Masculinité et altertemporalité dans *J'apprends l'allemand* de Denis Lachaud

David Caron

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/itineraires/2223>

DOI : 10.4000/itineraires.2223

ISSN : 2427-920X

Éditeur

Pléiade

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 177-189

ISBN : 978-2-296-07519-1

ISSN : 2100-1340

Référence électronique

David Caron, « Masculinité et altertemporalité dans *J'apprends l'allemand* de Denis Lachaud », *Itinéraires* [En ligne], Numéro inaugural | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/itineraires/2223> ; DOI : 10.4000/itineraires.2223

Itinéraires est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Masculinité et altertemporalité dans *J'apprends l'allemand* de Denis Lachaud

Abstract

In *J'apprends l'allemand*, Denis Lachaud offers a homosexual model for the Franco-German “couple”. Given the Nazi heritage, equally impossible to assimilate as to reject, the novel redefines Europe according to a queer and anti-identitarian temporality that disrupts the reassuring masculinist linearity of modernity, making past and present coincide in a truly relational, communitarian dynamic.

On est en droit de se demander si en passant de la CEE à l'UE, de la communauté à l'union, on n'aurait pas perdu au change. Quelle vision de l'être-ensemble européen avons-nous à l'esprit dès lors que le *couple* franco-allemand s'arroge la sainte mission d'engendrer, d'élever et de discipliner la *famille* Europe dans le but plus ou moins avoué de se faire assister dans ses vieux jours ? Quel rapport a-t-on avec les petits derniers, avec les cousins pauvres ou avec ces oncles et tantes fraîchement débarqués de leur campagne et plus enclins aux superstitions d'un autre âge qu'aux sophistications citadines ? À qui peut-on confier un double des clefs sans craindre de retrouver la maison dans un sale état en rentrant ? Même chez les anciens, le double « non » des Pays-Bas et de la France au projet de constitution européenne n'est-il pas un signe d'immaturité, d'adolescence attardée ? De telles questions pourraient apparaître comme un jeu rhétorique un peu vain si d'aucuns n'avaient déjà filé la métaphore familiale à des fins politiquement douteuses. Prenez, je ne sais pas, Le Pen, par exemple. Pour justifier ce que le programme du FN nomme « la préférence nationale », il a souvent recours à une de ses célèbres tournures : « Je préfère ma sœur à ma cousine et ma cousine à ma voisine. C'est normal. » (Notez le choix du féminin, des fois qu'on imaginerait des choses.) La rhétorique familiale nous fourgue ici sous couvert de gros bon sens des familles, si je puis dire, une idéologie biologisante et raciste qui semble aller de soi : la France d'abord, puis l'Europe qui est du même sang que nous. Quant

aux autres, les immigrés non européens, ils ne peuvent espérer au mieux que le statut d'invités à qui tout n'est pas permis et dont le séjour ne devra pas s'éterniser. C'est la fameuse image lepénienne du réfrigérateur : « Imaginez des invités qui se permettraient de vider votre frigo et qui, en plus, refuseraient de rentrer chez eux ! » Autrement dit, tout contact avec l'Autre dans l'espace de l'Un ne peut se faire que sur le double mode de l'inégalité (c'est mon réfrigérateur et c'est moi qui décide ce que vous avez ou non le droit d'y prendre) et du territorial (vous ne pouvez pas vous installer chez moi à demeure) – c'est-à-dire de l'identitaire comme déni du relationnel qui fonde l'être.

On m'objectera qu'il s'agit d'un discours d'extrême droite, justement antieuropéen et discrédité de toute façon, et qu'après tout la métaphore de la famille Europe n'est pas l'apanage exclusif des souverainistes. C'est vrai, mais c'est oublier que quand Le Pen prétend « dire tout haut ce que tout le monde pense tout bas » il n'a pas entièrement tort. Je veux dire par là que sa rhétorique, pour extrême qu'elle soit, n'est en rien arbitraire et a souvent le mérite de révéler les implications *possibles* de telle ou telle analogie couramment employée, comme l'est celle qui me préoccupe ici. Une métaphore, c'est entendu, n'a aucune valeur intrinsèque et n'a d'autre sens qu'immanent au contexte de son énonciation. Or, la famille moderne en tant qu'institution a pour double but de légaliser le naturel et de naturaliser le légal, délimitant du même coup des territoires. Dès lors, la linéarité temporelle qui structure et stabilise l'idée de famille a comme visée ultime la légitimation d'un espace. L'historiographie nationale telle qu'elle s'élabore au cours du XIX^e siècle produit une temporalité qui territorialise, qui entérine le territoire national et justifie la mainmise coloniale sur des espaces *a priori* autres. On peut penser par exemple à *L'Histoire de France racontée à deux enfants* ou au refrain « Nos ancêtres les Gaulois » récité en chœur par les écoliers des colonies. Utilisée sciemment à des fins politiques, la métaphorisation de la famille ne peut autrement dit jamais être innocente ; elle peut servir à la fois, et selon des modalités qui varient au gré des besoins géopolitiques du moment, à distinguer un espace identitaire et à essentialiser des différences pour mieux les extraire de tout contexte relationnel, c'est-à-dire communautaire. Ainsi l'hostilité à l'entrée *légale* de la Turquie dans l'Union – une hostilité qui ne recoupe justement pas les clivages politiques traditionnels – n'apparaît-elle pas comme *naturelle* à partir du moment où les Turcs ne font tout simplement pas partie de la famille ? En termes généraux, la question qui se pose est la suivante : dans quelle mesure et sous quelles conditions peut-on envisager l'être-ensemble, ici européen, selon une métaphore familiale, c'est-à-dire sexuée et hétérosexuelle, sans nier l'idée même de communauté ? Et plus spécifiquement, dans quelle mesure et selon quelles modalités des notions concurrentes de la masculinité se voient-elles mises en jeu ?

L'homme nouveau et les autres

Avant de continuer, il me faut poser quelques définitions et jalons théoriques. Si dans ce qui suit j'utilise le mot « masculinité » en lui prêtant parfois des connotations négatives, il faut bien préciser que les problèmes que j'aborde ne relèvent pas de la masculinité en elle-même, mais du masculinisme ; c'est-à-dire du masculin comme identité, comme partie d'un système de genre policier et hiérarchisé. J'appelle ainsi « identitaire » ce qui s'oppose au relationnel, autrement dit le non-rapport du pareil au même comme fondement mythique de l'être. Le « rapport » entre le masculin et le féminin n'en est donc pas vraiment un puisqu'il repose sur une distinction préalable qui, depuis les Lumières, autonomise ontologiquement les deux sexes¹. À l'inverse, je réserve au relationnel le terme « communautaire » qui pose le rapport à l'altérité comme *présupposé* de l'être et non comme ce qui suivrait sa constitution comme pleine présence de soi à soi².

Dans *Rouler plus vite, laver plus blanc*, Kristin Ross décrit l'apparition, dans la culture française des années de décolonisation, d'un « homme nouveau », ou plutôt de plusieurs hommes nouveaux : le héros des luttes pour les indépendances, l'homme structural des universités et le cadre d'entreprise. (Dans *Mai 68 et ses vies ultérieures*, elle y ajoute celui qui fait figure de réponse violente à l'homme de la modernité : le para³.) En pleine crise d'identité nationale après l'humiliante défaite de Dien Bien Phu et face à l'effondrement de l'empire colonial (sans parler de la période de collaboration, plus déniée que réellement digérée), la France cherche à se refaire une masculinité (et une identité, c'est la même chose). C'est l'époque du familialisme triomphant. L'homme nouveau affirme son hégémonie grâce au développement inédit d'une sphère domestique hypermodernisée et structurée par la double institution du couple et de la famille⁴. Ces années-là, on le sait, sont aussi celles où se mettent en place les premiers cadres institutionnels de la nouvelle Europe.

1. Voir T. Laqueur, *La Fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. M. Gautier, Paris, Gallimard, 1992 ; *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

2. Ces définitions s'inspirent en grande partie des théories de J.-L. Nancy : *La Communauté désœuvrée* (1986), Paris, Christian Bourgois, 1990, et *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

3. K. Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc : modernisation de la France et décolonisation au tournant des années soixante*, trad. S. Durastanti, Paris, Flammarion, 2006 ; *Fast Cars, Clean Bodies : Decolonization and the Reordering of French Culture*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1995 ; et de la même auteure, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, trad. A.-L. Vignaux, Paris, Complexe, 2005 ; *May '68 and Its Afterlives*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

4. Ross montre également comment les tenants de l'Algérie française décrivent la France et l'Algérie comme un couple pour justifier le lien indéfectible censé unir deux terres distinctes qui ne formeraient qu'un seul pays légal ; voir *Rouler plus vite*.

Mais le besoin de redéfinir ce que c'est qu'être un homme est un phénomène culturel bien plus ancien que la période d'après guerre. On peut le faire remonter au moins au tournant humaniste de l'Occident (à l'époque où l'homme remplace Dieu comme point de départ de la pensée du social) et aux premiers frémissements de l'État-nation moderne. De fait, l'idée nationale est de part en part traversée par la problématique du genre (*gender*). État avant que d'être nation, la France voit ainsi ses philosophes façonner l'homme des Lumières dont le passage à l'âge adulte s'effectue par le parricide œdipien que fut l'exécution de Louis XVI. Cette masculinité nouvelle se trouve bientôt renforcée politiquement par l'épopée militariste napoléonienne et culturellement par le nouveau Code civil qui entérine l'assujettissement des femmes.

Sans pour autant soumettre à une logique événementielle de l'à-coup ce qui résulte en vérité d'un procès, on peut néanmoins identifier des moments de troubles intenses. Les désastres de Waterloo et de Sedan, par exemple, ont été suivis de crises de la masculinité. Le romantisme puis le naturalisme se pensent dans une large mesure comme des tentatives de résolution de ces crises dans le domaine artistique. Mais ces périodes d'instabilité politique sont aussi celles de dissensions culturelles pendant lesquelles différents modèles s'affrontent, se répondent, se complètent. Après la défaite de 1870 et le traumatisme de la Commune, perçue par ses opposants comme un phénomène de féminisation hystérique, la chute du taux de natalité en France par rapport à celui de l'Allemagne devient une source d'angoisse nationale. Zola propose de reviriliser la France par l'art du roman⁵. Bientôt, Barrès oppose à l'homme abstrait et « enjuivé », donc féminisé, des Lumières, l'homme nouveau du nationalisme de droite, fébrile et révolutionnaire. À la même époque, celle de l'affaire Dreyfus, le sionisme naissant propose à son tour un nouveau type d'homme lié à l'idée de nation. Avec le « superjuif » athlétique, adepte des activités de plein air plutôt que des salles d'étude, le peuple du Livre se met aux poids et halteres. Enfin, la rhétorique revancharde rappelle que la rivalité franco-allemande est aussi affaire de masculinité. Durant toute cette période, à mesure que le capitalisme bourgeois s'installe dans la durée et s'incarne dans les figures sexuées de l'ouvrier et du capitaine d'industrie, l'« aventure » coloniale se systématisait et la sphère domestique se renforce inexorablement aux dépens des femmes. Le masculinisme conquérant apparaît de plus en plus comme la panacée à tous les problèmes et à toutes les angoisses.

Puis surviennent les guerres mondiales. À la suite du cataclysme que fut la première apparaissent deux hommes nouveaux : le communiste soviétique et le fasciste. Après la seconde, le Résistant, érigé en héros national et incarné, pour la période qui s'ouvre, par la figure paternaliste du

5. Voir D. Caron, *AIDS in French Culture: Social Ills, Literary Cures*, Madison, University of Wisconsin Press, 2001.

général de Gaulle, permet de laver (plus blanc, dirait Ross) l'humiliation de 1940 et les crimes de Vichy. Sartre, dans un essai célèbre, n'hésite pas à assimiler collaboration et homosexualité masculine, croyant déceler chez le collaborateur un désir, à peine voilé, de se faire pénétrer par l'Allemand⁶. Le collaborateur n'est donc pas un homme. Ou s'il en est un, son désir de soumission le fait adhérer à un modèle de communauté archaïque. (J'y reviendrai.)

Dans tous les cas (à l'exception éventuelle du fascisme et de son ancêtre romantique qui entretiennent un rapport ambivalent avec la modernité), l'une des caractéristiques fondamentales de l'homme nouveau est son regard. L'homme, le vrai, le moderne, regarde l'avenir qui n'a apparemment d'autre choix que de s'offrir à lui comme une femelle soumise : la nation est donc affaire de genre et de temps. Si, dans *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Renan insiste sur la nécessité de l'oubli collectif des épisodes les moins glorieux de l'histoire d'un pays, c'est que la persistance des sentiments de honte et de culpabilité trahit une incapacité à se détacher du passé. À l'inverse, la mémorialisation des grands moments (elle-même une forme d'oubli qui transforme après coup l'histoire en destin) permet de se distancier du passé en produisant une impulsion narrative (l'historiographie) porteuse de maturation et de progrès. On peut faire semblant de ne pas rejeter ses origines, forcément mythiques, puisqu'on y était déjà en germe.

C'est aussi avec les Lumières que les sciences empiriques se systématisent et se dotent de technologies nouvelles visant l'objectivation du regard. La science moderne apporte à l'ordre nouveau la justification transcendante et le dispositif policier qui lui permettent d'asseoir son autorité et de la pérenniser. On sait, par exemple, le rôle central que joua la médecine (enfin devenue discipline scientifique à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle) dans la création puis la solidification de catégories sociologiques nouvelles chargées de la mission qui est toujours celle de la police : le maintien de l'ordre.

Le système identitaire du genre et de la sexualité voit le jour grâce à ces développements. C'est vers le milieu du XVIII^e siècle que les deux sexes cessent d'être des variations inégales d'un même modèle et deviennent des espèces distinctes (tout aussi inégales, d'ailleurs)⁷. Une centaine d'années plus tard, la notion d'inversion sexuelle fournit le repoussoir nécessaire au développement de l'hétérosexualité obligatoire comme moteur du progrès social, économique et politique qui définit l'ordre capitaliste bourgeois de la démocratie libérale⁸. L'homosexuel pathologique, conçu

6. J.-P. Sartre, « Qu'est-ce qu'un collaborateur ? », dans *Situations III*, Paris, Gallimard, 1976.

7. Voir Laqueur, *op. cit.*

8. Pour nous limiter au contexte français, voir M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; G. Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, Paris, Éditions universitaires,

en termes d'inversion des genres, se caractérise par une temporalité elle aussi inverse. Morbide parce que stérile, archaïque dans son incapacité à assumer la maturité développementale qu'est l'hétérosexualité, l'homosexuel est essentiellement une figure du passé. Comme la figure du juif en attente d'émancipation, celle de l'homosexuel incarne le vieux modèle tribal abandonné par l'Homme des Lumières⁹. Tout le discours sur la dégénérescence, si proéminent dans la seconde moitié du XIX^e siècle européen et en particulier français, n'a d'autre but que d'inscrire les nouvelles formes de déviance sociale dans un mouvement inverse à celui de la modernité. L'inverti est la figure charnière de ce discours¹⁰. Son regard est tout entier tourné vers le passé.

Rien d'étonnant alors à ce que des individus définis dans et par leur relation au passé vivent, dans certains aspects fondamentaux de l'existence, leur rapport au temps d'une manière différente de la norme. Rien d'étonnant non plus dans le fait que la littérature produite par des hommes homosexuels à partir de cette nouvelle donne reflète une forte préoccupation pour la question du temps. Il y a Proust bien sûr; autant commencer par lui. En mettant passé et présent en contact, *La Recherche* propose un concept du temps qui ne serait plus basé sur la discontinuité entre temps perdu et temps retrouvé mais plutôt sur leur simultanité. Quant à Gide, même si sa vision whitmanienne du corps fait de lui le chantre d'une homosexualité saine et naturelle, son Michel dans *L'Immoraliste* se libère des préjugés bourgeois qui l'étouffent en retrouvant l'homme archaïque, authentique mais oublié qui, tel un palimpseste, se cachait sous des épaisseurs de conventions sociales. Pour Genet, dans son *Journal du voleur*, le tournant vers le passé tient moins à une quête de ses origines obscures qu'à un désir de toucher du doigt le moment mythique où s'articulent toutes les dichotomies et de défaire d'un seul geste l'ordre social policier qui repose sur elles. Avec *Le Désir homosexuel* et les romans qui s'en inspirent, Guy Hocquenghem remonte au stade préœdipien pour recouvrer l'indifférenciation généralisée, préidentitaire et présociale du désir, seul moyen selon lui d'envisager des dynamiques de contact opposées à l'ordre policier des sexualités. Enfin, avec l'émergence de la littérature du sida, produite en grande partie avant 1996 et l'apparition des premiers traitements réellement efficaces, la question de l'absence d'avenir prend une dimension qui, pour urgente et réelle qu'elle soit, n'échappe pas pour autant au poids symbolique de l'histoire moderne de l'homosexualité masculine. C'est le cas de *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* et du *Protocole compassionnel* d'Hervé Guibert, de *Cargo vie* de Pascal de Duve et de *Dans ma chambre*

1972; et R. Reid, *Families in Jeopardy: Regulating the Social Body in France, 1750-1910*, Stanford, Stanford University Press, 1993. Il existe, bien sûr, une littérature de plus en plus abondante sur la construction des catégories modernes de la sexualité.

9. Cette accusation a fait un retour spectaculaire lors des débats sur le pacs.

10. Là encore, voir Caron, *op. cit.*

de Guillaume Dustan, pour ne citer que quelques exemples parmi les plus marquants. Denis Lachaud, talentueux sans aucun doute, n'est certainement pas à mettre au niveau de tous ceux-là, mais on retrouve la question du temps au cœur de son premier roman.

Depuis quelques années, les théoriciens *queer* – principalement aux États-Unis – ont posé un regard insistant sur cette question. On peut ou non souscrire à l'opinion de Judith Halberstam, selon laquelle la crise du sida et la littérature qui en est issue seraient à l'origine de cette réflexion sur le temps. (L'idée n'est pas fausse en soi si on n'oublie pas que c'est de toute la théorie *queer* que le sida est en quelque sorte le désastre fondateur.) Le fait est que, comme Halberstam elle-même le remarque, la temporalité *queer* a à voir avec des modalités sociales plus vastes que la soudaine prise de conscience de l'absence d'avenir. Elle écrit ainsi :

Et pourtant le temps *queer*, même s'il émerge de la crise du sida, n'est pas seulement affaire de compression et d'annihilation ; il a aussi à voir avec la potentialité d'une vie qui ne serait pas prédéterminée par les conventions que représentent la famille, l'héritage et l'éducation des enfants [...]. Les sous-cultures *queer* produisent des temporalités alternatives en autorisant leurs participants à croire en la possibilité d'imaginer leur avenir selon des logiques extérieures aux jalons pragmatiques de l'expérience de la vie tels que la naissance, le mariage, la reproduction et la mort¹¹.

Il n'est pas surprenant que des historiennes aient joué un rôle déterminant dans cette nouvelle théorisation du temps. Je pense en particulier aux travaux de Carolyn Dinshaw et Carla Freccero, respectivement médiéviste et seiziémiste¹². L'approche *queer* de l'histoire propose un rapport au passé qui ne consiste pas simplement à produire un autre récit en recouvrant une histoire de l'homosexualité longtemps occultée par l'homophobie universitaire. S'il ne s'agissait que de cela, la périodisation disciplinaire dominante se verrait au mieux inchangée, au pire renforcée. Au contraire, le but est d'investir le temps de manière à le déranger, le désordonner, l'altérer en son principe. Quand Dinshaw parle de créer des communautés en établissant des liens affectifs avec le passé, elle substitue la simultanéité à la séquence et la boucle au déroulement. Mieux encore, elle présuppose la coexistence de ces différents modes. En effet, si de la définition traditionnelle du passé comme autre il résulte un type d'historicité linéaire et séquentiel, c'est aussi à condition de reconnaître que le passé est effectivement autre que l'on pourra s'y engager – le toucher, pour reprendre le

11. J. Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York, New York University Press, 2005, p. 2. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de moi.

12. Voir C. Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham (Caroline du Nord), Duke University Press, 1999, et C. Freccero, *Queer/Early/Modern*, Durham (Caroline du Nord), Duke University Press, 2006.

terme de Dinshaw – sur le mode du communautaire. On n'est, après tout, jamais en communauté avec soi-même.

Lee Edelman, quant à lui, remet en question la catégorie même d'histoire dans la mesure où, devenue ontologique, elle cherche à produire du sens et des logiques là où il n'y en a pas. Pour Edelman, le temps *queer* est celui de la pulsion de mort et de son principe de répétition : une pure négativité, détachée de tout futur et seule à même de contrer ce qu'il appelle le « futurisme reproducteur » de l'hétérosexualité obligatoire¹³.

Quand on parle de temporalité *queer* il n'est donc pas nécessaire (ni possible ni souhaitable) de remplacer un système par un autre pour échapper aux contraintes d'un ordonnancement du temps (par reproduction, causalité, logique...) qui, pour certain-e-s ne va pas de soi. Ce n'est que dans la coexistence de différents concepts que le temps peut cesser d'être un outil de normalisation. La temporalité *queer* (ou peut-être faudrait-il parler de temporalités, au pluriel) n'est donc pas à proprement parler homosexuelle puisqu'elle n'a justement rien en propre. C'est le rapport de coexistence, forcément égal, qui défait toute prétention identitaire et policière. Ce rapport je l'appelle « altertemporalité ». J'entends par là non pas *une autre* temporalité, encore moins *l'autre* temporalité (rien de binaire là-dedans), mais une temporalité autre en elle-même et à elle-même et dont l'altérité serait la mesure, toujours différée, du communautaire qui la fonde, la traverse et l'anime. L'altertemporalité serait ainsi au temps ce que l'altermondialisme est à l'espace : un pur jeu relationnel de singularités qui finit par former un tout jamais totalisable. La trace, la survie et la survivance, le fantomatique, l'inquiétante étrangeté freudienne – tout ce qui relève d'un refus ou d'une incapacité à rester confiné dans le passé, à sa place dans le temps – sont autant de marques d'une temporalité qui bouleverse la succession – un terme à entendre ici au double sens de séquence et d'héritage puisque l'une comme l'autre ne sont possibles que par la mort, littérale ou symbolique, de ce qui précède. L'altertemporalité est un temps désordonné, dérangé et dérangeant, jamais identitaire parce que jamais en phase avec lui-même.

Le temps du déni et le déni du temps

J'apprends l'allemand invite ses lecteurs à repenser la question communautaire européenne en posant allégoriquement l'union franco-allemande comme un couple d'hommes. Le livre raconte l'histoire de la famille Wommel et en particulier celle d'Ernst, dont les parents, nés sous le nazisme, décident à la fin des années 1950 de quitter l'Allemagne pour la

13. L. Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham (Caroline du Nord), Duke University Press, 2004. Sur le débat actuel autour des temporalités *queer*, voir « Queer Temporalities », dir. E. Freeman, *GLQ*, n° 13, 2-3, 2007, où l'on trouve, entre autres, une table ronde à laquelle ont participé les théoriciens dont je parle.

France. L'usage de l'allemand est rigoureusement proscrit dans la famille mais Ernst brise le tabou quand il entre en sixième et décide, à la différence de son frère aîné Max, « de prendre allemand première langue ¹⁴ ». Ernst se retrouve bientôt avec un correspondant allemand, Rolf Bauer, avec qui il ne tarde pas à entretenir une relation amoureuse et chez qui il va passer des séjours de plus en plus fréquents. Ces contacts répétés entre des familles qui leur sont à la fois étrangères et familières (comme toutes les familles) vont pousser Ernst et Rolf à entreprendre une enquête systématique sur leurs histoires familiales respectives dans le but de débusquer les noirs secrets qu'elles recèlent. Comme on s'y attend, le passé récent des deux familles ressemble beaucoup à celui de l'Europe : le nazisme, les camps, la Shoah et le mélange de culpabilité et de déni qui a suivi. Tourné vers le passé, ce jeune couple franco-allemand d'un autre genre va finir par soulever la question de l'*espace* européen à partir d'une redéfinition du *temps*. Échapper à la dichotomisation des sexes qui sous-tend la métaphore familiale serait alors le moyen d'inscrire le relationnel, sans lequel il n'est de communauté possible, au cœur même de l'espace et du temps. Ce faisant, c'est une autre vision de l'être-ensemble communautaire à venir qui se donne à lire entre les lignes du roman.

D'emblée, Ernst diffère de Max. Ce dernier arbore tous les signes convenus de la masculinité. Il aime le foot et les filles ; il finira par s'inscrire dans une de ces grandes écoles d'où sortent les élites de la nation, par se marier, avoir des enfants et franciser son nom. À l'inverse d'Ernst, pour qui le passé est aussi le présent et *vice versa*, le regard de Max est entièrement tourné vers l'avenir et le passé familial ne l'intéresse pas le moins du monde : « Le passé, c'est le passé. Je ne mettrai jamais les pieds en Allemagne, c'est tout. » (p. 180) Ou plutôt seule l'intéresse la linéarité temporelle de la reproduction. Comme le remarque Ernst : « Max n'a pas de passé, Max va faire des enfants français sans passé, mais Max fait Polytechnique, il va défiler le 14 Juillet sur les Champs-Élysées. Il portera l'uniforme. Max va perpétuer une tradition familiale. » (p. 181) Pour Max le temps est masculin et national, c'est-à-dire séquentiel. Ernst reconnaît immédiatement la marque familière et familiale du déni : « Si tu t'en foutais vraiment, tu ne dirais pas "je ne mettrai jamais les pieds en Allemagne". » (p. 180)

Ernst ne continue pas la tradition familiale. Dire « J'apprends l'allemand », c'est dire « Je m'apprends ». Le deuxième paragraphe du roman consiste en une seule phrase : « On est des Allemands. » (p. 5) Or, *apprendre* l'allemand, c'est prendre à soi mais aussi prendre *pour* soi, prendre l'autre pour (une version de) soi ; *comprendre*, c'est prendre avec. À l'amalgame erroné entre langue et identité nationale Ernst oppose du relationnel ¹⁵. « Prendre allemand première langue » (étrangère) revient à dénaturiser

14. D. Lachaud, *J'apprends l'allemand*, Paris, Actes Sud, 1998, p. 5.

15. Je remercie Ross Chambers pour cet aperçu.

son origine et à se penser comme autre. Si je m'apprends c'est que je ne vais pas de soi – ou de moi. Je ne me découvre pas tel un trésor enfoui ; je m'élabore et c'est tout un travail. Ce que je suis je dois l'acquérir en me tournant vers l'extérieur, en me pensant dans et par le relationnel – d'où, peut-être, l'alternance entre première et troisième personnes dans le récit. Cette définition du moi en termes de manque est la première indication qu'Ernst n'entre pas dans le cadre traditionnel de la masculinité. (Pour la psychanalyse ce sont les femmes qui sont définies par le manque.) Ernst présente aussi d'autres signes : il voit mal. Pour être précis, il louche ; il regarde dans deux directions à la fois. On croit son œil gauche mort et puis non. Pour son ophtalmologue : « Il faut neutraliser l'œil droit afin d'obliger le gauche à fonctionner. » (p. 9) Pendant un temps, il ne peut rien regarder en face et quand il apprend à écrire son nom, il l'écrit de droite à gauche. Momentanément aveugle, il doit travailler sa mémoire et pour rééduquer son regard « [o]n lui fait cocher les *e* dans les magazines avec l'œil gauche. Une page par jour. Parfois, il change de lettre mais c'est moins rentable. Il y a tellement de *e* sur une page » (p. 14). L'allusion à deux textes de Georges Perec, *La Disparition* et *Les Revenentes*, est à peine voilée. Le regard malade d'Ernst le force à se tourner vers le passé, un passé qui, on le devine donc déjà, a quelque chose à voir avec la Shoah. Et vers la fin du roman, une autre allusion à Perec (*W ou le Souvenir d'enfance*) renforce le contraste entre les deux frères : « Son frère Max a pris la nationalité française, changé de nom, un W qui saute, un M qui devient B, Max Ombel, "bien de chez nous". » (p. 196) Ce « W qui saute » permet à Max, marié et père de famille, d'unir masculinité, temporalité et nationalité en un tout stable et cohérent. Le W ouvert au monde disparaît, laissant un M planté au sol.

Vient le temps des correspondants allemands. Ce système, lié à celui des villes jumelles, a été un des moyens progressivement mis en place dans les années d'après guerre pour rapprocher la jeunesse des deux pays de manière à ce que l'idée même de conflit franco-allemand soit extirpée des consciences futures. Le projet s'inscrit tout à fait dans la lignée de la construction européenne. Mais Ernst pousse le rapprochement un peu plus loin en couchant avec son correspondant. Si l'on n'est clairement plus dans l'analyse sartrienne de la chose, l'homoérotisation de l'Allemagne grâce au système des correspondants est une réalité indéniable. Lisez *Mes parents* de Guibert, demandez autour de vous ou, mieux, souvenez-vous.

Dans le roman, l'homosexualité de plusieurs personnages a une valeur purement symbolique, et ce d'autant plus qu'elle n'est jamais présentée ni comme un problème ni en soi comme un ressort de l'intrigue. *J'apprends l'allemand* n'est pas l'histoire d'une découverte de l'identité sexuelle suivie d'un *coming out* plus ou moins difficile ou des aléas d'une relation amoureuse. L'homosexualité ici a l'évidente simplicité de la phrase qui l'introduit dans le roman : « Je suce Rolf. » (p. 66) Mais si elle n'est

pas problématique, elle n'est pas non plus normale ; l'homosexualité est une force qui dérange au plus profond : non seulement Ernst ne continue pas la tradition familiale, il ne continue pas la tradition qu'est la famille. Comme on l'a vu dans l'échange avec Max, la tradition en question étant celle du déni, le double refus d'Ernst a pour conséquence de poser le déni comme la définition même de la famille. Cela nous permet dans un premier temps de soulever allégoriquement la question suivante : si le couple franco-allemand est un couple homosexuel, la famille Europe, forcément supranationale, peut-elle fonctionner sur le mode d'une linéarité reproductrice ou est-elle obligée de repenser son rapport au passé commun ? D'autre part, la relation d'Ernst et Rolf, homosexuelle et biculturelle, est à la fois produit et vecteur de déterritorialisation. Elle pose les deux personnages en même temps à l'intérieur et à l'extérieur du système familial-national sur lequel ils posent un regard de plus en plus inquisiteur. Ce double positionnement (qui se différencie de celui, simple, de Max) est essentiellement celui du critique en général : un décalage qui autorise à la fois la distance et la familiarité. C'est ensemble que les amants commencent leur enquête sur l'histoire de leurs familles et en révèlent les secrets.

Mais lors d'un autre voyage d'Ernst en Allemagne, Rolf va lui présenter sa nouvelle copine : « Rolf a inversé les machines, il ne me touchera plus, ne me laissera plus le toucher. » (p. 115) (On apprendra à la fin du roman qu'il est marié et père de famille.) Le contact rendu impossible par ce retournement (l'inversion de l'inversion, en quelque sorte) dépasse le cadre du sexuel et signifie en fait le communautaire dont l'homosexualité est l'expression symbolique dans le roman. Peu après, Rolf refuse d'aller visiter Dachau, le camp de concentration auquel leur enquête a mené les deux amis. Maintenant engagé dans un processus de normalisation sexuelle, Rolf ne ressent plus le besoin de porter son regard sur un passé qui risque de délégitimer l'avenir plutôt que de le justifier :

« C'est marrant, tu as un œil qui regarde au-dehors et l'autre au-dedans.

— Je suis amblyope.

[...]

— Peut-être qu'avec ton œil gauche, tu voyais des choses que tu ne voulais pas voir.

— Peut-être. Rolf, ça te dirait d'aller à Dachau avec moi ?

— À Dachau ! ? »

On dirait que je lui ai planté une fourchette dans la main.

« Qu'est-ce que tu veux aller foutre à Dachau ?

— Voir.

— Ernst, on sait, nous, on n'a pas besoin de voir !

— Alors c'est non ?

— Oui. C'est non. »

(p. 159-160)

Ce *nous* de Rolf n'est évidemment plus le pronom de leur relation amoureuse mais celui de l'Allemagne. Ne plus toucher Ernst, c'est quitter le communautaire et rejoindre l'identitaire.

Ernst ne reste pas longtemps seul. L'autre personnage homosexuel du roman est Peter, historien, écologiste, oncle de Rolf et futur amant d'Ernst, qui, par opposition ouverte au passé nazi de sa famille, décide de se retirer en pleine nature avec un Israélien. Chez Peter, on vit souvent nu et la maison n'a quasiment pas de cloisons. Bref, rien n'est caché. Ou du moins c'est l'impression qu'il veut donner. Sa rébellion et son désir revendiqué un peu trop fort de briser le silence trahissent une autre forme de déni, celui qui se cache et se révèle d'un coup dans l'excès de parole. Ernst, qui ne conçoit la critique que dans la fluidité et le double positionnement, ne tarde pas à comprendre que la rupture radicale par laquelle Peter entend se distinguer est de même nature que le passé familial nazi. Croyant se déterritorialiser, il répète et renforce un fantasme de pureté. Le refus du passé, naïvement inscrit dans l'espace (Peter vit en forêt) et dans le champ du social (l'homosexualité contre la figure du père) traduit en fait une nostalgie identitaire non relationnelle. La rhétorique écologiste de Peter finit par le trahir :

« T'as vu toutes ces bouteilles vides, tous ces sacs en plastique ? C'est vraiment dégueulasse [...]. Quoi, tu trouves ça normal, toi, qu'on laisse les gens jeter leurs détritus n'importe où, qu'on laisse les industriels nous asphyxier, que les cheminées crachent leur gaz en toute impunité ? Comment on va finir ? [...]

— Quand tu parles de l'Allemagne, on dirait que tu parles d'Auschwitz [...]. L'Allemagne est le camp, les Allemands sont les juifs, la pollution remplace le zyklon, le peuple sans défense va être anéanti. Malheureusement, il n'y a plus les SS 20 pour souligner le trait.

— N'importe quoi. T'es vraiment un connard quand tu t'y mets.

— Gaz, asphyxie, cheminée, ça ne te dit rien ? [...] Peter, je me permets de te rappeler que nous ne sommes pas les victimes. On aura beau dire et beau faire, on sera toujours les enfants et les petits-enfants de qui tu sais. »

(p. 198-199)

C'est dans cette dernière remarque qu'Ernst pose les bases de ce que j'ai nommé *altertemporalité* : le contact avec un passé qu'on ne peut ni revendiquer ni rejeter mais que l'on doit toucher dans son altérité. (L'ambiguïté du possessif est voulue : l'altérité du passé révèle au contact celle de qui le touche.) Parlant de son grand-père nazi, gardien à Dachau et devenu présence fantomatique depuis son récent décès, Ernst conclut ainsi :

Il y a en moi ses chromosomes, il m'a transmis ses yeux d'un bleu passé, ses pommettes rondes, hautes, son nez droit et fin, ses cheveux blonds comme la paille [...] il y a en moi tout ce que je ne sais pas, les mains de cet homme à l'œuvre, ses cris, les cris de ses victimes, son bras armé. Le sang qui coule, il y a en moi les fosses, les charniers, les fils barbelés, les

trains, les chambres à gaz, les fours crématoires, Auschwitz, il y a en moi
die Endlösung der Judenfrage. (p. 205)

L'allégorie européenne se clôt sur cette phrase d'Ernst : « L'argent de l'héritage me laissera le temps. » (p. 206) Cette simultanéité du passé et du présent, cet héritage qui *laisse* le temps – c'est-à-dire qui à la fois le donne et le met de côté mais ne l'ordonne pas, qui n'est ni mémorialisation ni oubli –, permet de concevoir l'avenir *autrement* : non plus sous la forme close du fantasme identitaire mâle, hétérosexuel et dominateur, mais sous celle du communautaire, du relationnel fondateur de l'être toujours déjà autre à lui-même. C'est cet avenir-là que le roman nous invite à penser pour l'Europe.

David Caron
Université du Michigan, États-Unis