

Déclinaisons de l'aporie chez Sarah Kofman, de *Comment s'en sortir?* à *Paroles suffoquées*

Martine Leibovici
LCSP, Université Paris Cité 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.100738>

Recibido: 04/02/2025 • Aceptado: 28/02/2025

FR Résumé: Dans un colloque qui, en 1980, réunissait des philosophes autour du travail de Jacques Derrida, Sarah Kofman avait pris la parole juste après l'intervention de Jean-François Lyotard pour rappeler la mort de son père, rabbin, « d'avoir voulu se reposer le jour du shabbat à Auschwitz ». Cet article suit les traces que le non-accueil de cette parole a laissé dans *Comment s'en sortir?* (1983) et *Paroles suffoquées* (1987). Si l'aporie la plus redoutable dont la philosophie cherche à sortir l'homme est celle de la mort propre, celle-ci est-elle en mesure de se confronter à la « plus aporétique des situations, la « mort pire que la mort » qui la priva de son père ? Cette « extrême aporie » réellement advenue dans l'histoire humaine, suscite une autre déclinaison de l'aporie: « comment ne pas le dire ? et comment le dire? ».

Mots-clés: Antelme; Aporie; Auschwitz; Autobiographie; Blanchot; Philosophie; Platon.

ENG Sarah Kofman's declensions of aporia

Abstract: In 1980, at a conference that brought together philosophers to discuss the work of Jacques Derrida, Sarah Kofman spoke up immediately afterwards Jean-François Lyotard's paper to recall the death of her father, a rabbi, "for having wanted to rest on Sabbath in Auschwitz". This paper follows the traces that the non-reception of this word has left in Kofman's *How to get out?* (*Comment s'en sortir?* -1983) and *Smothered words* (*Paroles suffoquées* -1987). If the most dreadful aporia from which philosophy seeks to extricate man is that of his own death, is philosophy in a position to confront the "most aporetic of situations," the "death worse than death" that deprived her of her father? This "extreme aporetic situation", which has actually occurred in human history, gives rise to another declension of the aporia: "how not to say it? and how to say it?"

Keywords: Antelme; Aporia; Auschwitz; Autobiography; Blanchot; Philosophy; Plato.

ES Declinaciones de la aporía en Sarah Kofman. De *Comment s'en sortir?* a *Paroles suffoquées*

Resumen: En 1980, en un coloquio que reunió a varios filósofos en torno a la obra de Jacques Derrida, Sarah Kofman tomó la palabra inmediatamente después de Jean-François Lyotard para recordar la muerte de su padre, rabino, "por haber querido descansar el *sabbat* en Auschwitz". Este artículo sigue las huellas que la falta de acogida de esta palabra dejó en *Comment s'en sortir?* (1983) y *Paroles suffoquées* (1987). Si la aporía más temible de la que la filosofía intenta sacar al hombre es la de la muerte propia, ¿está ésta en condiciones de afrontar la "más aporética de las situaciones", "la muerte peor que la muerte" que la privó de su padre? Esta "extrema aporía" efectivamente acaecida en la historia de la humanidad suscita otra declinación de la misma: "¿cómo no decirlo? ¿y cómo decirlo?"

Palabras clave: Antelme; Aporía; Auschwitz; Autobiografía; Blanchot; Filosofía; Platón.

Table des matières : 1. Sortir l'homme de l'aporie la plus redoutable, la mort ; 1.1. Ce que dissimule le salut par les partages dichotomiques ; 1.2. L'aporie féconde du « tourment de savoir » et la logique de l'intermédiaire ; 1.3. Le rêve comme *poros*, vers un autre type d'écriture ? ; 2. Pire que la mort, la « situation d'extrême aporie » ; 2.1. Extrême aporie et *double bind* ou la question non spéculative de l'enchaînement ; 2.2. L'exigence éthique au cœur de l'aporie et l'« exigence d'écriture la plus haute » ; 2.3. Mon père, un rabbin, a été tué pour avoir voulu respecter le shabbat dans les camps de la mort.

Cómo citar: Leibovici, M. (2026). Déclinaisons de l'aporie chez Sarah Kofman, de *Comment s'en sortir?* à *Paroles suffoquées*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43, 17-27. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.100738>

Au colloque *Les fins de l'homme* qui, en 1980, réunissait des philosophes autour du travail de Jacques Derrida, la communication de Jean-François Lyotard, « Discussions ou : phraser «après Auschwitz» », introduisait pour la première fois la formulation d'Adorno et le nom d'Auschwitz dans les débats philosophiques en France. Ce jour-là, sans attendre la réaction de Derrida, Sarah Kofman avait pris la parole juste après. Dans les notes rédigées par Lyotard à l'issue de sa conférence, on lit :

Kofman note que dans les camps, l'appel par numéros matricules signifiait déjà la mort par anonymat avant la mort tout court. De même pour le travail : sans but et sans répit, comme celui de Sisyphe, il interdisait aux juifs de respecter le shabbat : «*Mon père, qui était rabbin, est mort d'avoir voulu se reposer le jour du shabbat à Auschwitz*»¹.

Parole bouleversante, qui n'aborde pas de front la question de savoir quel genre de nom est « Auschwitz », mais dévoile publiquement ce avec quoi ce nom résonne dans l'histoire personnelle de Kofman, le nom de l'un des millions de Juifs assassinés là-bas, « mon père, qui était rabbin ». En un court récit, elle transmet aux philosophes réunis à Cerisy la force d'un geste d'interruption de l'anonymisation qui organisait un non-monde absurde, geste issu de la fidélité d'un homme à l'une des principales *mitzvot* du judaïsme.

À peine Kofman eut-elle fini de parler, que trois philosophes se sont succédé pour réagir sur un mode argumentatif à la première partie de son intervention qui mettait en relation l'une des « phrases » d'Adorno citées par Lyotard dans sa conférence, d'une part - « C'est une nouvelle horreur que la mort dans les camps : depuis Auschwitz, la mort signifie avoir peur de quelque chose de pire que la mort »² - avec, d'autre part, la question de l'anonyme évoquée aussi par Lyotard dans le même contexte - « «Auschwitz» [serait] un nom qui désignerait ce qui n'a pas de nom dans la spéculation, un nom de l'anonyme. Et pour la spéculation, l'anonyme tout court »³. Comme un seul homme, pourrait-on dire, chacun vient en renfort de l'autre pour relativiser ce début de réflexion de Kofman à propos d'Auschwitz. Maurice de Gandillac rappelle que « les «Indo-chinois» incorporés dans l'armée française étaient désignés par des numéros » et Derrida qu'en Algérie, les Arabes qui n'étaient pas enregistrés à l'état civil, étaient souvent nommés dans l'armée «SNP», sans nom patronymique ». Enfin Lyotard indique que l'usage du matricule était en voie de généralisation avec « l'extension des systèmes (au sens de Luh-

mann) », avant d'élever la discussion au niveau de la recherche d'une stratégie « philosophique », celle d'une lutte « pour l'incommensurabilité des phrases »⁴. Sous prétexte que Kofman référait le nom « Auschwitz » au lieu où son père rabbin fut assassiné, sous prétexte aussi qu'elle n'associait pas immédiatement la question de l'anonyme à celle, centrale dans la communication de Lyotard, du devenir de la spéculation à la Hegel, les trois philosophes faisaient comme si elle prononçait ce nom dans un sens purement empirique, alors que l'enjeu en devait être son sens proprement philosophique⁵. Une telle retombée dans l'empirique retardait fâcheusement le moment où la discussion des choses sérieuses pouvait commencer, où l'on n'allait pas parler d'Auschwitz, mais d'« Auschwitz », où l'on allait se demander comment phraser « après Auschwitz ». Juste après le recadrage de Lyotard, Derrida amorcera la discussion avec lui, en s'en prenant au « pathos de l'accord »⁶ que son intervention tendrait à susciter, recouvrant ainsi la charge émotionnelle de l'intervention de Kofman qui se taira jusqu'à la fin de ces échanges.

Même si, en 1980, l'intervention de Kofman s'écartait du plan où Lyotard avait voulu situer le débat, ce dernier, comme l'indique Isabelle Ullern, « s'est continué longtemps en elle et dans son travail »⁷. En témoigne le début du premier chapitre de *Paroles suffoquées*, publié en 1987, où, après avoir mentionné Adorno, Kofman se réfère directement à la communication de Lyotard à Cerisy, avant de s'engager sur son propre chemin :

si Auschwitz n'est ni un concept ni un pur mot mais un nom hors nomination (ou dans le langage de Lyotard un nom qui désigne ce qui n'a pas de nom dans la spéculation, le nom de l'anonyme, le nom de ce qui reste sans résultat et sans bénéfice pour le spéculatif) s'impose à moi, intellectuelle juive qui ai survécu à l'holocauste, de rendre hommage à Blanchot [...]⁸

⁴ Ibid., p. 310.

⁵ En ces années de montée du négationnisme, Lyotard avait déjà anticipé une objection à son questionnement : « Pour quoi dire que cet anonyme désigne une "expérience de langage" [...] ? N'est-ce pas faire insulte aux millions de morts réelles dans les baraquements et les chambres à gaz réels ? On devine quel parti une indignation bien menée peut tirer de ce mot de réalité. Et ce que couve cette indignation, l'œuf du justicier. » (Ibid., p. 287). Aurait-il compris ainsi la parole de Kofman après son intervention ?

⁶ Ibid., p. 311. Sur le différend Lyotard/Derrida, cf. Michèle Cohen-Halimi, *Stridence spéculative. Adorno, Lyotard, Derrida*, Payot & Rivages, Paris, 2014. Et en particulier sur le malentendu entre eux à propos de ce pathos, 205 sq.

⁷ Isabelle Ullern, « Kofman lit Derrida : écarts philosophiques et d'amitié », in Michaud et Ullern (eds.) *Sarah Kofman et Jacques Derrida. Croisements, écarts, différences*, Hermann, Paris, 2018, p. 110. Sans que ce soit mon objectif central, mon texte va dans le sens de ce que suggère I. Ullern : faire figurer Sarah Kofman dans le débat de Cerisy « qui a historiquement marqué la philosophie » (Ibid.)

⁸ Kofman, *Paroles suffoquées*, Gallée, Paris, 1987, p. 13. Mes italiques. Cité par Ullern, op. cit., p. 109. *Shoah* de Lanzmann sortira en 1985.

¹ Lyotard, « Discussions ou : phraser «après Auschwitz» », in Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (eds.), *Les fins de l'homme, À partir du travail de Jacques Derrida*, Actes du Colloque de Cerisy, 1981, p. 310. Mes italiques.

² T.W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, p. 290. Cité par Lyotard, op. cit., p. 287.

³ Ibid., pp. 286-287.

Sarah Kofman a survécu, mais « la sentence de mort individuelle et collective »⁹ qui avait été prononcée contre tous les porteurs du nom juif, sans exception, a maintenu son emprise sur la vie de chacun des enfants de celles et ceux qui n'en réchappèrent pas. Comme Adorno, la raison de la survie de la petite Sarah fut d'avoir échappé « par hasard » à Auschwitz alors qu'elle « aurait dû [y] être assassiné[e] »¹⁰. Pour vivre malgré cette menace qui pesa à l'origine sur leur existence, chacun de ces enfants eut à trouver des ressources à chaque fois singulières. Dans le cas de Kofman, ce fut d'avoir pu s'accrocher aux choses de la pensée et de l'écriture, et d'être devenue une « intellectuelle ». Si en 1987 elle n'écrit pas « philosophe » pour éviter de se présenter comme une philosophe juive, c'est bien à ce titre qu'elle participait au colloque de 1980. Trois ans plus tard, c'est la question spécifique de la survie par la philosophie, de la promesse de sauvetage, du « *poros* salvateur » que Platon en attendait, qui sera au cœur de *Comment s'en sortir ?*. La philosophie ne fait pas miroiter une solution globale et collective à nos malheurs, mais elle pousse à inventer un *poros*, c'est-à-dire « un stratagème pour faire cesser la détresse »¹¹, pour sortir de l'*aporia*. Cette promesse n'est pas explicite et Kofman n'aura pu la reconstituer qu'en s'étant dé faite de toute conception hégélienne de l'histoire¹², jusqu'à découvrir dans le texte platonicien une corrélation *poros/aporia* qui échappe à la mise en place par Platon des divisions dichotomiques comme issues à l'*aporia*.

Cependant, si l'*aporia* « la plus redoutable » dont la philosophie cherche à sortir l'homme est celle de « la mort »¹³ au sens de la mort propre, est-elle en mesure de se confronter à « la plus aporétique » des situations, la « mort [...] pire que la mort »¹⁴ à laquelle renvoie Auschwitz dans *Paroles suffoquées* ? Pour énoncer quelque chose à propos de cette mort qui n'est pas la sienne propre, Kofman réassume l'exposition qu'elle fit d'elle-même en 1980 : « *Parce qu'il était juif, mon père est mort à Auschwitz* »¹⁵. Mais aussitôt écrite, cette phrase suscite la question : « comment ne pas le dire ? Et comment le dire ? »¹⁶. Nouvelle déclinaison de l'*aporia* qui, faisant directement écho à une « situation d'extrême aporie »¹⁷ réellement advenue dans l'histoire humaine, poursuit à son tour le questionnement d'Adorno quant à la possibilité de la parole et du récit après Auschwitz. Dans l'horizon de cet autre type d'*aporia*, Kofman traite aussi à sa manière la question de « la texture du texte qui « enchaîne sur » Auschwitz [sans être] celui du spécula-

tif »¹⁸ que Lyotard avait posée lors de son intervention à Cerisy.

1. « Sortir l'homme de l'aporia la plus redoutable, la mort » 19

Dans le livre qui inspire *Comment s'en sortir ?*²⁰, Marcel Détienné et Jean-Paul Vernant font voir le geste de partage hiérarchisant opéré par Platon « entre la philosophie et les autres sciences, la philosophie et les *techné*, la philosophie et la sophistique »²¹, c'est-à-dire entre la philosophie et tout ce qui relève de la *métis*, de « l'intelligence rusée qui procède par tours et détours ». D'après Kofman cependant « le geste de Platon ne serait pas [aussi] simple ni dépourvu d'ambiguïté »²² que Détienné et Vernant l'affirment dans leur conclusion, ce qui l'engage dans une double tâche de lecture. Cerner d'abord la logique complexe de la méthode platonicienne de division dichotomique qui tout à la fois sépare pour purifier et se réapproprie ce qu'elle a dévalué. À partir du repérage de la récurrence de l'opposition *poros/aporia* dans le texte grec, Kofman montre ainsi que la philosophie laisse passer une parenté avec la *techné*, mieux, qu'elle la reprend à son compte tout en prétendant s'en dissocier radicalement. Mais – deuxième tâche – elle débusque aussi comment la réapparition de ce qui a été dévalué revient à un autre endroit du texte et vient fragiliser la division tout en ouvrant d'autres chemins possibles.

1.1. Ce que dissimule le salut par les partages dichotomiques

D'après Kofman, la traduction habituelle de *poros* comme « expédient » et d'*aporia* comme « embarras » laisse « dans l'ombre toute [leur] richesse sémantique »²³. Un *poros* est l'ouverture d'un passage, d'une voie tracée à même une étendue liquide, mobile, qui sollicite à chaque fois l'inventivité humaine, car « *poros* [...] n'est jamais à l'avance tracé, toujours effaçable, toujours à effacer de façon inédite »²⁴. Un *poros* est un *méchanè* – un stratagème, un expédient, une astuce, une machination – qui relève de la *techné* ou de la *métis*, l'intelligence rusée. À l'inverse, ne pas pouvoir inventer de tels passages, c'est rester pris, enchaîné, dans l'*a-peiron*, dans le « règne sans fin de la mouvance pure [...], chaos [...] où l'on ne trouve ni repère, ni trajet orienté »²⁵. Il s'agit d'un état subjectif éprouvé affectivement et l'affect qui lui correspond spécifiquement est l'angoisse.

Ce vocabulaire et les images qu'il évoque est particulièrement présent à propos du sophiste qui sait à quel point le langage, ou plus précisément le discours comme interlocution, est « par lui-même un océan plein d'aporias »²⁶. À chaque assertion, une autre peut lui être opposée, sans fin, plongeant les interlocuteurs dans le trouble et la désorientation.

⁹ Je reprends ici la formulation d'Anny Dayan-Rosenmann, « Écrire avec le stylo du père » in Michaud et Ullern (eds.), op. cit.

¹⁰ Adorno, op. cit., 284.

¹¹ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, Galilée, Paris, 1983.

¹² Examinant la façon dont Kierkegaard aborde la conception que Hegel avait de Socrate, elle remarque qu'il reste parfois prisonnier du vocabulaire hégélien, lorsqu'il écrit par exemple que *Protagoras* est le premier des dialogues où le dialogique domine sans parvenir à un « résultat » au lieu de reprendre le terme « aporétique » utilisé par Platon (Kofman, *Socrate(s)*, Galilée, Paris, 1989, p. 229).

¹³ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 73.

¹⁴ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 15.

¹⁵ Ibid., p. 15. Mes italiques

¹⁶ Ibid., pp. 15-16.

¹⁷ Ibid., p. 63.

¹⁸ Lyotard, op. cit., p. 288.

¹⁹ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 73.

²⁰ Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*, Flammarion, Paris, 1974.

²¹ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 14.

²² Ibid., pp. 13-14.

²³ Ibid., p. 17.

²⁴ Ibid., p. 18.

²⁵ Ibid., p. 20.

²⁶ Ibid., p. 28.

Alors que la technique est généralement là pour inventer des issues à l'aporie, le sophiste la détourne pour y fixer son interlocuteur. Sa technique est une « *technique de désorientation* »²⁷, ses « discours re-tors » sont comme des filets qu'il lance pour paralyser l'autre. Mieux : « véritable aporie vivante »²⁸, il ne cesse de se dérober lui-même : « il agit par inversion et retournement, est toujours le contraire de ce qu'il paraît être, l'insaisissable même, aussi bizarre et dangereux que le «devenir fou» »²⁹.

Empêcher l'autre de devenir fou, le soustraire au charme dangereux des discours mimétiques, voire s'en préserver soi-même et échapper à l'angoisse de la désorientation, telle serait l'une des tâches de la philosophie telle que l'inaugura Platon. Ce dernier sait à quel point la pensée est menacée par la peur et comment l'on peut céder à la séduction d'un manieur de tours linguistiques. Pour contrer cette séduction, il lui a fallu se situer sur le terrain même des sophistes, se faire plus rusé qu'eux en s'appropriant leur technique de désorientation, à l'instar de Socrate qui, comparé à un poisson-torpille dans *Ménon*, « fait tomber ses interlocuteurs dans une situation sans issue »³⁰. Proximité d'origine du philosophe avec le sophiste qui le poursuit comme un double maléfique, dont Platon lui-même, selon Kofman, n'a pu se dissocier qu'en opérant « un partage *salvateur* »³¹ entre l'aporie sophistique et l'aporie philosophique. Le philosophe s'attaque à l'état de confusion aporétique par la méthode dialectique des divisions dichotomiques qui, à partir de Platon, met en place le système hiérarchique des oppositions métaphysiques « qui valorisent l'intelligible au détriment du sensible, le haut aux dépens du bas ; font dominer la lumière sur les ténèbres, le masculin sur le féminin »³².

Ce système trouve sa justification fondamentale « dans la hiérarchie toujours déjà postulée qui pose la supériorité de l'âme sur le corps », à partir de laquelle Platon finit par privilégier la « fécondité selon l'âme »³³ sur celle des corps. Dans *Le Banquet* l'enfantement ordinaire est ce « *poros* ingénieux tramé par l'Amour pour sortir les hommes de l'aporie radicale, leur mortalité, [...] car toute fécondité rend les hommes semblables aux dieux, immortels »³⁴. La mortalité n'est pas envisagée ici sous le signe de l'angoisse devant la mort, mais du point de vue plus général de la survie de l'espèce humaine dans sa distinction d'avec les dieux immortels. Accompagnant une volonté de rupture purificatrice, le transfert du mot *poros* de la fécondité selon le corps vers la fécondité philosophique la sublime tout en permettant une dissimulation plus générale de la continuité de la « finalité philosophique avec celle de toute *techné*, de toute inventivité », à savoir « sortir l'homme de l'aporie la plus redoutable, la mort »³⁵. Kofman retrouve le champ sémantique de *poros/aporía* dans le récit du mythe de Prométhée par Protagoras – *émechanato* (machination, artifices),

soterian (salut), *poros*, *aporía*, *euporia* (comble de toute ressource) – et rappelle qu'en volant pour l'espèce humaine « l'habileté technique d' Héphaïstos et d'Athéna avec le feu »³⁶, Prométhée « sauve la race humaines d'apories inextricables »³⁷, de sorte que « l'homme : la plus faible parmi les races mortelles devient le plus fort »³⁸. Quand à la fin du dialogue les positions de Socrate et de Protagoras se seront inversées, embrouillant la question initiale laissée ainsi dans l'aporie, Socrate déclare qu'à l'Épiméthée du mythe raconté par Protagoras, il préfère son Prométhée mais surtout qu'il veut le prendre pour modèle. Prométhée est donc une « figure doublement salvatrice » : en tant qu'ayant pourvu l'humanité de toutes les « ressources nécessaires à la vie » grâce à la technique, mais aussi en tant que « modèle philosophique »³⁹. Philosophier n'est pas apprendre à mourir, c'est un stratagème comme un autre pour inventer une issue à la condition mortelle de l'humanité. Ainsi la volonté de rupture avec la *technè* « camoufle le caractère prométhéen de l'entreprise philosophique »⁴⁰.

1.2. L'aporie féconde du « tourment de savoir » et la logique de l'intermédiaire

Mais l'extraordinaire lectrice qu'est Kofman débusque d'autres *poroi* possibles que la mise en place de tels « partages salvateurs » dans les textes de Platon. Elle note que lorsque Socrate se présente lui-même dans l'*Apologie*, il ne se compare pas à « une torpille qui endort », mais à « un taon, un aiguillon qui excite et éveille », provoquant cette fois une « aporie mobilisante », celle du philosophe, qui « suscite l'invention » d'un *poros* pour en sortir que personne ne possède une fois pour toutes mais que chacun, même Socrate, doit « tramer » à chaque fois « de façon inédite »⁴¹.

De là se fait jour une autre approche de l'angoisse provoquée par la désorientation et la perte des repères de l'état aporétique. Certes les douleurs qu'il provoque sont difficiles à endurer, mais les métaphores utilisées jusque-là pour les désigner ne conviennent pas. Socrate, fils de la sage-femme Phénarète, mobilise la métaphore de l'enfantement des femmes et donne à Théétète les mots pour nommer l'état qu'il avait décrit ainsi : « Je ne puis ni me satisfaire des réponses que je formule ni trouver en celles que j'entends formuler l'exactitude que tu exiges ». Ce que tu ressens, lui répond Socrate, ce sont les « douleurs [...] non de vacuité mais de plénitude »⁴². Dès lors son art ne consiste pas à remplir de savoir un esprit autrement vide mais plutôt à éveiller chez l'autre le « tourment de savoir » pour en apaiser les douleurs, c'est-à-dire pour l'aider à donner naissance aux « beaux pensers » qu'ils ont conçus « dans leur propre sein »⁴³. Cet art ne procède pas d'un savoir mais il mobilise l'intelligence pratique d'un coup d'œil juste qui reconnaît le moment où les douleurs de l'âme sont celles des prémices de l'accouche-

²⁷ Ibid., p. 33. Les italiques sont dans le texte.

²⁸ Ibid., p. 36.

²⁹ Ibid., pp. 35-36.

³⁰ Ibid., p. 45.

³¹ Ibid., p. 39. Mes italiques.

³² Ibid., p. 51.

³³ Ibid., pp. 71-72.

³⁴ Ibid., p. 68.

³⁵ Ibid., p. 73.

³⁶ Ibid., pp. 77.

³⁷ Ibid., pp. 75.

³⁸ Ibid., pp. 78-79.

³⁹ Ibid., p. 80.

⁴⁰ Ibid., p. 73.

⁴¹ Ibid., pp. 53-54.

⁴² Ibid., p. 57.

⁴³ Platon, *Théétète*, 150d.

ment et où « le philosophe accoucheur » peut prodiguer une « aide salvatrice »⁴⁴ qui permettra de « frayer un passage, un *poros*, à l'enfant, le faire paraître et exposer au jour »⁴⁵. Mais si Socrate peut aider les autres à surmonter les « douleurs aporétiques » correspondant au « tourment de savoir », c'est qu'il ne connaît que ça : « c'est parce que je suis moi-même dans l'aporie (*aporon*) que j'y plonge les autres (*aporein*) »⁴⁶. Comme s'il était voué à ne seulement savoir qu'il ne sait pas sans jamais pouvoir éprouver le bonheur définitif de la délivrance.

Cependant Socrate ne reste-t-il pas pris lui aussi dans une affaire de partage salvateur, et donc dans une logique d'identité, dans la mesure où la maïeutique ne vise pas seulement à faire naître de « beaux pensers », mais aussi, à l'instar de l'accoucheuse, « d'examiner si le nouveau-né est digne de vivre ou s'il doit mourir »⁴⁷ ? Le nouveau-né, c'est-à-dire « la clarté du vrai »⁴⁸. En suivant toujours la piste de *poros/aporia*, Kofman détecte alors une voie encore plus éloignée de la voie spéculative que celle incarnée par le fils de Phénarète, indiquée cette fois par une autre femme, la prophétesse Diotime du *Banquet*. Le texte du mythe de la naissance de l'Amour qu'elle raconte attribue à Poros, fils de Métis, toutes les qualités attribuées au « naturel philosophique »⁴⁹ : « Il est viril [...], sans cesse en train de tramer quelque ruse (*mechanè*), il est passionné d'inventions et fertile en expédients (*porimos*), employant à philosopher toute sa vie »⁵⁰. De sa mère Pénia, de sa situation de détresse, d'aporie, il hérite du manque, c'est-à-dire du désir comme manque, mais c'est grâce à l'hérédité de son père que l'objet de son désir est le beau. Une logique d'identité, remarque Kofman, articule encore ce récit. Certes Eros est d'emblée un intermédiaire – il tient de son père et de sa mère – mais ses deux parents « auraient des caractères opposés, comme ils seraient de sexe opposé »⁵¹. De là aussi un partage entre le manque du côté du féminin et la plénitude du côté du masculin, appelant une juste critique d'inspiration féministe.

Mais il faut, d'après Kofman, aller plus loin car, si on lit attentivement, on constate que l'aporie de Pénia n'est pas une paralysie bloquante, bien au contraire. C'est elle qui est active, virile, alors que Poros, « le trop plein, le trop-riche » est passif : il dort⁵². Pénia prend l'initiative, elle ruse, elle invente, les qualités du fils qu'il a l'air de tenir de son père, sont aussi celles de sa mère. Le propos de Kofman n'est pas ici

d'investir Pénia, cette « petite bonne femme »⁵³, de toutes les qualités du « naturel philosophe », mais de montrer qu'en les lui attribuant, le mythe « rature »⁵⁴ les oppositions qu'il a par ailleurs mises en place. En termes derridiens on dirait qu'elles se déconstruisent. Au fond le nom de Pénia devrait être Aporia, à condition de la penser comme « la véritable aporie, philosophique, [...], toujours féconde ; en elle se raturent tous les opposés ; elle n'est ni masculine ni féminine, ni richesse ni pauvreté, ni passage ni absence de passage, ni ressource ni sans ressource »⁵⁵. Kofman restitue à Pénia d'avoir été « toujours grosse d'Amour pour pouvoir lui donner naissance »⁵⁶, grosse et active, contrairement au schéma aristotélien pour qui la femme enceinte était le réceptacle passif de la forme masculine.

En débuisquant l'*aporia* dans la figure de Pénia, Kofman descende chez Platon une « logique de l'intermédiaire »⁵⁷, différente de celle de l'identité que retiendra la tradition philosophique. Cette logique est celle de l'Amour, « enfant de Pénia et Poros » qui, renaissant indéfiniment de ses cendres, « délivre de toutes les apories paralysantes »⁵⁸, en. Ainsi, la nature de l'intermédiaire, c'est-à-dire du philosophe personnifié par Eros, est « atopique et démoniaque »⁵⁹, tout comme Socrate, ce « monstre atopique et atypique »⁶⁰. Une telle issue concerne autant la fécondité du corps, moyen humain d'accéder à l'immortalité – que Platon dévalorisera par rapport à la fécondité philosophique – que celle de la pensée, en tant qu'elle ne cesse de mourir à elle-même dans l'oubli mais « se répète en s'inventant à l'infini ; trouve toujours en elle de quoi se ressourcer, de penser toujours à nouveau, de s'enfanter à chaque fois autre »⁶¹. La pensée, animée par une force vitale érotique, féconde, salvatrice sans recourir à des partages décisifs tout en nous sortant de l'aporie la plus redoutable. La puissance de fécondation de la pensée était, chez Kofman, très intimement imbriquée avec une passion très ancienne pour la lecture qu'elle investira dans son travail philosophique en pratiquant une lecture soupçonneuse des textes des philosophes, d'emblée matérialisée dans une pratique d'écriture. Une jubilation spécifique, confie-t-elle à Alain Weinstein, passe par cette sorte d'écriture liée « à un aspect démystificateur de la philosophie »,

⁴⁴ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 57. Kofman reprendra plus tard le thème du sauvetage à propos de Socrate, figure salvatrice pour la tradition philosophique, dans *Socrate(s)*, tout en lui appliquant de façon ironique la question posée par « l'anecdote judéo-américaine [...] « Où est donc le Sauveur ? » » (Kofman, *Socrate(s)*, op. cit., p. 26), que Freud rapporte dans *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (cf. Kofman, *Pourquoi rit-on ? Freud et le mot d'esprit*, Galilée, Paris, 1986, 82 sq.).

⁴⁵ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 55.

⁴⁶ Platon, *Ménon*, 80d, cité dans Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 54.

⁴⁷ Ibid., p. 56.

⁴⁸ *Théétète*, 151c.

⁴⁹ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 56.

⁵⁰ Ibid., p. 60.

⁵¹ Ibid., p. 62.

⁵² Ibid.

⁵³ Kofman, « Platon, Freud, la rupture et le deuil », Entretien avec Alain Weinstein, *Du jour au lendemain*, France Culture, 1993b (<https://www.youtube.com/watch?v=r4hYZllgcjo>). Ma transcription. L'expression « petites bonnes femmes (*Weiblein*) » se trouve chez Nietzsche. Kofman la décrypte dans Kofman, *Explosions II. Les enfants de Nietzsche*, Galilée, Paris, 1993a, 55sq.

⁵⁴ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 62.

⁵⁵ Ibid., p. 63.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid. Kofman laisse ici un chantier théorique qu'elle indique dans l'entretien de 1993 avec A. Weinstein : « Intermédiaire, c'est ça qui est difficile à comprendre, ne signifie pas un milieu entre deux qui préexisteraient déjà. Platon n'en parle que dans une sorte de théologie négative, il n'est ni ceci, ni cela, ni savant, ni ignorant, il n'est pas au milieu des deux, ni dieu, ni animal. Il faudrait arriver à penser une médiation, un intermédiaire qui ne soit ni une synthèse, ni un opposé » (Kofman, « Platon, Freud, la rupture et le deuil », op. cit.).

⁵⁸ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 65.

⁵⁹ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 64.

⁶⁰ Kofman, *Socrate(s)*, op. cit., p. 325.

⁶¹ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit., p. 65.

mettant en œuvre une « distanciation ironique à l'égard de ce qu'on dit et de soi-même »⁶². Ironie de la petite bonne femme, héritière de la servante de Thrace, à l'égard du morne sérieux du philosophe oublieux, Kierkegaard mis à part, du « plus symptomatique de l'atopie socratique, son ironie »⁶³.

1.3. Le rêve comme poros, vers un autre type d'écriture ?

Mais les *poroi* débusqués chez Platon au-delà d'un premier niveau de lecture, dans « Aporie », la première partie de *Comment s'en sortir ?*, suffisent-ils à s'en sortir quand la détresse ne trouve plus à se muer en une fécondité intellectuelle accompagnée d'une « joie à écrire »⁶⁴ mais se présente comme « une situation intenable, cauchemardesque où, comme tombé dans les profondeurs d'un puits, vous êtes soudainement désorienté, dépourvu de toute ressource ? où vous êtes piégé, encerclé, paralysé, prisonnier dans les ténèbres sans issue des liens inextricables de la mort »⁶⁵ ? À ce niveau de désarroi pourtant, il arrive qu'un livre provoque un *poros* inattendu, déclenche un rêve, quand bien même serait-il un cauchemar. L'écriture requise ici pour le reconstituer s'éloigne non seulement de l'écriture philosophique « classique », mais aussi de l'écriture de la Sarah Kofman atopique, « pas très classable »⁶⁶ dans le champ de la philosophie.

À propos de *La parole médiévale* de Bernard Cerquiglini, Kofman écrit :

Ni linguiste, ni médiéviste, je voudrais seulement souligner l'intérêt « profond » que « je » pris à la lecture de ce livre (que je lus d'abord assez superficiellement) en rapportant ici un rêve – épique ? – un épouvantable cauche-mar⁶⁷.

Le contenu de ce livre, la quête de Cerquiglini autour de la récurrence de l'adverbe *mar* dans le dispositif syntaxique codé de l'épopée et de la poésie lyrique moyenâgeuses, n'est pas sans rapport avec le thème de *Comment s'en sortir ?* Toujours évocateur de malheur, il est « la figure majeure de la déploration féminine », par exemple dans la formule codée « «Com mar fui née» »⁶⁸. L'insertion de *mar* dans le jeu réglé et codé du discours médiéval vient rendre traitable et conjurer la force dont il est doté, qui est en fin de compte celle du spectre de la mort. Mais l'interprétation du rêve ne consiste pas à en rapprocher le récit – qui évoque manifestement un danger imminent de mort – du thème du livre. C'est « la particule «*mar*», ce segment d'une langue enfouie »⁶⁹ qui en condense principalement l'énergie productrice. « *Mar* », signifiant qui insiste, du *mar* de la rue Marcadet au reste diurne de l'avion à prendre *mar*-di. Trois mois après ce cauchemar, Kofman trouvera de quoi en poursuivre l'interprétation grâce au livre de

Jacques Bril, *Lilith ou la mère obscure*. Elle en retiendra la *Marewip*, l'une des représentations de Lilith, la première femme rebelle d'Adam. Issu de la racine indo-européenne *mer*, d'où dérivent « toutes sortes de mots évocateurs » d'une mort terrible par manducation ou étouffement, *Mare* est le nom d'un fantôme nocturne. Kofman y reconnaît la *Maredewitchalè*, la sorcière dont sa mère la menaçait dans son enfance dans le cabinet noir où elle l'enfermait lorsqu'elle n'avait pas été sage⁷⁰. Cependant, malgré la peur manifeste de la mort qui déclenche un réveil angoissant, le rêve est malgré tout un *poros* qui sort – provisoirement ? – la rêveuse de son angoisse devant l'aporie la plus redoutable : « Cet affreux cauchemar [...] avait comme fonction de me rassurer contre l'angoisse actuelle : «Tu ne mourras pas plus cette fois que la précédente où tu redoutais le pire» »⁷¹.

Basé sur les associations d'idées, ce travail interprétatif a probablement eu lieu sur le divan de l'analyste, où « tout un passé enfoui »⁷² a dû faire retour. Cependant, lorsque la scène du surgissement de « l'homme de la Kommandantur »⁷³ et la fuite de la mère avec ses six enfants sont mises par écrit, elles acquièrent un caractère autobiographique. Alors que Kofman avait mis entre guillemets le « je » sur lequel la lecture du livre de Cerquiglini avait fait effet, indiquant ainsi son caractère inconscient, le je qui raconte ici n'est plus entre guillemets. Il est l'indiciel de l'auteure du livre, dont l'intervention en première personne poursuit celle de 1980. Mieux, c'est tout l'état de terreur, vécu par une personne singulière autrefois menacée de mort dans son enfance par la persécution des juifs par les nazis, qui est qualifié d'aporétique et il ne peut s'articuler textuellement que de façon autobiographique, ce qui fait apparemment sortir de la philosophie. L'aporie est comme un fil conducteur entre les deux parties de *Comment s'en sortir ?*, mais ici elle engage d'autres affects que l'angoisse de la mort ou la désorientation émergeant des impasses auxquelles l'interlocution aboutit parfois, toutes apories dont la philosophie se propose tant bien que mal de nous sauver. Cependant « Cauchemar » – la seconde partie du livre – n'est pas un simple ajout ornemental à « Aporie », puisqu'elle vient « enracine[r] »⁷⁴ le texte entier de *Comment s'en sortir ?*, comme si, sans élaborer ce point plus que ça, la « racine » de l'intérêt de la philosophe à débusquer les différentes déclinaisons de l'aporie chez Platon était cet état de terreur aporétique et non le seul « tourment de savoir », comme si, pour elle, il ne s'agissait pas seulement de sortir mais de s'en sortir, de se sortir soi-même par soi-même.

2. Pire que la mort, la « situation d'extrême aporie »⁷⁵

Les deux citations d'Adorno présentes dans la communication de Lyotard à Cerisy, qui sous-tendaient la

⁶² Kofman, « Séductions. De Sartre à Héraclite », Entretien avec Alain Weinstein, *Du jour au lendemain*, France Culture, 1990. (<https://www.youtube.com/watch?v=BWS7-B2VAJl>). Ma transcription.

⁶³ Kofman, Socrate(s), op. cit., p. 325.

⁶⁴ Kofman, « Séductions. De Sartre à Héraclite », op. cit.

⁶⁵ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit.

⁶⁶ Kofman, « Séductions. De Sartre à Héraclite », op. cit.

⁶⁷ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit. p. 108.

⁶⁸ Ibid., pp. 107-108.

⁶⁹ Ibid., p. 108.

⁷⁰ Ibid., p. 111. Dans *Rue Ordener, rue Labat*, Kofman renvoie à trois de ses livres, la couverture de *L'enfance de l'art*, *Camera obscura* et ce passage précis de *Comment s'en sortir ?* (Kofman, *Rue Ordener, rue Labat*, Galilée, Paris, 1994a, pp. 85-86).

⁷¹ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit. p. 110.

⁷² Ibid., p. 108.

⁷³ Ibid., p. 109.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 63.

prise de parole de Kofman en 1980, sont mentionnées dès l'ouverture de *Paroles suffoquées*, façon pour elle d'intervenir, six ans après, dans le débat de Cerisy. Comme en 1980, elle ne peut le faire qu'à partir de l'énoncé de sa position subjective : « moi, intellectuelle juive qui ai survécu à l'holocauste »⁷⁶. C'est cependant au plus proche des mots de Maurice Blanchot et de Robert Antelme que Kofman reformulera et déplacera ce qu'elle a retenu du colloque de Cerisy, tout en assumant et réfléchissant la façon spontanée qu'elle avait eue d'enchaîner après l'intervention de Lyotard.

Le « fait concentrationnaire, l'extermination des juifs et les camps de la mort où la mort continue son œuvre [sont] pour l'histoire un absolu qui a interrompu l'histoire », écrit Blanchot dans l'un des trois extraits placés par Kofman en exergue de *Paroles suffoquées*⁷⁷. Alors que les philosophes qui avaient réagi à son intervention en 1980 l'avait évacuée comme relevant de l'empiricité, pour Kofman et sous l'autorité de Blanchot, Auschwitz n'est pas « Auschwitz », mais, citée en exergue, un événement « «historiquement daté» » (Kofman, 1987, 12), une factualité qui s'est produite dans le réel, tout en ayant le statut d'un absolu, parce qu'intégrable de prime abord ni dans un engrenage savant de causes et d'effets, ni dans une recherche de finalité. Cet événement, l'extermination que « les nazis et les antisémites » ont mise en œuvre contre les juifs, a provoqué une « cassure insensée de l'espèce humaine » et de notre histoire à tous, « jeunes ou vieux, juifs ou non-juifs » (Kofman, 1987, 14-15). Il est cependant impossible à Kofman, de ne pas resserrer la focale vers ce qui la pousse, elle et pas une autre à écrire à propos d'Auschwitz, qu'elle qualifie de « mon absolu qui communique avec l'absolu de l'histoire ». Phrase imprudente qui risque d'apparaître comme trop autocentrée et qu'elle limite immédiatement par une question entre tirets : « - intéressant seulement à ce titre ? ». C'est pourquoi tous les développements de *Paroles suffoquées* sont irrigués par la phrase précédente qui reprend presque terme à terme la formulation de 1980 : « *Parce qu'il était juif, mon père est mort à Auschwitz* »⁷⁸.

2.1. Extrême aporie et double bind ou la question non spéculative de l'enchaînement

À peine écrite, cette phrase relance une autre déclinaison de l'aporie que Kofman avait formulée à la fin de la première partie de *Comment s'en sortir ?* à propos d'un texte de Blanchot, *La folie du jour*, qui rompait avec toute « interrogation dialectique » voire avec toute recherche de *poros* par la philosophie, à laquelle même une lecture déconstructrice de Platon en tant que fondateur restait liée. Dès la première phrase - « Je ne suis ni savant ni ignorant », - Blanchot ne reproduit une formulation platonicienne que pour la déplacer, afin d'aborder des « situations aporétiques [qui ne] sont plus de mauvais passages sur une voie de passage. Elles sont radicalement

autres »⁷⁹. Dans *Paroles suffoquées*, elles renvoient explicitement à ce qui eut lieu à Auschwitz : des situations « d'extrême aporie »⁸⁰, où des êtres humains, dont le père de Sarah Kofman, ont enduré « l'impouvoir absolu et la détresse même »⁸¹. Un nombre considérable d'entre eux - et les juifs dans une immense proportion - n'est pas revenu, *ne s'en est pas sorti*. *Aporia* réellement advenue sans aucune chance de *poros*, telle que, même ceux qui en réchappèrent ne peuvent, sans outrager la mémoire des autres, prétendre le devoir à la subtilité de leurs stratagèmes.

Même si c'est à partir d'un lien filial avec l'une des victimes, celui ou celle qui, vivant ou survivant, cherche à s'approcher de ces situations extrêmes dépend des témoignages oraux ou écrits des rescapés. Si on peut dire de ces derniers qu'ils s'en sont sortis, leur volonté de témoigner de l'extrême aporie s'est tout de suite heurtée à une aporie inattendue, formulée dans les termes d'un *double bind*⁸² qui a tout de suite entravé leur volonté de parler des rescapés à leur retour de déportation, aporie irréductible à une aporie philosophique du style « ni savant, ni ignorant ». Aussi est-ce dans ces termes-là que Kofman enchaîne après la phrase où elle évoque la mort de son père à Auschwitz :

Comment ne pas le dire ? Et comment le dire ?
Comment parler de ce devant quoi cesse toute possibilité de parler ? [...]. Et comment ne pas en parler, alors que le vœu de tous ceux qui sont revenus - et il n'est pas revenu - a été de raconter, raconter sans fin, comme si seul un «entretien infini» pouvait être à la mesure du dénuement infini⁸³.

Dans cette phrase, Kofman a glissé une citation - l'« entretien infini » - exemple parmi d'autres du tissage subtil des textes de Blanchot et de ceux d'Antelme qu'elle effectue dans *Paroles suffoquées*. Elle les cite longuement l'un et l'autre, choisit des textes de Blanchot évoquant Antelme, ou insère certaines de leurs expressions, de leurs bouts de phrase dans ses propres phrases sans y mettre toujours des guillemets, comme si leurs mots énonçaient exactement ce qu'elle cherchait à dire et qu'elle ne pouvait le dire mieux qu'eux. Dans un style très différent du style déconstructif de *Comment s'en sortir ?*, Kofman traite ainsi à sa manière la question posée en 1980, de « la texture du texte qui «enchaine sur» Auschwitz [sans être] du spéculatif »⁸⁴. Lancée avec génie par Lyotard, acceptée par Derrida, la notion d'enchaînement revient à plusieurs reprises dans *Paroles suffoquées*. Celle-ci indique un passage qui n'est pas un *poros*, un après sans continuité avec un avant, préservé dès lors dans sa radicale altérité. Pour Kofman cependant, il n'y aurait pas *un* texte qui enchaîne, mais *des* textes dont les auteurs sont différemment reliés à

⁷⁶ Ibid., p. 13.

⁷⁷ Ibid., p. 11. Blanchot, *Le pas au delà*, Gallimard, Paris, 1973, p. 156.

⁷⁸ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., pp. 15-16. Mes italiques.

⁷⁹ Ibid., p. 98.

⁸⁰ Ibid., p. 63.

⁸¹ Ibid., p. 16.

⁸² Ibid., p. 46.

⁸³ Ibid., p. 16.

⁸⁴ Kofman, « Rue Ordener, rue Labat et Le mépris des juifs », Entretien avec Alain Weinstein, *Du jour au lendemain*, France Culture, 1994b. (<https://www.youtube.com/watch?v=VIAbVde4ePM&list=PLYNuTVPEjAXI7ju8OZDrLTacQy1P5r>).

ces situations mais qui ont pour point commun d'être dominés par la même injonction inscrite dans une formulation aporétique : « Parler – il le faut : *sans pouvoir* : sans que le langage trop puissant, ne vienne maîtriser la situation la plus aporétique »⁸⁵. L'un de ces liens étant celui de la filiation, cette injonction s'adresse aussi aux enfants des êtres humains assassinés là-bas – *et il n'est pas revenu*. Quand ils écrivent, le fils ou la fille le font « à la mémoire de » : un être anonymisé retrouve son nom et l'humanité d'être nommé comme père, d'autres comme mères, frères, sœurs, fils, fille, etc., et si possible un bout de son histoire indéfectiblement liée à celle des millions d'autres. Dans son entretien avec Sarah Kofman du 6 mai 1994, Alain Weinstein lui demande si elle sait maintenant répondre à la question qu'elle posait dans *Paroles suffoquées* juste après avoir écrit « mon père est mort à Auschwitz ». Elle répond : « j'ai répondu en passant à l'acte »⁸⁶. Dès lors, comment parvient-elle à dire, c'est-à-dire à écrire, (sur) la mort de son père, ou encore à frayer malgré tout un « chemin »⁸⁷ à partir de cette situation, sans que ce chemin ne prétende jamais au statut philosophique de *poros* salvateur ?

Avant de s'y essayer, elle s'efface, pour faire place à un autre texte, une autre inscription dans son propre texte. Ici le nom de Berek Kofman vient au premier plan : « Mon père : Berek Kofman ». Sarah l'écrit, mais ce n'est pas elle qui parle, elle ne fait que reproduire une suite d'informations la plus précise possible à partir de ce qui est « écrit, là, dans le mémorial de Serge Klarsfeld ». Avant la mémoire, le mémorial. Le nom de Berek Kofman est inséré dans des « colonnes de noms interminables » avec leurs dates et lieux de naissance, et on peut le lire à la page suivante au milieu des noms de ceux et celles qui sont parties avec lui dans le « convoi n°12, en date du 29 juillet 1942 »⁸⁸. En donnant à lire ces noms et ces informations – dont les « numéros matricules » des hommes et des femmes déportées, c'est-à-dire ceux et celles qui n'ont pas été gazées à leur arrivée, ces dernières dénombrées elles aussi – ce mémorial vient directement contraindre la « mort par anonymat » qu'elle évoquait en 1980. Ce texte sans auteur, n'enchaîne pas. Dénué de pathos, il détourne la neutralité sans affect de cette horrible liste bureaucratique et fait entendre « la voix du malheur » par sa force propre. Loin de l'insensibilité meurtrière avec laquelle elle avait été écrite sur ordre des nazis par des dactylos, cette liste ainsi reproduite touche maintenant au cœur quiconque la lit. Quiconque, un par un, une par une, « vous » ou moi, sans aucune reconstitution d'un « nous »⁸⁹. Elle ne sollicite pas l'enchaînement d'un autre texte. Au contraire, elle vous laisse d'abord sans voix, « vous coupe le souffle [et vous

fait] suffoquer en silence »⁹⁰. Elle réactive en quelque sorte la suffocation dont parle Antelme dans *L'espèce humaine*.

2.2. L'exigence éthique au cœur de l'aporie et l'exigence d'écriture la plus haute »⁹¹

Sans doute faudra-t-il arriver à dire, mais il ne faut pas aller trop vite, il faut séjourner dans cette aporie, dont aucun stratagème philosophique ne nous permet de sortir, se demander comment ne pas dire ou écrire, au sens du type de discours ou d'écrit à éviter. En lien direct avec le questionnement d'Adorno, mais toujours en compagnie de Blanchot, Kofman cite la dernière phrase de *La folie du jour*, qui était déjà la dernière d'« Apories »⁹²:

Sur Auschwitz, et après Auschwitz, pas de récit possible, si par récit on entend : raconter une histoire d'événements, faisant sens. » Un récit ? Non, pas de récit, plus jamais »⁹³.

Dans « Après coup », la postface à la réédition en 1983 d'un texte de 1935, *Le ressassement éternel*, Blanchot porte un regard rétrospectif sur sa première partie, « L'idylle », qui va très loin dans l'imagination de situations de pouvoir, d'exil, de maltraitance, de prison, à tel point qu'un lecteur d'après Auschwitz pourrait le prendre pour une anticipation, ce que Blanchot récuse totalement. Kofman relit « L'idylle » dans cette perspective et indique à partir d'Antelme les endroits du texte qui pourraient y faire penser. Mais quelle que soit la profondeur du malheur qu'un tel récit arrive à imaginer, ce qui le rend fondamentalement inadéquat, voire même injurieux quand il s'agit d'Auschwitz, c'est son caractère même de récit. « L'idylle » est certes le titre d'un récit spécifique : l'Étranger meurt sous les coups du bourreau, mais des funérailles sont organisées et ce jour-là « le soleil brillait maintenant avec un bel éclat »⁹⁴. Mais pour Blanchot, tout récit est fondamentalement idyllique, l'idylle est « la loi du récit »⁹⁵. Non parce qu'un récit finit toujours bien, mais parce que la voix narrative peut « tout « enchaîner » »⁹⁶ et sa performance est elle-même toujours un bonheur, un bonheur d'écriture « qui, écrit Blanchot, donne à entendre clairement sans jamais pouvoir être obscurcie par l'opacité de ou l'horreur terrible de ce qui se communique »⁹⁷. Tout récit célèbre la « « gloire » » de la voix narrative »⁹⁸, « tout récit désormais sera d'avant Auschwitz »⁹⁹.

Et pourtant « le malheur sans phrase[...] ce qui ne peut être dit *doit* se dire »¹⁰⁰, *doit* être raconté. « Parler – il le faut *sans pouvoir* »¹⁰¹. Kofman avait annoncé dès la première phrase l'enjeu éthique de *Paroles*

⁸⁵ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 16. Les italiques sont dans le texte.

⁸⁶ Kofman, « Rue Ordener, rue Labat et Le mépris des juifs », op. cit.

⁸⁷ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit. p. 98. Kofman met entre guillemets ce mot, pour indiquer qu'elle ne l'entend pas au sens heideggerien. C'est en effet après un passage critique sur Heidegger qu'elle introduit *La folie du jour* comme « contre-épreuve » (Ibid., p. 97). Voir aussi, Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 87 note 38.

⁸⁸ Ibid., p. 16.

⁸⁹ Ibid., p. 39.

⁹⁰ Ibid., pp. 16-17.

⁹¹ Ibid., p. 39.

⁹² Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit. p. 100.

⁹³ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 21.

⁹⁴ Blanchot, *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Minuit, Paris, 1983, p. 56.

⁹⁵ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 22.

⁹⁶ Ibid., p. 24.

⁹⁷ Kofman, *Comment s'en sortir ?*, op. cit. p. 98. Cité in Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 23.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Blanchot, *Après coup*, op. cit., p. 99.

¹⁰⁰ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 39. Les italiques sont dans le texte.

¹⁰¹ Ibid., p. 16. Les italiques sont dans le texte.

suffoquées, en citant la reformulation par Adorno de l'impératif catégorique : « penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas »¹⁰². Ici, l'énoncé même de l'aporie contient une exigence éthique qui, après l'advenue de situations d'aporie extrême, demande d'enchaîner là où il n'y a pas de passage, pas de *poros*. S'éloignant encore plus qu'Adorno de la « généralité abstraite et idéale » kantienne¹⁰³, l'exigence éthique autour de laquelle Kofman tourne dans tout le livre correspond à une situation réellement vécue par les rescapés dès l'ouverture des camps, animés comme Antelme d'un « désir frénétique » de parler¹⁰⁴. Ressenti par l'individu, ce désir n'est pas seulement le sien. Un tel parler est un *devoir* « parler pour »¹⁰⁵ d'autres, les « millions » d'hommes, de femmes et d'enfants réduits en cendres : qui n'ont pas eu le droit de parler¹⁰⁶. Mais aussi forte soit-elle, cette volonté de témoigner s'est tout de suite heurtée à « une impossibilité quasi physique » de le faire¹⁰⁷. « À peine commençons-nous à raconter, écrit Antelme, que nous suffoquions »¹⁰⁸. L'aporie n'était pas reléguée ou désactivée par l'engagement dans une parole : tout en s'essayant elle continuait d'être « exigée et interdite », sa performance était l'objet permanent d'une « *suffocation* »¹⁰⁹, arrêt rythmé du souffle, halètement qui empêche et n'empêche pas de parler.

La suffocation venait d'abord de la distance impossible à combler entre « le langage dont nous disposions, écrit Antelme, et cette expérience que, pour la plupart, nous étions en train de poursuivre dans notre corps », alors même que « nous éprouvions un désir frénétique de la dire telle quelle »¹¹⁰ tant que désir de parler, il était un désir d'« être entendus enfin »¹¹¹, alors que dès le premier contact avec le « libérateur, l'Américain, celui qui venait d'un autre monde [et qui] était propre, fort et qui avait mangé », celui qui aussi s'était battu les armes à la main, était l'épreuve d'un « fossé », d'une limite à sa capacité non seulement d'écoute mais aussi de réceptivité à un trop plein d'« histoires vraies dans toute leur horreur, dont aucune n'était négligeable ». Ce fossé perdurera au retour de déportation, de nombreux rescapés en témoignent. Pour pallier à cette impossible communication, pour « forcer l'écoute de ceux qui autrement se lasseraient vite d'ouïr »¹¹², et donc pour obéir à l'exigence éthique de parler pour « ceux qui n'ont pas eu le droit de parler », il faut en passer par « l'artifice littéraire »¹¹³, faire appel à l'imagination, choisir les événements que l'on racontera. Il y aura donc quand même un « récit » écrit, mais il devra rompre « avec tout langage idyllique » où retentirait la gloire d'une voix narrative. L'exigence éthique de *devoir* dire

« communique avec l'exigence d'écriture la plus haute »¹¹⁴. Kofman n'est pas en train de dire au témoin ou à l'écrivain comment il doit écrire, elle explicite ce qu'Antelme a fait dans *L'espèce humaine*, comment il a enchaîné.

2.3. « Mon père, un rabbin, a été tué pour avoir voulu respecter le shabbat dans les camps de la mort »¹¹⁵

Au cœur de *Paroles suffoquées*, faisant charnière entre les chapitres consacrés à l'inadéquation de la fiction idyllique au « malheur sans phrase » et ceux qui aborderont le témoignage d'Antelme, Sarah Kofman insère une page où elle raconte une partie de ce que des témoins lui ont rapporté à propos de son père, « enterré vivant à coups de pioche »¹¹⁶ à Auschwitz. Et l'on peut imaginer l'effort d'écriture qu'il lui a fallu pour arriver à une telle force sobre dénuée de toute « gloire narrative ». Elle dévoile ici l'implicite du livre entier dans lequel, comme elle le déclarera à Alain Weinstein, elle a « inséré tout ce qui concernait [son] père dans une réflexion sur le texte d'Antelme et sur les différents textes de Blanchot, en particulier *L'Écriture du désastre* »¹¹⁷. Cette page reprend, assume en la précisant, la prise de parole de 1980.

La page sur son père intervient en effet après que Kofman ait insisté sur l'un des épisodes les plus troublants de « L'Idylle », qui évoque un travail absurde, harassant et inutile, tout en maintenant une scansion entre le temps du travail et celui de la fête. Et c'est Blanchot lui-même qui, méditant sur *L'espèce humaine*, montre l'inadéquation de cette fiction au travail sans but ni fin des déportés. Une formulation récapitulative de transition – « *Auschwitz* : l'impossible du repos » – entraîne le « récit » de Kofman qui commence ainsi : « mon père, un rabbin, a été tué... »¹¹⁸. Berek Kofman a été déporté à Auschwitz comme juif, mais n'a pas été sélectionné à l'arrivée puisqu'il est mort dans un camp où le travail qui lui fut imposé n'était « destiné qu'à exténuer son pouvoir de vivre et à le livrer à l'insécurité démesurée des éléments »¹¹⁹. À Auschwitz-Birkenau, les Juifs sélectionnés pour le travail étaient par avance tous promis à la chambre à gaz et traités avec encore plus de violence que les déportés politiques comme Antelme. Celui-ci le dit¹²⁰ et Kofman aussi : « Gandersheim [...] n'est pas malgré tout Auschwitz »¹²¹. Mais c'est parce que Berek Kofman est passé par un camp que *Paroles suffoquées* n'est pas centré sur les chambres à gaz et que Sarah privilégie dans le livre d'Antelme des situations proches de celles qu'il a vraisemblablement endurées, comme si la restitution qu'elle fait de ces extraits était comme le palimpseste des derniers mois de la vie de son père.

¹⁰² Ibid., p. 13.

¹⁰³ Ibid., p. 13.

¹⁰⁴ Maurice Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, Paris, 1978, p. 9.

¹⁰⁵ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 43.

¹⁰⁶ Ibid., p. 47.

¹⁰⁷ Ibid., p. 46.

¹⁰⁸ Antelme, op. cit., p. 9.

¹⁰⁹ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 46.

¹¹⁰ Antelme, op. cit., p. 9.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 44. Kofman restitue ici les dernières pages de *L'espèce humaine*.

¹¹³ Ibid., p. 43.

¹¹⁴ Ibid., p. 39.

¹¹⁵ Ibid., p. 41.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Kofman, « Rue Ordener, rue Labat et Le mépris des juifs », op. cit.

¹¹⁸ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 41.

¹¹⁹ Blanchot, « L'espèce humaine », in *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, p. 193. Cité in Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 41.

¹²⁰ « L'horreur n'y est pas gigantesque. Il n'y avait à Gandersheim ni chambre à gaz, ni crématoire » (Antelme, op. cit., p. 11).

¹²¹ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 60.

Mais Kofman ne fait pas qu'insérer ce qui concernait son père dans une réflexion sur le texte d'Antelme. Elle va solliciter aussi *L'espèce humaine* dans le sens directement indiqué par son geste, lui qui a

Refusé de travailler ce jour-là ; afin de célébrer le shabbat, priant Dieu pour eux tous, victimes et bourreaux [...]. Et cela leur a été insupportable : qu'un juif, cette vermine, même dans les camps, ne désespère pas de Dieu [...]. Dans ce «lieu» innommable, il aura respecté le monothéisme juif¹²².

Est-ce la grande lectrice de Nietzsche qui atténue la force du mot Dieu quand elle emploie plus loin la formule plus neutre du « monothéisme juif » ? Quoi qu'il en soit, ce sont les textes de Blanchot qui lui permettent d'interpréter Dieu comme « l'infiniment Distant, l'infiniment Etranger », c'est-à-dire hors de tout rapport, infini avec lequel les hommes entrent en rapport quand ils rencontrent Autrui s'exprimant par la parole. Ce rapport sans rapport est alors le « lieu » où se révèle la « présence silencieuse »¹²³, l'être-là singulier d'Autrui qui sous-tend à chaque fois sa parole. Cette question est le prisme au travers duquel Kofman prélève certains passages de *L'Espèce humaine*, dont elle cite de longs extraits, parfois les uns après les autres, sans commentaire. Ce prisme permet de comprendre en quoi le « devoir parler pour » du rescapé fait entendre « la vraie parole », le « silence de ceux qui n'ont pu parler »¹²⁴. Le livre d'Antelme fait apercevoir en détail comment le dispositif de pouvoir absolu du camp - constitué d'« oppresseurs tout-puissants, qui représentaient et affichaient le pouvoir de tuer » et de « détenus, au plus près de l'impuissance totale » - est fondamentalement un « enfer du langage ». Plus de nom propre, aucune parole admise de la part de ces « êtres sans «moi», anonymes, [...] réduits à la pire abjection »¹²⁵, privés même de la possibilité d'implorer, aucune parole à eux adressée mais des insultes, des coups infligés « de façon démente »¹²⁶. Mais malheureusement, trahison et compromission de la parole entre les détenus du camp aussi.

Pourtant, toutes les « histoires vraies, dans toute leur horreur, dont aucune n'est négligeable »¹²⁷ qu'Antelme raconte ont pour but de montrer que ce sur quoi les bourreaux s'acharnent et qu'ils cherchent à détruire est ce qui leur échappera toujours : la présence silencieuse d'autrui comme tel, comme homme. Présence que, jusque dans cet « enfer du langage », des gestes de solidarité ont quand même rendue possible, faisant entendre « fût-ce à titre exceptionnel [...] ce qui n'est pas mesuré par le pouvoir et ne relève d'aucune maîtrise, la véritable parole, le rapport sans rapport où se révèle autrui »¹²⁸. Ou des gestes comme celui de Berek Kofman, sauvé de l'oubli par le texte de sa fille.

Paroles suffoquées est un livre de philosophie écrit à l'écart de toute posture de surplomb. En le

greffant sur les textes de Blanchot, Kofman cherche à formuler, non pas le sens qu'elle donne au geste de son père, mais celui qui émane directement de son refus de travailler un jour de shabbat et elle en fait une source philosophique de lecture du livre d'Antelme qui la conduit jusqu'à la question audacieuse dans les milieux philosophiques qui étaient les siens d'« un nouvel «humanisme» »¹²⁹. En 1994, elle revient sur *Paroles suffoquées* en indiquant qu'elle s'y était « efforcée de lui ôter tout caractère autobiographique », alors qu'à l'inverse elle avait écrit *Rue Ordener, rue Labat*, « sans aucun référent philosophique »¹³⁰. « Cauchemar », qui livre quelque chose de ses propres états de terreur aporétiques, aura sans doute été l'une de ses premières tentatives dans ce sens. Il y a quand même un indice autobiographique caché dans la deuxième partie du récit à propos de son père, où Kofman évoque son souci extraordinaire des autres, soutenu par sa non-désespérance en Dieu. Ayant appris par un « flic français, le sourire gêné aux lèvres » qu'il allait être arrêté « cet après-midi du 16 juillet 1942 », Berek Kofman était allé « prévenir les juifs de sa synagogue d'aller se planquer » puis était revenu à la maison se livrer au flic, « afin que nous ne soyons pas pris à sa place en otages »¹³¹. La question qui se pose alors est celle de savoir en quoi la nécessité d'une écriture autobiographique dont Kofman a fait état plusieurs fois avant la parution de *Rue Ordener, rue Labat* n'a-t-elle pu se matérialiser qu'à l'écart de la philosophie où elle s'était, pendant si longtemps, frayé un chemin si singulier et source de jubilation pour elle et ses lecteurs.

Bibliographie

- Adorno, T.W. (1978) : *Dialectique négative*. Paris : Payot.
- Antelme, M. (1978) : *L'espèce humaine*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1973) : *Le pas au-delà*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1983) : *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*. Paris : Minuit.
- Blanchot, M. (1997) : *L'espèce humaine*. En *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 1997.
- Cohen-Halimi, M. (2014) : *Stridence spéculative. Adorno, Lyotard, Derrida*. Paris : Payot & Rivages.
- Dayan-Rosenmann, A. (2018) : *Écrire avec le stylo du père*. In Michaud et Ullern (eds.), *Sarah Kofman et Jacques Derrida. Croisements, écarts, différences*. Paris : Hermann.
- Détienne, M. et Vernant, J-P. (1974) : *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*. Paris : Flammarion.
- Kofman, S. (1983) : *Comment s'en sortir ?* Paris : Galilée.
- Kofman, S. (1986) : *Pourquoi rit-on ? Freud et le mot d'esprit*. Paris : Galilée.
- Kofman, S. (1987) : *Paroles suffoquées*. Paris : Galilée.
- Kofman, S. (1989) : *Socrate(s)* Paris : Galilée.
- Kofman, S. (1990) : *Séductions. De Sartre à Héraclite. Entretien avec Alain Weinstein. Du jour au lende-*

¹²² Ibid., p. 42.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid., p. 47.

¹²⁵ Ibid., p. 49.

¹²⁶ Ibid., p. 51.

¹²⁷ Ibid., p. 44.

¹²⁸ Ibid., p. 59.

¹²⁹ Ibid., p. 82.

¹³⁰ Kofman, « Rue Ordener, rue Labat et Le mépris des juifs », op. cit.

¹³¹ Kofman, *Paroles suffoquées*, op. cit., p. 42. Mes italiques.

- main. France Culture. <https://www.youtube.com/watch?v=BWS7-B2VAJI>
- Kofman, S. (1993a) : *Explosions II. Les enfants de Nietzsche*. Paris : Galilée.
- Kofman, S. (1993b) : Platon, Freud, la rupture et le deuil. Entretien avec Alain Weinstein. *Du jour au lendemain*. France Culture- <https://www.youtube.com/watch?v=r4hYZllgcjo>
- Kofman, S. (1994a) : *Rue Ordener, rue Labat*. Paris : Galilée.
- Kofman, S. (1994b) : Rue Ordener, rue Labat et Le mépris des juifs. Entretien avec Alain Weinstein. *Du jour au lendemain*. France Culture. <https://www.youtube.com/watch?v=VIAbVde4ePM&list=PLyNuTVPEjAXII7ju8OZDrRLTacQy1P5r>
- Lyotard, J-F. (1981) : Discussions ou : phraser «après Auschwitz». In Lacoue-Labarthe et Nancy (eds.), *Les fins de l'homme, À partir du travail de Jacques Derrida*. Actes du colloque de Cerisy. Paris : Hermann.
- Michaud, G. et Ullern, I. (eds.) (2018) : *Sarah Kofman et Jacques Derrida. Croisements, écarts, différences*. Paris : Hermann.
- Ullern, I. (2018) : Kofman lit Derrida : écarts philosophiques et d'amitié. In Michaud et Ullern, *Sarah Kofman et Jacques Derrida. Croisements, écarts, différences*. Paris : Hermann.