

YOSL RAKOVER S'ADRESSE À NOUS :  
VRAI COMME SEULE LA FICTION PEUT L'ÊTRE

BERNARD DAN\*

Le traitement littéraire fictionnel de la Shoah pose un questionnement qui se situe *a priori* en marge de la tension narrative et réflexive propre au témoignage, tant au niveau de sa production par le témoin qu'à celui de sa réception. Mais cette marge se dissout soudainement quand la nature fictionnelle de récits présentés comme des témoignages authentiques est révélée. Ce dévoilement suscite presque inmanquablement un scandale tel que le récit lui-même, dépossédé de la crédibilité du narrateur, de son engagement et de son éventuelle projection de martyr, se trouve brusquement désinvesti dans toutes ses dimensions par les lecteurs et les critiques, qui se concentrent dès lors essentiellement sur les motivations de l'auteur « parjure » et le travail de contextualisation. Tel fut le sort de *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948 (Fragments. Une enfance 1939-1948)*, signé Benjamin Wilkomirski, le pseudonyme de Bruno Grosjean/Dössekker, et plus récemment de *Misha. A Mémoire of the Holocaust Year (Survivre avec les loups)*, de Misha Defonseca, le pseudonyme de Monique De Wael. C'est que ce faux témoignage apparaît avant tout comme une transgression du rapport de l'auteur à l'auditeur/lecteur, avec un déplacement du statut de victime du premier au second. Bien sûr, leur rôle respectif de victime se joue dans des registres sans commune mesure, mais au moment où l'auditeur/lecteur sait qu'il a subi une supercherie, il sait aussi que l'auteur n'a pas subi les événements dont il prétendait témoigner. Au-delà de cet aspect, le faux témoignage constitue une

\* Professeur à la Faculté de Médecine et à la Faculté des Sciences psychologiques et de l'éducation, Université Libre de Bruxelles (Belgique). Courriel : [bernard.dan@ulb.ac.be](mailto:bernard.dan@ulb.ac.be)

transgression par rapport à la recherche et à la transmission de la vérité historique.

Ici, nous aborderons le contre-exemple particulier fourni par un récit qui ne fut pas présenté par son auteur comme un témoignage authentique, mais qui fut bientôt pris comme tel suite à l'omission du nom de l'écrivain et connut un retentissement international. Le rétablissement de la vérité n'a pas fondamentalement affecté sa trajectoire. Les commentaires qu'il a suscités avant et après cette révélation s'inscrivent dans une continuité qui contraste avec la fracture qui a résulté de la dénonciation d'autres « faux témoignages ». Nous commencerons par inspecter le contenu ce texte écrit, selon l'expression de George Steiner, non pas avec du sang mais avec de l'encre en temps de paix. Ensuite, nous considérerons quelques-uns des thèmes qu'il traite – la vengeance, la théodicée – et ses références théologiques, historiques et politiques, sans incidence directe de l'authenticité du narrateur. Nous suivrons le parcours complexe de l'auteur et celui de son texte, puis nous discuterons de la qualité de témoignage, de « faux » témoignage et de diverses expressions de son succès.

#### UN TESTAMENT DANS UNE BOUTEILLE

Une nouvelle d'Itzhak L. Peretz, *Gilgul fun a nigun*<sup>1</sup> met en scène une mélodie qui se métamorphose chaque fois qu'elle « rencontre » une nouvelle personne. Le singulier destin de cette mélodie affecte aussi ses auditeurs : chaque nouveau contact avec la musique les informe et les transforme tout à la fois. Le texte auquel nous nous intéressons ici, s'il ne semble pas avoir subi d'altérations depuis sa rédaction empressée, a fait réverbérer sur tous les tons les émotions des ses lecteurs (ou de ses auditeurs) au fil de ses parutions dans un hebdomadaire argentin<sup>2</sup>, à la radio publique allemande, dans des anthologies consacrées à la Shoah ou dans des livres de prière. Il présente à la première personne le testament philosophique de Yosl Rakover, un insurgé du ghetto de Varsovie au moment où il livre son ultime combat. À la manière de Job, Yosl Rakover apostrophe son Dieu qui ne lui répond pas et il cherche un sens à la tragédie qui a terrassé son peuple, sa famille et qui l'engloutira bientôt lui-même. Le texte, d'un style direct et spontané, se présente comme une série de feuillets cachés dans une bouteille, puis sauvés des décombres du ghetto ravagé. Il s'ouvre comme la dernière entrée d'un journal : « Varsovie, le 28 avril 1943. Moi, Yosl, fils de David Rakover de Tarnopol, disciple du Rabbi de Ger et descendant des justes, doctes et saints issus des familles Rakover et Maysel, j'écris ces lignes alors que les maisons du ghetto de Varsovie sont en flammes et que celle où je me trouve n'a pas encore pris feu » (p. 1)<sup>3</sup>.

#### YOSL RAKOVER S'ADRESSE À DIEU

*Yosl Rakover s'adresse à Dieu* – ou, plus littéralement, l'adresse à Dieu de Yosl ou la conversation avec Dieu de Yosl Rakover – compte une quarantaine de pages. Dans l'édition originale, le genre est mentionné entre parenthèses sous le titre : *Dertzelung* (Récit). L'écriture simple, directe, s'apparente au langage parlé et suit une structure libre, sans chapitres. Le yiddish correct, concis, peu métaphorique, recourt principalement aux racines germaniques et assez peu aux hébraïsmes. Ceux-ci sont particulièrement mis à profit pour caractériser les degrés du mal, sur le mode quasi juridique des discussions talmudiques. Il présente quelques emprunts français – surtout lorsqu'il s'agit de qualifier les idéaux « humanistes », pour s'en distancier – et quasi aucun slavisme. Le narrateur déploie un récit où les assez brèves descriptions des exactions et des combats de son point de vue de témoin côtoient sa recherche du sens de cette violence et de ces malheurs. Il évoque les bombardements sur une colonne de réfugiés se dirigeant vers Varsovie, les souffrances dans le ghetto, la mort de sa famille et de ses camarades et fait référence au soulèvement désespéré du ghetto. Dans un épisode, un char d'assaut s'engage soudainement dans la ruelle de sa « forteresse », une chambre en ruine à la fenêtre à demi murée, d'où les insurgés parviennent à incendier le blindé dans un orage de bouteilles d'essence enflammée. Yosl Rakover se réjouit de voir l'ennemi se consumer en hurlant. Il note que les meurtriers brûlent comme les Juifs qu'ils ont brûlés : il contraste leurs hurlements avec le silence de ces derniers, qui « accueillent la mort comme leur bienfaiteur, comme leur libérateur » (p. 20), en lien implicite avec le thème récurrent du silence qu'il reproche à Dieu. Dans un autre épisode, les onze camarades qui partagent la pièce d'où il tire sur l'ennemi jour et nuit succombent – « ils sont morts en silence » (p. 20) – en quelques heures. Parmi eux se trouve un jeune garçon qui n'est pas sans rappeler Gavroche (p. 22-23). Entre les lignes de ce récit, Yosl Rakover énonce son projet final : conclure son témoignage, le préserver pour la postérité et se tuer lui-même en tuant l'ennemi lorsque sa résistance sera épuisée<sup>4</sup>.

Malgré le ton du témoignage, le texte présente très peu de repères spatiaux ou historiques. Le narrateur est posté dans une « ruelle » du ghetto de Varsovie. Seule la date est mentionnée précisément : « Le 28 avril 1943 », soit neuf jours après le début de l'insurrection. Ce dépouillement ouvre largement le champ des projections identificatives potentielles et tend à universaliser le récit. Le lieu lui-même, le ghetto de Varsovie, est obscurci dans le récit pour adopter une position symbolique :

le narrateur focalise son récit sur une poignée d'épisodes spatialement indéfinis dans le contexte plus large de l'histoire du ghetto, de sorte que ces épisodes se trouvent aussi factuellement indéfinis. Il ne s'attache pas à l'authenticité des détails mais plutôt à leur interprétation pour faciliter une compréhension de la terreur de l'extermination comme une signature de l'histoire moderne de la société. La puissance du texte réside dans la force morale du narrateur, appuyée par un discours sobre, toujours contenu, parfois laconique mais pas elliptique. Ces aspects se retrouvent dans d'autres textes contemporains à visée pédagogique présentant la subjectivité de prisonniers du ghetto<sup>5</sup>. Mais la dimension la plus intéressante de *Yosl Rakover s'adresse à Dieu* demeure la réflexion sur le sens de la Shoah, principalement dans une perspective eschatologique, mais également une réflexion sur la vengeance et une critique de la pensée occidentale.

#### VENGEANCE !

Face aux assassins, le narrateur avance son désir de vengeance<sup>6</sup>, exprimé comme un désir de justice et aussi de consolation de réconfort (p. 16). Il en appelle à ses références rabbiniques et réfute les réserves morales des « humanistes naïfs<sup>7</sup> ». Cette tradition du Dieu de vindicte, attaquant les ennemis de son peuple pour ramener la justice et l'équité, remonte aux livres des Psaumes<sup>8</sup> et de Nahoum<sup>9</sup>. Elle semble être en opposition avec l'injonction du *Lévitique* de ne pas se venger ou même garder rancune vis-à-vis d'autrui, mais d'aimer son prochain comme soi-même<sup>10</sup>. Mais l'idée de vengeance héroïque d'inspiration biblique – par exemple, la référence à Samson – s'est vue invoquée par des mouvements juifs armés, notamment les bataillons secrets visant à tuer d'anciens agents de la Gestapo et des SS et opérant en Europe sous le commandement de la *Hagana*<sup>11</sup> ou de l'*Irgoun*<sup>12</sup> peu après la guerre<sup>13</sup>. Déguisés en policiers militaires britanniques, ils se présentaient au domicile de leurs victimes en prétextant un contrôle d'identité, les emmenaient dans un camion militaire, se dévoilaient et les exécutaient. La vengeance était aussi le thème identificatoire du groupe Nakam (vengeance) d'Abba Kovner<sup>14</sup>, mis sur pied quelques mois après la fin de la guerre, qui projetait d'empoisonner six millions d'Allemands – ce plan échoua en décembre 1945 : alors que Kovner, déguisé en soldat de la Brigade juive, amenait vers l'Europe la cargaison de poison à bord d'un navire de la flotte britannique, il fut arrêté par les Anglais et emprisonné au Caire.

Avec autant de force qu'il glorifie l'action, Yosl Rakover condamne sans réserve l'inertie de la civilisation, « ceux qui passent le meurtre sous

silence, ceux qui ne Te craignent point mais qui ont peur de ce que les gens diront (Quels idiots ! Ils ignorent complètement que les gens ne diront rien du tout !), ceux qui expriment leur sympathie à celui qui se noie mais se gardent bien de l'aider » (p. 39). Comme Marek Edelman<sup>15</sup>, (véritable) commandant en second de l'insurrection du ghetto, il exprime l'idée selon laquelle indifférence et crime ne font qu'un. Il blâme la mollesse des « humanistes » et leurs symboles. Dans le récit, la lumière permet systématiquement la destruction (p. 6, 11) alors que l'obscurité protège (p. 5, 7). Pour Yosl Rakover, Hitler est « le rejeton typique de l'homme moderne » (p. 3).

#### LE VOILEMENT DE LA FACE

Le silence de l'homme, qui semble faire écho au silence de Dieu, paraît cristalliser son destin. Malgré son attachement appuyé à la tradition juive, la réflexion de l'auteur sur le sort de l'homme et du monde ne s'inscrit pas à proprement parler dans la tradition eschatologique juive. Celle-ci a pourtant inspiré nombre d'écrits proposant des explications mysticisantes à la Shoah – celle des prodromes messianiques, de l'Armageddon, de la guerre de Gog et Magog, c'est-à-dire des nations contre Israël, prophétisée par Zacharie, et du Messie fils de Joseph (Yosl, en yiddish, le prénom du narrateur), champion d'Israël qui repousse l'armée de Magog avant d'être terrassé par l'adversaire, ouvrant la voie à la venue du Messie fils de David. Dans cette tradition, une fois Gog vaincu, Dieu bannit le mal de l'existence humaine, inaugurant une ère de paix et de sainteté, où Dieu se « dévoilera » directement à tous. Néanmoins, l'argument principal du narrateur est précisément le voilement de la face – « *hastores panim*<sup>16</sup> » (p. 14) – de Dieu. Il se déploie dans la lignée d'une autre tradition juive, celle du livre d'Esther<sup>17</sup>, où la transcendance va jusqu'à l'absence<sup>18</sup>. À la question de savoir où est Dieu<sup>19</sup>, il répond qu'il est caché : qu'il a occulté sa face. Comme pour la grande figure du hassidisme Chnéour Zalman de Liady, Dieu ne s'est pas retiré du monde mais il se cache.

L'enseignement hassidique souligne l'optimisme de cette vision : quand on sait que quelqu'un se cache, il n'est plus tout à fait caché<sup>20</sup>. Cependant, le narrateur se garde de reprendre la justification de l'influent rabbin : « Afin que les créatures ne soient pas anéanties par l'éclat de Sa lumière ». Cette séparation d'avec l'immanence de la présence stable et disponible pour le sujet, pour utiliser une terminologie lévinassienne, puise ses racines dans la culture biblique de l'auteur, le « Certes, Tu es un Dieu qui Se cache » d'Isaïe<sup>21</sup>. Yosl Rakover déclare qu'en dissimulant sa face, Dieu a rapproché les hommes de leurs penchants sauvages (p. 14).

Néanmoins, il rejette l'idée que cette dissimulation représente le châtiement divin annoncé dans le *Pentateuque* (« Et moi Je cacherais Ma face ce jour-là à cause de tout le mal qu'il aura fait en se tournant vers des dieux étrangers<sup>22</sup> »). Il refuse toute justification des malheurs subis : « Il n'est pas question ici de punition pour des péchés. [...] Je crois que dire que les fléaux que nous subissons sont justifiés reviendrait à nous dénigrer. Ce serait une diffamation du Chem Hameforach, du saint nom : juif ; et ceci est identique à cela : ce serait une profanation du Chem Hameforach, du Saint Nom : Dieu. Dieu est dénigré quand nous nous dénignons. » (p. 15)

Le Dieu de Yosl Rakover qui se cache diffère fondamentalement de celui de Nietzsche, qui est mort. Il ne s'en rapproche peut-être qu'en un seul point : au niveau de l'idée – par ailleurs kabbalistique – d'un dieu en devenir, qui empêche tout retour à la situation originelle. Dans le récit, la puissance divine se présente comme un concept essentiellement relationnel, en relation précisément avec un partenaire potentiellement résistant (incarné par Yosl Rakover), qui possède sa propre puissance. La « toute » puissance divine semble ici s'exprimer en laissant le monde tel qu'il est, dépassant le recours aux miracles salvateurs – « d'une main forte et d'un bras étendu<sup>23</sup> » – qui ont jalonné l'histoire mythique des Hébreux.

Dans la réflexion d'Hans Jonas, si Dieu n'est pas intervenu pour empêcher ou arrêter la Shoah, ce n'est pas parce qu'il ne le voulait pas mais parce qu'il ne le pouvait pas<sup>24</sup>. En écho à l'image kabbalistique de l'auto-limitation (*tzimtzoum*) du Dieu créé à partir du néant, l'auteur propose que Dieu n'ait plus rien à offrir après s'être entièrement donné dans la création du monde, et que ce soit désormais à l'homme de donner. Si Yosl Rakover rejoint la vision contemporaine (non fictionnelle) d'Etty Hillesum s'efforçant de ne pas laisser Dieu s'éteindre en elle<sup>25</sup>, il ne va pas jusqu'à lui offrir son aide mais le met en garde, avec un certain humour, de ne pas « trop tirer sur la ficelle [car] elle pourrait bien – Dieu nous en préserve ! – se rompre » (p. 33). Dans le texte qui nous occupe, le « voilement de la face » semble attester de la séparation de l'homme par rapport à la sainteté et la transcendance : si la mort des juifs – en particulier celle des combattants du ghetto et individuellement celle de Yosl Rakover – était un sacrifice – un holocauste –, celui-ci ne s'adresserait pas à Dieu : il serait essentiellement humain. Et si Yosl Rakover s'évertue à solliciter l'attention de Dieu à la manière du psalmiste<sup>26</sup>, c'est pour le forcer à être une présence offerte à son travail d'argumentation.

Pour Yosl Rakover, le voilement de la face de Dieu a permis aux hommes d'exprimer leurs tendances sauvages. Ils imposent des souffrances extrêmes aux plus purs et aux plus saints – lire les juifs, le peuple élu. Ce drame n'a pas de justification en soi : il n'est qu'« une parcelle d'un

grandiose plan divin dans lequel les tragédies humaines comptent peu » (p. 14). Il ne remet pas en question la foi de Yosl Rakover en Dieu ; au contraire, celle-ci lui prescrit de le sensibiliser, de partager avec lui l'analyse que lui permet le contact direct avec la situation, à savoir que « le monde se dévorera lui-même dans sa propre perversité » et qu'« il se noiera dans son propre sang » (p. 37).

Le silence, omniprésent dans le texte, est donc avant tout l'absence de réaction aux événements décrits. Il s'agit surtout du silence des contemporains : celui de la Croix-Rouge, du pape, des personnalités influentes, des États qui ont planifié d'autres priorités, des populations complices, des populations inertes – en somme, le silence du monde civilisé qui se voile la face. Mais il préfigure également le silence opposé ensuite aux survivants : le mutisme du monde face aux témoignages, voire le déni – celui qui est illustré comme l'ultime coup porté aux victimes dans la continuité de ceux que les bourreaux leur ont infligés<sup>27</sup>.

Emblématiquement, pourtant, le silence blâmé par Yosl Rakover, c'est le silence divin. Dans un commentaire traditionnel<sup>28</sup>, le signifiant hébraïque *Elohim* (Dieu) est rapproché de *ilem*, qui veut dire muet. Comme l'annonce le titre, le narrateur interpelle Dieu. Il suit ainsi le modèle du livre de Job. Il fait d'ailleurs plusieurs références explicites au prophète, tantôt pour s'y identifier<sup>29</sup>, tantôt pour s'en distinguer<sup>30</sup>. Le livre de Job est l'un des premiers écrits à souligner le problème du mal sans l'englober dans une synthèse morale harmonieuse. Le héros biblique y proclame que l'on peut – que l'on doit – discuter avec la raison, puisque la réalité n'est pas raisonnable. Comme Yosl Rakover à sa suite, Job n'hésite pas à accuser Dieu et à exiger de lui une réponse, ou ne fût-ce qu'une attention et l'histoire de l'un comme de l'autre est hantée par le silence. Job et Yosl Rakover appellent en vain un Dieu supposé juste et miséricordieux en tant que partenaires respectables et responsables<sup>31</sup>. Mais Yosl Rakover n'attend plus de réponse et le véritable destinataire de son récit n'est pas divin mais bien humain, comme lui – un lecteur en puissance : c'est nous.

#### DESTIN D'UN AUTEUR ET DE SON TEXTE

Ce texte parut d'abord dans un journal yiddish argentin en 1946 sous la signature de Zvi Kolitz. Cet auteur, né en 1912 à Alyta (Alytus) en Lituanie, étudia à l'école rabbinique de Slobodka, mais il gagna l'Italie en 1936, fuyant les menaces antisémites. Il fréquenta l'université de Florence et la section juive de l'école maritime (du mouvement sioniste « révisionniste » *Béitar*<sup>32</sup>) à Civitavecchia<sup>33</sup>. Au début de la guerre, il rejoignit les forces de

l'Irgoun de Menahem Begin, qui combattait pour établir un état juif en Palestine. Les Britanniques l'emprisonnèrent, mais il s'engagea ensuite dans leur armée, au sein de la Brigade Juive, pour combattre l'Afrikakorps de Rommel en Afrique du Nord. Il fut envoyé comme délégué au Congrès sioniste mondial à plusieurs reprises, menant de front avec cette activité celle de recruteur clandestin pour le compte de l'Irgoun. Alors que Kolitz menait une tournée de conférences à Buenos Aires en 1946, l'éditeur du *Yiddische Zeitung* local lui demanda de contribuer au numéro spécial qu'il voulait consacrer à Yom Kippour. Il semble que quelques jours lui aient suffi pour rédiger le testament philosophique de Yosl Rakover dans sa chambre d'hôtel. Après l'indépendance de l'État d'Israël, Zvi Kolitz écrivit le scénario du premier long-métrage israélien<sup>34</sup>, présenté au festival de Cannes en 1955. Sa bibliographie comprend des œuvres de fiction et des essais. Il émigra aux États-Unis, où il produisit en 1964 la pièce de Rolf Hochhuth — qui fut membre des jeunesses hitlériennes à la même époque que Joseph Ratzinger, futur Benoît XVI — dénonçant l'attitude de Pie XII face au nazisme<sup>35</sup>. Il a aussi produit d'autres spectacles à Broadway, dont deux comédies musicales en 1968. Jusqu'à sa mort à l'âge de 89 ans, en 2002, il a tenu une chronique hebdomadaire dans un journal yiddish de Brooklyn.

En 1953, Avrom Sutzkever, un éminent poète yiddish qui a participé à la résistance du ghetto de Vilna (Vilnius) et dont l'œuvre lyrique est empreinte à la fois de tradition juive et d'une réflexion aiguë sur la souffrance, reçut une copie du texte sans la signature de Zvi Kolitz de la part d'un juif argentin qui le présentait comme s'il s'agissait d'un témoignage authentique. Il le publia en 1954 dans la prestigieuse revue littéraire qu'il dirigeait en Israël<sup>36</sup>. *Yosl Rakover s'adresse à Dieu* a été traduit en hébreu, forcément sans mentionner Kolitz, et a bientôt connu un succès mondial sous diverses formes, allant d'un spectacle radiophonique en Allemagne à l'inclusion d'extraits dans des anthologies sur la Shoah et même certains livres de prières. Le texte a été traduit dans de nombreuses langues<sup>37</sup> et commenté avec enthousiasme par Thomas Mann, Emmanuel Lévinas et Élie Wiesel. Son auteur a essayé de se faire reconnaître, mais souvent, sa fiction semblait plus forte que lui.

C'est un journaliste allemand, Paul Badde<sup>38</sup>, qui a finalement rétabli la vérité. En 1992, pour l'aider à se consoler à la mort de sa mère, un ami de celui-ci lui a remis une copie de la traduction allemande de *Yosl Rakover s'adresse à Dieu*. Le journaliste a immédiatement été séduit par la poésie du texte et sa puissance qu'il comparait à un feu dévorant le cadre même de la littérature « avec une intensité shakespearienne et la gravité et la présence de Job lui-même ». Il s'est alors mis en quête de

l'auteur et a finalement retrouvé Kolitz à Manhattan. Le manuscrit original, par contre, a brûlé dans l'incendie de la bibliothèque de Buenos Aires détruite par un attentat antisémite en 1994.

#### UN INAUTHENTIQUE TÉMOIGNAGE

Yosl Rakover s'adresse donc aux hommes arrivés sur le lieu des méfaits après ceux-ci, à la manière d'un témoin. L'auteur fait cette déposition au nom de Yosl Rakover — un nom fictif. Il écrit au nom des témoins qui n'ont pas été appelés à témoigner et *a fortiori* au nom des défunts. Il représente — par la fiction — ce besoin de témoigner à tout prix afin que le monde sache, qui a été exprimé par de nombreuses victimes<sup>39</sup>. Ici, consigner le témoignage apparaît comme un acte de résistance. Il permet à la victime de se réapproprier une partie de son sort en lui donnant un sens et une portée qui échappent au bourreau. Le témoin s'applique à assurer le versant expressif d'un témoignage dissocié, la réalisation du versant réceptif du témoignage n'étant appelée à intervenir qu'éventuellement et forcément plus tard — la dissociation sépare ainsi davantage le témoin et ceux à qui il s'adresse. Cet acte de résistance ne vise pas à vaincre l'ennemi mais à le dépasser.

En découvrant en 1955 *Yosl Rakover s'adresse à Dieu*, qui était encore présenté comme un témoignage, Emmanuel Lévinas a déclaré que le texte était beau et vrai, vrai comme seule la fiction peut l'être. Il suggérait par là que la fiction peut atteindre un niveau de vérité capable d'éluider la réalité. Il a ainsi saisi non seulement la nature mais aussi la qualité d'un écrit qui était encore largement ignoré du grand public. Ce commentaire de la part de celui que Paul Ricœur considère comme un « penseur du témoignage<sup>40</sup> » souligne l'importance de ce « témoignage ». Pour Lévinas, le concept de témoignage implique un mode de révélation, mais cette révélation ne « donne » rien : c'est une révélation qui n'est pas une connaissance, un dire dans la nécessité toujours de se dédire<sup>41</sup>. Il comprend à la fois l'impératif de la hauteur et celui de l'extériorité, deux qualités que Lévinas a pu, avec sa finesse, retrouver dans le texte de Kolitz. Ce qui lui importe le plus, ce n'est pas précisément ce qui est dit mais l'acte, la démarche, le « Me voici ! » de l'approche d'autrui. C'est le fait que devant autrui, le témoin reconnaît la responsabilité qui lui incombe. Il manifeste alors, par contraste à la direction qu'empruntent la vie et la mort, une voie supérieure à la vie et à la mort. En tentant encore de suivre Lévinas, nous pouvons aussi retrouver dans l'adresse de Yosl Rakover à Dieu, tantôt à la deuxième personne du singulier, tantôt à la troisième, l'oscillation entre le « tu » de la proximité et le « il » de la transcendance que

le philosophe qui partage les origines culturelles juives lituaniennes de Kolitz a appelée l'île de l'Infini et vue comme constituant la base même du témoignage de l'Infini par le sujet.

Malgré ses nombreuses références bibliques, Kolitz ignore en apparence le pénultième commandement du Décalogue prohibant le faux témoignage. En fait, il n'a jamais caché la paternité de son texte; il l'a même revendiquée alors que le lectorat préférerait imaginer qu'il s'agissait d'un témoignage authentique. Il ne joue même pas le jeu d'un Jonathan Swift expliquant comment il aurait acquis le manuscrit de son personnage. Le « témoignage » de Yosl Rakover est introduit comme s'il avait été dissimulé dans une bouteille et retrouvé après la guerre. Ce motif rappelle celui d'autres témoignages cachés dans l'espoir qu'ils survivent à leur auteur pour être découverts après la défaite des nazis. Il rappelle en particulier le sort des archives du ghetto de Varsovie compilées clandestinement par l'historien Emanuel Ringelblum et son groupe *Oyneg Shabos*<sup>42</sup>. Les premiers feuillets de ces archives contenus dans des boîtes métalliques ont été trouvés dans les ruines du ghetto de Varsovie en septembre 1946, c'est-à-dire quelques jours avant la publication du texte de Kolitz<sup>43</sup>. En décembre 1950, deux bidons de lait contenant d'autres documents du groupe ont été découverts dans la cave d'une maison en ruine du ghetto. Malgré des recherches répétées, le reste des archives, dont le troisième bidon de lait, reste introuvable. Cette métaphore appelle le lecteur à 'boire' les paroles du témoin.

En faisant écrire Yosl Rakover, Kolitz prend sur lui la responsabilité de rapporter aux vivants la mort des siens. Contrairement au témoin classique, relationnel, qui s'exprime après les faits et qui connaît la suite de l'histoire, il situe son présent pendant les faits. De fait, nous l'avons souligné, très peu de faits étayaient son discours et les repères référentiels sont très limités. Kolitz n'avait en effet jamais été à Varsovie.

Le choix de la langue yiddish est particulièrement notable pour appuyer la légitimité de ce « faux » témoignage<sup>44</sup>. Il rappelle l'insistance d'Avrom Sutzkever à vouloir témoigner en yiddish au procès de Nuremberg<sup>45</sup>. Ce choix est particulièrement remarquable au regard de l'attitude générale du sionisme de l'époque vis-à-vis du yiddish. Rappelons-nous de la réaction de David Ben Gourion quand il a entendu le témoignage de Rozka Korczak, qui avait combattu les nazis dans le ghetto de Vilna (Vilnius), à la convention de la Histadrout<sup>46</sup> en décembre 1944. Le futur Premier ministre israélien s'est plaint que la « camarade réfugiée » s'était exprimée dans une « langue étrangère et dissonante » plutôt qu'en hébreu<sup>47</sup>. Un autre aspect remarquable contrastant avec l'esprit du mouvement sioniste de l'époque, auquel Kolitz a participé si activement,

tient au type d'héroïsme qui caractérise Yosl Rakover. Celui-ci affiche, certes, un éthos nationaliste similaire à celui de l'*Irgoun*, mettant en avant la fierté, la spécificité, le sens de l'honneur et le caractère combatif<sup>48</sup>. Toutefois, Yosl Rakover valorise l'idée du juif en tant que martyr. Or cette idée appartient à une ère que les militants de l'*Irgoun* veulent résolue, celle du juif de l'exil. Dans leur idéologie, le juif nouveau est un pionnier maître de son destin, qui s'engage à reconquérir la Terre Promise pour s'y épanouir et à la défendre sans fléchir jusqu'à la victoire. À titre d'illustration, aucun des 141 bateaux affrétés pour l'immigration clandestine en Palestine sous mandat britannique par les diverses organisations sionistes entre 1934 et 1948, dont l'*Irgoun* de Kolitz, ne portait le nom *Massada*<sup>49</sup>. On aurait pu attendre ce nom évocateur du symbole par excellence de la rébellion et de la fierté des Hébreux aux côtés de *Hah'ayal Ha'ivri* (Le Soldat hébreu), *Kadima* (En avant), *Bonim Veloh'amim* (Bâtisseurs et combattants), *Komemiout* (Soulèvement) ou *Atzmaout* (Indépendance). Mais l'héroïsme des Judéens retranchés à Massada consista à s'imposer un suicide collectif plutôt que de se rendre ou de succomber à l'assaut des troupes romaines.

S'il fut reproduit dans un passé lointain, comme en 1190 dans le château de York assiégé, ou récent, avec le suicide des 93 étudiantes de l'école religieuse Beit Yaacov de Cracovie visant à éviter d'être forcées dans la prostitution par les nazis, il ne correspondait plus à l'idéal moral prôné par les compagnons de Kolitz tout au long de son parcours, tant au *Béтар*, qu'à la Brigade Juive ou à l'*Irgoun*. Kolitz semble donc rendre un hommage posthume au milieu dont il s'est libéré, qui n'a pas pu s'épanouir dans la réalisation du rêve sioniste. Ou plutôt, le juif qu'il met en valeur représente un syncrétisme juif traditionnel et juif moderne, alliant résignation et révolte.

#### UNE RÉCEPTION FAVORABLE

D'une manière générale, *Yosl Rakover s'adresse à Dieu* a suscité l'enthousiasme des lecteurs et des critiques. Des écrivains éminents, des philosophes, des journalistes et des théologiens l'ont accueilli chaleureusement et ont contribué à son succès. C'est surtout le caractère poignant du « témoignage » qui a retenu l'attention, mais aussi les implications théologiques, en partie originales, et, paradoxalement par rapport aux reproches que Yosl Rakover adresse à l'humanisme occidental qu'il identifie (abusivement) à l'indifférence et à la mollesse d'esprit, son message en définitive humaniste. En effet, les préoccupations premières du narrateur concernent justement les qualités essentielles de l'être humain, la



dignité et la capacité de déterminer le bien et le mal, l'engagement à la recherche de la vérité (au-delà du cadre fictionnel du récit ?) et de la moralité par des moyens humains et, somme toute, l'indépendance et la responsabilité personnelle par rapport à la croyance sans raison, au surnaturel, ou aux textes présentés comme étant d'origine divine.

Le succès de *Yosl Rakover s'adresse à Dieu* ne semble pas avoir diminué lorsque la vérité sur sa nature fictionnelle fut dévoilée. Ceci contraste nettement avec le déchaînement d'indignation suscité par d'autres « divulgations ». Parmi les facteurs qui ont contribué à la continuité de ce succès, notons la différence nette de pathos entre un texte principalement centré sur la réflexion à laquelle quelques faits évoqués de manière sobre et peu spécifique servent essentiellement de prétexte et des œuvres beaucoup plus mouvementées, comme *Survivre avec les loups*.

Au regard de la forme, Thomas Mann, qui croyait que le témoignage de Yosl Rakover était authentique, considérait qu'il était écrit avec émotion, en termes religieux et personnels. Après l'enquête de Badde l'attribuant à Kolitz, George Steiner est allé jusqu'à le qualifier d'une des œuvres les plus raffinées de la littérature universelle. De rares voix, isolées, se sont distinguées de l'unanimité laudative. Le critique littéraire américain Leon Wieseltier, ardent défenseur de la fiction ayant pour thème la Shoah, rejoint l'idée d'une fiction d'un niveau propre à éluder la réalité que Lévinas avait exprimée alors qu'il n'avait pas vu le texte présenté comme ayant été écrit par Kolitz. Il concède à Kolitz qu'aimer la Torah encore plus que Dieu ouvre l'accès à un Dieu personnel contre lequel on peut se révolter, c'est-à-dire « pour qui on peut mourir<sup>50</sup> ». Néanmoins, il considère que ce texte représente à peine plus qu'un cri. Dans sa critique d'une énième réédition américaine de *Yosl Rakover s'adresse à Dieu*, Jonathan Rosen qualifie le texte de prose de second rang<sup>51</sup>, un commentaire rejeté avec indignation par Jack Eisner, un ancien (véritable) insurgé du ghetto de Varsovie<sup>52</sup>.

Pour Isaac Bashevis Singer, le seul écrivain yiddish récompensé par le prix Nobel de littérature, il s'agit de l'histoire d'un juif possédé par sa foi comme par un dibouk<sup>53</sup>. Un autre aspect qui paraît inattendu au vu des accents prononcés de théologie juive du texte, est l'attrait qu'il a exercé auprès des chrétiens – notamment Badde. Dans une étude consacrée à l'œuvre, Joep van Beeck, théologien jésuite, propose une interprétation fondée sur les sources bibliques juive et chrétienne<sup>54</sup>. En achevant son récit, après avoir déclaré « Écoute Israël, L'Éternel notre Dieu, L'Éternel est un », Yosl Rakover conclut par la formule suivante « En Tes mains, Éternel, je confie mon âme » (p. 44). Cette phrase extraite du Psaume 31 a souvent été prononcée par des juifs pieux lors de la « sanctification du

Nom » (*kidouch hachem*), c'est-à-dire leur mort en martyr. C'est précisément la raison pour laquelle l'Évangile selon Luc la prête à Jésus lorsqu'il meurt sur la croix<sup>55</sup>. Ce rapprochement potentiel illustre la fusion (ou la confusion) judéo-chrétienne qui a prévalu et prévaut encore dans la réception d'une partie de la littérature de la Shoah. Il rappelle aussi l'image provocatrice de « La crucifixion blanche » de Marc Chagall, où Jésus crucifié portant un châle de prière juif en guise de pagne est entouré de scènes de pogromes. Il semble peu probable que cette perche ait été tendue consciemment par l'auteur mais, comme on l'a vu, la portée de son texte lui a largement échappé.

## CONCLUSION

Écrit pour le numéro thématique d'un périodique local au public restreint, le texte de Kolitz a acquis une dimension internationale et maintenu sa pérennité. La question de l'authenticité du document écrit à la première personne est restée secondaire au vu de sa teneur émotionnelle, de la paucité des éléments factuels qu'il présente et de sa valeur pédagogique potentielle. Par conséquent, le rétablissement de son caractère fictionnel plusieurs dizaines d'années après sa présentation et sa diffusion comme s'il s'agissait d'un témoignage authentique a peu affecté son message et son utilisation à des fins pédagogiques. En effet, le questionnement ou la fascination sont restés centrés sur le récit, dont l'auteur présumé ou réel a été tantôt dépossédé, tantôt réaffirmé dans son rapport au texte.

Ce rapport pose néanmoins une difficulté qui a été paradoxalement peu discutée : celle de son rôle éventuel dans la lisibilité et la compréhension de l'histoire, qu'il peut éclairer ou au contraire brouiller. Un problème majeur de ce texte, qui constitue aussi sa force, est sa distance par rapport à l'historicité. Mais sa lecture n'est généralement pas de nature historique. Comme nous l'avons suggéré, elle peut éventuellement s'insérer dans la recherche sur la déclinaison (uniquement implicite) de l'idéologie sioniste de l'époque mais en tout cas, elle ne concerne pas sérieusement l'histoire de l'insurrection du ghetto de Varsovie, ou tout au plus en tant que vignette. En fait, le texte de Kolitz n'a pas de prétention historique puisqu'il se veut le récit d'une expérience (prétendument) vécue personnellement, subjectivement transformé en « témoignage » réflexif plutôt que descriptif, contrairement à des œuvres comme *Survivre avec les loups* ou *Fragments d'une enfance, 1939-1948*. Il ne risque donc pratiquement pas de contribuer à la confusion entre son imitation de la réalité et la vérité historique, et donc à l'érosion de la mémoire historique des événements qu'il prend pour support. Ce dont il témoigne au moins, c'est

du besoin de témoigner, de dépasser à la fois l'expérience et l'histoire, l'exemple et le symbole. Rédigé à l'épilogue d'une période de combat mené par l'auteur pour la cause juive, le récit peut être lu comme un hommage à la résistance contre l'oppression génocidaire des nazis. À côté de l'intérêt anecdotique du parcours rocambolesque du texte – qui apparaît cependant comme illustratif du système de distribution littéraire –, *Yosl Rakover s'adresse à Dieu* demeure une invitation à la réflexion sur la place que le sujet aliéné à son bourreau peut retrouver dans son propre système de valeurs.

## NOTES

<sup>1</sup> Itzhak Leibouch Peretz, *Métamorphose d'une mélodie*, Albin Michel, Paris, 1977.

<sup>2</sup> *Yosel Rakovers vendung tzu Got* (Yosl Rakover s'adresse à Dieu) de Zvi Koltitz parut d'abord à Buenos Aires dans le numéro du *Yiddische Zeitung/El Diario Israelita* du 25 septembre 1946. Nous remercions Valérie Ben Or, archiviste à Yad Vashem, de nous en avoir fourni le fac-similé.

<sup>3</sup> Les extraits de *Yosl Rakover s'adresse à Dieu* apparaissent dans la traduction que j'ai établie à partir du texte yiddish avec l'autorisation de Jonathan E. Koltitz, le fils de l'auteur. Les numéros de page repris entre parenthèses font référence à la numérotation de l'édition originale de 1 à 44.

<sup>4</sup> « Il me reste encore trois bouteilles d'essence. Elles me sont aussi précieuses que le vin l'est à l'ivrogne. Après en avoir vidé une sur moi, j'insérerai dans la bouteille vide le papier sur lequel j'écris ces lignes et je cacherai la bouteille entre les briques du muret qui occulte le bas de la fenêtre de cette pièce. Si quelqu'un trouve un jour la bouteille et lit les papiers, il comprendra peut-être ce qu'a ressenti un juif – un parmi des millions – mort abandonné par Dieu en qui il croyait pourtant si fort. Les deux autres bouteilles, je les ferai exploser à la tête des scélérats lorsque mes dernières minutes seront venues. » (p. 21)

<sup>5</sup> Citons par exemple *Un survivant de Varsovie* (Op. 46) écrit (et mis en musique) par Arnold Schönberg en 1947.

<sup>6</sup> « Oui, je parle de vengeance. Nous n'avons eu que peu d'occasions de voir la véritable vengeance. Mais quand nous l'avons vue, c'était si bon et si doux à voir. J'ai alors ressenti une joie si intense, un bonheur si immense, que c'était comme si une nouvelle vie s'ouvrait devant moi. » (p. 19)

<sup>7</sup> « Les humanistes naïfs peuvent gloser autant qu'ils veulent, la vengeance fut de tout temps et restera toujours l'arme ultime des opprimés et leur plus grand réconfort. Jusqu'à présent, je n'avais jamais compris le passage du Talmud qui proclame que « la vengeance est sacrée, puisqu'elle est nommée entre deux mentions de Dieu, comme il est dit: El nekamot Adonoï ». Dieu – vengeances – Dieu: Adonoï est un dieu de vengeance. » (p. 16-17).

<sup>8</sup> *Psaumes* XCIV, 1.

<sup>9</sup> *Nahoum* I, 2.

<sup>10</sup> *Lévitique* XIX, 18.

<sup>11</sup> La *Hagana* (La défense) était une organisation clandestine sioniste armée en Palestine mandataire, créée en 1920, initialement pour défendre les communautés juives d'éventuelles attaques par les Arabes. Elle est devenue la branche militaire officieuse de l'Agence juive, qui s'efforçait de favoriser la constitution d'un État juif en Palestine.

<sup>12</sup> L'*Irgoun* (Organisation) ou *Etsel*, acrocyrie hébraïque de son nom complet *Irgoun Tzvai Leoumi* (Organisation militaire nationale), était une organisation clandestine sioniste armée en Palestine mandataire dirigée à partir de 1943 par Menahem Begin. Née en 1931 d'une scission de la Hagana qui adopta dès lors une ligne socialiste, elle suivit celle du parti révisionniste, qui visait la construction d'un État juif sur les deux rives du Jourdain (le « grand Israël », incluant l'actuelle Jordanie).

<sup>13</sup> Tom Segev, *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*, Domino Press, Markham, 1991.

<sup>14</sup> Activiste du mouvement sioniste socialiste *Hachomer Hatzair* (Le jeune garde), poète hébraïste, il s'engagea dans la résistance armée aux nazis dans le ghetto de Vilna (Vilnius) et les forêts avoisinantes.

<sup>15</sup> En 1942, à l'âge de 21 ans, Marek Edelman fut l'un des fondateurs de la *Zydowska Organizacja Bojowa* (ZOB), l'Organisation juive de combat, où il était le second de Mordechai Anielewicz. Avec quelque 220 résistants, il prit part au soulèvement du ghetto de Varsovie. À la mort d'Anielewicz le 8 mai, il en prit le commandement. Edelman survécut à l'assaut final des SS en fuyant le ghetto en flammes par les égouts. Il combattit également lors du soulèvement de Varsovie en 1944.

<sup>16</sup> *Hastoras ponim* (ou *hastarat panim*, suivant la prononciation sépharade ou hébraïque moderne) : dissimulation ou voilement de la face.

<sup>17</sup> Le livre d'Esther est le seul livre du canon biblique dans lequel Dieu n'est pas mentionné. Il raconte l'histoire d'un projet d'extermination des juifs déjoué par la reine (crypto-juive) Esther et son oncle Mardochee le Juif. Une étymologie hébraïsante du nom Esther évoque la dissimulation ou voilement de la face (cf. *hastoras ponim*).

<sup>18</sup> Pour reprendre une expression chère à Emmanuel Lévinas; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 115.

<sup>19</sup> À cette question paradigmatique, Élie Wiesel rétorque: « Où étaient les hommes? ».

<sup>20</sup> Martin Buber, *L'homme au raïfort et autres récits hassidiques*, Paris, L'École des lettres, 1998, p. 76.

<sup>21</sup> *Isaïe* XLV, 15.

<sup>22</sup> *Deutéronome*, XXXI, 18.

<sup>23</sup> *Deutéronome* VII, 19; XI 2, 3; XXVI, 8; *Jérémié* XXXII, 2; *psaumes* CXXXVI, 12.

<sup>24</sup> Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 34.

<sup>25</sup> Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, Paris, Seuil, p. 166: « Je vais t'aider mon dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire: ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider – et ce faisant nous aider nous-mêmes. »

<sup>26</sup> « Réveille-toi, Dieu, pourquoi dors-tu? » *Psaumes* XLIV, 14.

<sup>27</sup> Le titre du film *The eighty-first blow*, écrit par Haim Gouri et Jacquot Ehrlich, et réalisé par David Bergman en 1975, fait référence à l'histoire de Michaël Goldman. Alors qu'il était détenu dans un camp de travail à Przemysl en 1943, le commandant du camp l'a fouetté jusqu'à ce qu'il perde connaissance. Quand il est revenu à lui, les coups de fouet ont repris: 80 en tout. Après la guerre, quand Goldman a raconté cette histoire à ses proches, ils ont refusé de le croire, pensant qu'il inventait ou qu'il exagérait. Pour Goldman, ce fut le quatre-vingt-unième coup.

<sup>28</sup> dont nous avons oublié la source.

<sup>29</sup> « Maintenant, mon heure est venue et, comme Job, je peux dire de moi-même – et je ne suis pas seul à pouvoir le dire – que nu je suis sorti du ventre de ma mère et nu je retournerai. » (p. 11) Cette citation biblique est extraite de *Job* I, 21.

<sup>30</sup> « Je ne dis cependant pas, à la manière de Job, que Dieu devrait épinglez du doigt mes péchés afin que je sache pourquoi cela m'arrive. » (p. 14)

<sup>31</sup> Ce même motif se retrouve dans d'autres textes à la thématique similaire. Citons par exemple la cantate « *Ani maamin, un chant perdu et retrouvé* », op. 441, de Darius Milhaud sur un texte d'Élie Wiesel ou *Kaddish*, la symphonie n° 3 de Leonard Bernstein, fondée sur la prière juive des morts et dédiée à la mémoire de John F. Kennedy.

<sup>32</sup> Organisation paramilitaire de jeunesse juive sioniste; le nom *Bétar* est l'acronyme hébraïque de « Alliance Joseph Trumpeldor », diminutif d'« Alliance de la jeunesse hébraïque en souvenir de Joseph Trumpeldor », fondé à Riga en 1923 par Vladimir Zeev Jabotinsky. L'idéologie du mouvement reprend les idées de son fondateur et de Joseph Trumpeldor (qui avaient développé pendant la Première Guerre mondiale l'idée d'une légion juive qui combattrait avec les Britanniques contre l'Empire ottoman). Le *Bétar* mettait l'accent sur la langue hébraïque, la culture juive et l'auto-défense dans le but d'établir un État juif indépendant.

<sup>33</sup> La section juive de l'École maritime de Civitavecchia (située à 70 km au nord de Rome) a été créée en 1934, soit en pleine période fasciste et alors que le régime de Mussolini se rapprochait des nationalistes arabes palestiniens. Elle est restée en activité jusqu'en 1938. Plusieurs centaines de jeunes juifs du *Bétar* en provenance d'Europe de l'Est et de Palestine y ont suivi une formation à la fois militaire et navale.

<sup>34</sup> *Giva 24 eyna ona* (*La colline 24 ne répond pas*), réalisé par Thorvald Dickenson en 1954. Le film relate quatre incidents héroïques de la guerre d'indépendance d'Israël.



<sup>35</sup> *The Deputy* (en allemand : *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel* en français : *Le vicaire*). Costa-Gavras en a réalisé une version cinématographique en 2002 : *Amen*. Pour le texte français (traduction F. Martin et J. Amsler) : Rolf Hochhuth, *Le Vicaire*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>36</sup> *Di Goldene Keyt (La chaîne d'or)*, 1954, vol. 18, p. 102-110.

<sup>37</sup> *Yosl Rakover Talks to God, Josel Rakover redet zu Gott, Josl Rakover wendt zich tot God, Jossel Rakovers samtal med Gud, Yossi Rakover si rivolge a Dio, Iosl Rákovér habla a Dios, Yosel Rakover apela a Dios*, etc.

<sup>38</sup> Né en 1948 Niederrhein, en Allemagne, Paul Badde a étudié la philosophie, l'histoire et les sciences politiques mais a consacré sa carrière au journalisme. De 1988 à 2000, soit à l'époque de ses recherches sur Yosl Rakover s'adresse à Dieu, il était rédacteur en chef du *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.

<sup>39</sup> À titre d'exemple, citons les mémoires du médecin légiste des crématoriums d'Auschwitz : « Nous péri-rions tous ici et nous le savons bien. Nous sommes déjà habitués à cette pensée, car il n'y a aucun moyen de nous en sortir. Pourtant, une chose m'inquiète. Onze Sonderkommando ont péri ici et ont emporté, avec leur dernier soupir, le secret horripant des crématoriums et des bûchers. Même si nous ne survivons pas, il est de notre devoir de veiller à ce que le monde apprenne la cruauté et la bassesse – inimaginables pour un cerveau normal – de ce peuple qui se prétend supérieur. Il faut qu'un message adressé au monde entier parte d'ici. Qu'on le trouve bientôt ou seulement de nombreuses années plus tard, il sera toujours une terrible accusation. » Miklos Nyiszli, *Médecin à Auschwitz. Souvenirs d'un médecin déporté*, Paris, René Julliard, 1961, p. 98

<sup>40</sup> Les deux autres philosophes que Paul Ricoeur identifie comme penseurs du témoignage sont Martin Heidegger et Jean Nabert.

<sup>41</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 101-105.

<sup>42</sup> Ce groupe se compose entre autres d'historiens, écrivains, rabbins, travailleurs sociaux qui se sont attelés à la tâche de réaliser la chronique de la vie du ghetto de Varsovie. Le travail de collecte s'est étendu de septembre 1939 à janvier 1943.

<sup>43</sup> Nous ignorons s'il en avait connaissance au moment de la rédaction de « Yosl Rakover s'adresse à Dieu ».

<sup>44</sup> « Avec notre mort est morte la conscience du monde [...] un monde a été assassiné avec l'assassinat d'Israël. » (p. 37).

<sup>45</sup> Cette requête lui fut refusée, comme seules les langues des puissances victorieuses et l'allemand étaient admis ; il choisit alors de témoigner en russe.

<sup>46</sup> La *Histadrout*, ou Organisation générale des travailleurs hébreux en terre d'Israël, créée sous l'impulsion de David Ben Gourion qui en fut secrétaire général de 1921 à 1935, est le principal syndicat de travailleurs juifs en Palestine.

<sup>47</sup> *The Sixth Histadrut Convention*, Tel Aviv, Histadrut, 1945, cité par Tom Segev, *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*, op. cit.

<sup>48</sup> « Je suis fier du fait que je suis juif. Parce qu'être un juif est un art. Il est difficile d'être un juif. Il ne faut pas d'art pour être un Anglais, un Américain ou un Français. Il est peut-être plus facile et plus confortable d'être un de ceux-là, mais ce n'est pas plus honorable. Oui, c'est un honneur d'être juif. Je crois qu'être un juif, c'est être un combattant, qui nage éternellement contre le courant bouillonnant, fracassant de l'humanité. » (p. 27-28)

<sup>49</sup> Pour une liste exhaustive de ces bateaux, voir Jacques Derogy. *100.000 juifs à la mer*, Paris, Stock, 1973, p. 236-243.

<sup>50</sup> Zvi Kolitz, *Yosl Rakover Talks to God*, New York, Pantheon Books, 1992.

<sup>51</sup> Jonathan Rosen, « A Quarrel and a Prayer », *New York Times*, 21 novembre 1999.

<sup>52</sup> Jack P. Eisner, « Yosl Rakover Endures », *New York Times*, 26 décembre 1999.

<sup>53</sup> Un *dibouk* (littéralement « attachement ») est l'esprit d'un mort qui, n'ayant pu trouver le repos, revient dans le corps d'un vivant et l'habite jusqu'à ce que la cause de son malaise soit résolue.

<sup>54</sup> Franz Jozef van Beeck, *My Encounter with Yosl Rakover*, in Zvi Kolitz, *Yosl Rakover Speaks to God. Holocaust Challenges to Religious Faith*, Jersey City, Ktav Publishing House, 1995, p. 60.

<sup>55</sup> « Jésus s'écria d'une voix forte : Père, je remets mon esprit entre Tes mains ; et en disant ces paroles, il expira », *Luc XXIII*, 46.