. We'll take the example of the individual identity crisis associated with the experience of the extermination camps, and we'll see that another articulation of time, memory and identity emerges to constitute, through poetic experience, the safeguard of a collective memory. Our hypothesis is that poetry is a total social fact, unifying the group and assigning it a rhythm and an identity through the collective memory that builds the history of the group through the cult of heroines and heroes. To test this hypothesis, we will highlight poetry's original function of constructing the "moral person" or collective self of the group in the extreme experiences of the Nazi extermination camps, through the texts of Robert Antelme and Charlotte Delbo. When human beings are confronted with an extreme experience such as that of having to survive in a Nazi extermination camp, in order to hold on, they have to reconnect with poetry's primitive function of expressing a personality or a collective memory.

INDEX

Mots-clés : temps, mémoire, identité, groupe, espèce humaine, poésie

Keywords : time, memory, identity, human species, poetry

AUTEUR

VÉRONIQUE LE RU

Université de Reims-Champagne Ardenne

veronique.le-ru[at]univ-reims.fr