

YOLANDE FRANÇOIS-SCHWAB

Laboratoire Magellan

Le refus du silence : du mutisme du témoin à la parole prophétique chez Élie Wiesel

Élie Wiesel, rescapé de la Shoah et prix Nobel de la Paix en 1986¹, a fait de l'écriture non seulement une nécessité existentielle, mais aussi une mission éthique et politique². Ses récits, essais et prises de parole ne cessent de revenir sur l'expérience des camps et sur la fracture spirituelle que constitue le silence de Dieu face à la catastrophe³. Pour Wiesel, la littérature ne peut prétendre dire l'horreur dans un langage intact mais doit inventer une écriture qui assume l'échec du dire et transforme ce manque en acte de témoignage⁴.

Dans cette perspective, le « refus » occupe une place centrale. Il ne s'agit pas d'une simple posture de négation, mais d'une résistance multiple : refus du silence, refus de la résignation, refus de l'oubli⁵. Wiesel refuse l'acceptation facile, le pardon sans mémoire⁶, mais aussi les séductions de la littérature ornementale⁷. À travers

1 Comité Nobel, *The Nobel Peace Prize 1986 – Presentation Speech*, Oslo, Nobel Foundation, 1986.

2 M. Berenbaum, *Élie Wiesel : Messenger to All Humanity*, New York, Continuum, 1996, p. 15.

3 A. Wieviorka, *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998, p. 61.

4 A. Berger, *Élie Wiesel : Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, Syracuse, Syracuse University Press, 1988, p. 47.

5 C. Lefort, « Le silence et la parole chez Élie Wiesel », [dans :] *Revue des Études juives*, 2010, p. 237.

6 A. Wieviorka, *L'Ère du témoin*, op. cit., p. 62.

7 A. Berger, *Élie Wiesel : Jewish, Literary, and Moral Perspectives*,

ses récits, il érige le refus en moteur éthique et narratif, révélant la dignité de la parole face à l'anéantissement. Comme il l'écrit dans *Les Juifs du silence* : « Se taire, ce serait se rendre complice »⁸. L'urgence d'écrire se conjugue donc à l'urgence de témoigner, et c'est cette tension qui innerve toute son œuvre⁹.

Notre réflexion s'inscrit dans cette perspective. Il s'agit de comprendre comment Wiesel, confronté à l'absence de Dieu et à l'irreprésentable, transforme le refus en puissance d'écriture et d'engagement. Deux questions guideront notre analyse : comment Wiesel donne-t-il à voir, à travers le refus, la révolte d'un homme confronté au silence divin ? Et en quoi ce refus devient-il acte de mémoire et d'engagement pour l'avenir ? Pour y répondre, nous proposons d'abord une lecture comparée de deux moments charnières de son œuvre : le mutisme du témoin et le silence de Dieu dans *La Nuit*, puis la voix prophétique et engagée dans *Les Juifs du silence*¹⁰. Nous mettons ensuite en lumière quatre figures du refus qui structurent son écriture : le refus littéraire, le refus du silence muet, le refus de la résignation et le refus de l'oubli. Enfin, nous montrons que cette dynamique du refus dépasse la seule expérience individuelle pour s'ériger en principe mémoriel et universel, inscrivant l'œuvre de Wiesel dans une éthique vivante de la transmission. Comme l'ont montré David Roskies et Naomi Diamant dans leur vaste panorama de la littérature de la Shoah, Wiesel

op. cit., p. 47.

8 É. Wiesel, *Les Juifs du silence*, Paris, Seuil, 1967, p. 27. Élie Wiesel, *La Nuit*, Paris, Albin Michel, 1958, p. 54. Les citations suivantes provenant de l'œuvre citée seront marquées à l'aide de l'abréviation (*JDS*, page) et (*LN*, page), la pagination suivra le signe abrégé après la virgule.

9 N. Dorosz, *Témoigner après l'irreprésentable*, Paris, Gallimard, 2015, p. 132.

10 Les citations suivantes provenant de *La Nuit* et de *Les Juifs du silence* seront indiquées respectivement par les abréviations *LN* et *JDS*, suivies de la pagination.

occupe une place centrale dans la constitution d'un canon mémoriel, où l'exigence de transmission rejoint une poétique de l'éthique¹¹.

Avant d'entrer dans la lecture comparée de *La Nuit* et *Les Juifs du silence*, il importe de préciser les cadres conceptuels qui orienteront notre analyse. Trois notions, issues de la philosophie contemporaine et des études de mémoire, seront déterminantes : le désastre, le prophétisme et la mémoire. La première est celle du désastre, telle que l'a pensée Maurice Blanchot : « le désastre ruine tout en laissant tout en l'état »¹². Le désastre n'est pas seulement un événement historique, mais une expérience qui défait la possibilité même de son récit. L'écriture de Wiesel se situe dans cette logique car elle ne cherche pas à reconstituer une cohérence narrative perdue, mais assume le langage dans sa ruine.

Jacques Derrida, prolongeant cette réflexion, insiste sur le fait que certains événements « excèdent tout cadre de représentation »¹³ ; la Shoah relève de cet excès radical. La deuxième notion est celle du prophétisme, que Levinas oppose à la simple prédiction. Pour lui, la prophétie signifie avant tout « répondre à l'appel de l'autre »¹⁴ puisqu'elle engage le sujet dans une responsabilité infinie. Dans *Les Juifs du silence*, la voix wieselienne illustre cette posture qui ne se limite pas à dire l'horreur mais interpelle l'humanité sur sa dette envers les victimes. Enfin, la catégorie de mémoire, telle que l'élabore Paul Ricœur, ne peut être pensée sans son envers : « l'oubli est l'horizon de la mémoire »¹⁵. La mémoire est toujours menacée d'effacement et c'est

11 D. G. Roskies & N. Diamant, *Holocaust Literature : A History and Guide*, Waltham, Brandeis University Press, 2012, p. 243-250.

12 M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 11.

13 J. Derrida, *Demeure : Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, p. 38.

14 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 107.

15 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 52.

précisément ce danger qui fonde l'exigence du témoignage. Chez Wiesel, écrire, c'est lutter contre cet oubli, transformer le souvenir en acte de résistance. Ces trois concepts – désastre, prophétisme, mémoire – dessinent l'horizon théorique qui permettra de comprendre comment le refus structure à la fois l'écriture et l'éthique de Wiesel.

Cet article se propose ainsi de lire l'œuvre de Wiesel non à partir d'une opposition figée entre silence et parole, mais à partir d'une dynamique du refus, comprise comme un processus évolutif. Le refus y apparaît successivement comme impossibilité de dire, comme exigence éthique d'écriture, puis comme principe de transmission mémorielle. En ce sens, il ne constitue pas une simple négation, mais une modalité singulière de l'engagement, où l'écriture devient à la fois réponse à l'événement et responsabilité envers l'avenir.

Lecture comparée de deux moments charnières : La Nuit, le silence de Dieu

Dans *La Nuit*, Wiesel adopte une écriture d'une extrême sobriété, marquée par la brièveté des phrases et la rareté du lexique. L'incipit du récit, répété comme une litanie, en témoigne : « Jamais je n'oublierai cette nuit, la première nuit de camp qui a fait de ma vie une longue nuit et pour sept fois scellée » (*LN*, 54)¹⁶. La

16 « sept fois scellée » renvoie à une symbolique biblique et juive du chiffre sept. Dans la tradition, le nombre sept exprime la plénitude et l'accomplissement : les sept jours de la création (Gn 1-2), les sept branches de la ménorah (Ex 25, 31-40), ou encore les sept semaines qui séparent Pessa'h de Chavouot (Lv 23, 15-16). Le chiffre sept désigne ainsi ce qui est achevé et irrévocable. Chez Wiesel, l'allusion inscrit l'expérience concentrationnaire dans un horizon à la fois existentiel et théologique : la « longue nuit » de la Shoah n'est pas une épreuve passagère, mais un événement scellé pour toujours, irréversible comme une création inversée.

répétition anaphorique de « Jamais je n'oublierai » et la cadence oraculaire révèlent à la fois la volonté de témoigner et l'impossibilité de dire pleinement l'irreprésentable. Ce dépouillement stylistique, loin de tout ornement, constitue une éthique de l'écriture : refuser de styliser l'horreur, c'est refuser de la trahir. Claude Lefort souligne que « l'écriture de Wiesel met en scène le défaut même de la parole, en creux »¹⁷. Ainsi, l'absence de métaphores ou de descriptions proliférantes devient la seule manière de rester fidèle à l'expérience vécue.

Maurice Blanchot précise encore que « l'écriture se fonde sur l'expérience de son propre effacement »¹⁸, ce qui éclaire le choix wiesélien d'un récit en creux. Jacques Derrida, de son côté, souligne que certains événements « excèdent tout cadre de représentation »¹⁹. *La Nuit* illustre cette impossibilité de dire autrement qu'en marquant le défaut du langage. Cette impossibilité de dire rejoint ce qu'Hannah Arendt nomme « le mal radical », qui détruit la spontanéité humaine et ruine toute possibilité de langage²⁰. Chez Élie Wiesel, l'indicible du camp exprime moins une incapacité subjective qu'une expérience de l'anéantissement, où la parole elle-même se trouve confisquée. Cette expérience du silence divin peut également être lue dans une perspective théologique.

Hans Jonas a posé la question d'un Dieu « impuissant mais compatissant »²¹, qui choisit de se retirer du monde pour laisser place à la liberté humaine. André Neher, de son côté, voyait déjà dans le silence

17 C. Lefort, « Le silence et la parole chez Élie Wiesel », *op. cit.*, p. 237.

18 M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 11.

19 J. Derrida, *Demeure : Maurice Blanchot*, *op. cit.*, p. 38.

20 H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, J.-L. Bourget et P. Lévy (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 1016.

21 H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, C. Chalier, Ph. Ivernel (trad.), Paris, Rivages, 1994, p. 1016.

biblique une épreuve de la foi²². L'expérience que rapporte Wiesel dans *La Nuit* constitue une radicalisation de cette théologie du silence puisqu'elle enregistre l'absence de Dieu comme une donnée existentielle et historique.

La question du silence de Dieu occupe une place centrale. Le passage de la pendaison du jeune garçon illustre cette fracture spirituelle : « Derrière moi, j'entendis le même homme demander : "Où est donc Dieu ?" Et je sentis au-dedans de moi une voix lui répondre : "Où il est ? Le voici – il est pendu ici, à cette potence..." » (*LN*, 85). Cette scène, l'une des plus commentées du récit, fait de l'absence divine un événement narratif car Dieu ne répond plus, son silence redouble celui du témoin.

Comme l'écrit Nathalie Dorosz, « la voix narrative s'adosse à un vide qui devient paradoxalement fondateur et c'est ainsi, dans ce silence, que s'inaugure l'écriture »²³.

Ainsi, *La Nuit* se construit comme une écriture de l'échec nécessaire à savoir dire l'horreur, mais en signalant constamment la défaillance du langage. Ce refus du langage ornemental est en lui-même une forme de résistance, un refus de l'oubli et du mensonge. Plusieurs critiques ont souligné que le dépouillement stylistique de *La Nuit* n'est pas une faiblesse mais une stratégie consciente. Alan Berger parle d'une « esthétique du peu » qui cherche à « refléter le vide laissé par la destruction »²⁴.

De même, Carol Rittner voit dans la brièveté du récit une manière de « transmettre la vérité nue de l'expérience sans médiation esthétique superflue »²⁵. Ces

22 A. Neher, *L'exil de la parole*, Paris, Seuil, 1970, p. 15.

23 N. Dorosz, *Témoigner après l'irreprésentable*, op. cit., p. 112.

24 A. Berger, *Élie Wiesel : Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, op. cit., p. 44.

25 C. Rittner (dir.), *Élie Wiesel : Between Memory and Hope*, New York,

analyses confirment que l'économie de moyens est chez Wiesel une décision éthique, visant à préserver l'authenticité du témoignage.

Cette économie extrême du langage se manifeste aussi dans la brièveté des phrases et l'usage récurrent de la parataxe. Les énoncés courts, souvent juxtaposés sans connecteurs, traduisent une parole brisée, incapable de reconstituer une continuité narrative. L'écriture refuse ainsi toute illusion de maîtrise rétrospective et donne à lire une expérience fragmentée, fidèle à la violence de l'événement.

Cette fragmentation se lit aussi dans l'effacement progressif du « je », souvent réduit à un témoin sans voix propre. Le narrateur rapporte les événements dans une langue volontairement neutre, presque atone, qui évite toute dramatisation. Cette retenue extrême accentue paradoxalement la violence de l'expérience et rend sensible l'impossibilité de dire pleinement l'horreur.

Les Juifs du silence : la voix prophétique et le refus de la résignation

Près d'une décennie plus tard, *Les Juifs du silence* propose une tonalité radicalement différente. Ici, le narrateur se réapproprie une parole ample, presque biblique, qui résonne comme une interpellation. Dès les premières pages, l'exigence de mémoire est formulée en termes d'injonction : « Se taire, ce serait se rendre complice » (*JDS*, 27). Le refus n'est plus silence mais révolte et la parole devient acte moral. Le style de l'œuvre *Les Juifs du silence* s'écarte du dépouillement extrême de *La Nuit* car la syntaxe y est plus rythmée et la voix narrative s'élève dans un registre prophétique.

Comme le souligne Nathalie Dorosz, « elle prend appui sur l'expérience de l'anéantissement pour lancer

un appel à la responsabilité des vivants »²⁶. La littérature n'est plus seulement constat d'un indicible, mais une adresse éthique, destinée à prévenir la résignation et l'indifférence. En cela, *Les Juifs du silence* fonctionne comme le complément dialectique de *La Nuit*. Là où le premier récit s'adossait au silence et au mutisme, le second investit la puissance d'une parole retrouvée, revendiquant une mission prophétique.

Comme l'écrit Claude Lefort, « le passage du silence à la parole prophétique dessine une éthique du refus : ne pas se résigner, ne pas se taire, ne pas oublier »²⁷. Élie Wiesel ne se contente plus de raconter mais il interpelle, accuse et avertit. Ce déplacement souligne la dimension politique de son écriture.

Comme l'a montré Annette Wieviorka, nous entrons ici dans « l'ère du témoin »²⁸ car la parole individuelle acquiert une valeur collective, en devenant instrument de mémoire et de transmission. Cette perspective permet de comprendre pourquoi Élie Wiesel articule le refus du silence avec un engagement universel ; témoigner n'est plus un choix, mais une mission.

De plus, la dimension prophétique de cette écriture rejoint ce qu'Emmanuel Levinas nomme « l'appel de l'autre »²⁹ comme une interpellation qui oblige le sujet au-delà de toute mesure. Ainsi, la voix d'Élie Wiesel ne relève pas de la seule littérature mais elle prend la forme d'une éthique adressée à l'humanité. Emmanuel Levinas rappelle également que la prophétie n'est pas prédiction mais responsabilité de « répondre à l'appel de l'autre »³⁰. Dans *Les Juifs du silence*, la parole wiesélienne assume cette fonction. Elle ne décrit pas seulement l'horreur, elle l'adresse à l'humanité comme

26 N. Dorosz, *Témoigner après l'irreprésentable*, op. cit., p. 147.

27 C. Lefort, « Le silence et la parole chez Élie Wiesel », op. cit., p. 241.

28 A. Wieviorka, *L'Ère du témoin*, op. cit., p. 62.

29 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 107.

30 *Ibid.*

exigence éthique. Ce mouvement s'approfondit désormais dans les figures du refus. Plusieurs chercheurs ont noté cette évolution : Michael Berenbaum parle d'un « passage du témoin au prophète »³¹, tandis que Nathalie Dorosz insiste sur le fait que « l'écriture de Wiesel se constitue dans la tension entre le silence initial et l'urgence d'une adresse »³². Entre ces deux pôles s'élabore une dialectique fondatrice : la tension entre l'abîme du non-sens et l'obstination d'une parole adressée aux autres. Comme le résume Annette Wieviorka, « Wiesel incarne la transition d'un vécu singulier en une mission universelle de mémoire »³³.

L'approche de l'œuvre d'Élie Wiesel ne saurait cependant se limiter à une lecture interne des textes. Elle s'inscrit dans un champ critique abondant, qui a souligné, de manière parfois convergente, parfois divergente, le rôle du silence, de la mémoire et du témoignage. Annette Wieviorka, dans son analyse du « témoin » comme figure historique, insiste sur la nécessité de situer Élie Wiesel dans l'émergence d'une ère du témoignage qui dépasse le seul horizon littéraire³⁴. Shoshana Felman et Dori Laub, quant à eux, ont montré que le témoignage ne se réduit pas à une transmission factuelle, mais constitue une « scène de parole » où le survivant recrée une adresse³⁵. Dans une autre perspective, Jean-Yves Potel souligne le caractère profondément politique de la voix d'Élie Wiesel, qui transforme l'expérience singulière en appel collectif³⁶. Dialoguer avec ces travaux permet de mieux comprendre la spécificité de

31 M. Berenbaum, *Élie Wiesel : Messenger to All Humanity*, op. cit., p. 23.

32 N. Dorosz, *Témoigner après l'irreprésentable*, op. cit., p. 147.

33 A. Wieviorka, *L'Ère du témoin*, op. cit., p. 65.

34 *Ibid.*, p. 24.

35 S. Felman, D. Laub, *Testimony : Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York, Routledge, 1992, p. 5-6.

36 J.-Y. Potel, *Les disparus de Katyn et la mémoire polonaise*, Paris, Gallimard, 2010, p. 178.

la posture wiesélienne. Son refus n'est pas seulement une réaction existentielle, mais une stratégie littéraire et éthique qui s'articule avec une réflexion collective sur la mémoire et la transmission. La mise en parallèle des œuvres de *La Nuit* et *Les Juifs du silence* révèle donc une dynamique essentielle.

Cette dimension prophétique s'incarne dans une adresse directe au lecteur et dans l'usage récurrent de l'interpellation. Le texte multiplie les injonctions et les formules d'appel, qui transforment le témoignage en exhortation morale. La parole n'est plus seulement rétrospective mais se projette vers l'autre et vers l'avenir. Cette parole se caractérise par une syntaxe de l'appel. Les phrases interrogatives et les injonctions directes scandent le texte, créant une tension constante entre constat et exhortation. Le témoignage se transforme ainsi en appel à l'action, rompant avec la posture du témoin silencieux pour engager explicitement le lecteur. Cette dynamique éclaire les figures du refus que nous analysons désormais.

Les figures du refus chez Wiesel

L'une des premières modalités du refus chez Élie Wiesel est d'ordre esthétique et formel. L'auteur refuse d'inscrire son œuvre dans une tradition littéraire où la Shoah pourrait être stylisée, esthétisée ou « embellie ». Sa prose se caractérise par une sobriété extrême, une fragmentation narrative et une absence délibérée d'ornementation. Ainsi, dès *La Nuit*, la linéarité romanesque est brisée par une écriture fragmentaire, tendue, faite d'ellipses.

Les épisodes s'enchaînent par blocs narratifs sans transition ni développement psychologique : « Les coups pleuvaient toujours. J'avais l'impression d'être seul, terriblement seul dans un univers sans Dieu, sans homme » (*LN*, 112). Cette syntaxe dépouillée traduit

une désarticulation volontaire de la narration, qui refuse toute cohérence fictive. Alan Berger a montré qu'Élie Wiesel « dépouille son récit de tout ornement esthétique afin de refléter le vide laissé par Auschwitz »³⁷. De même, Lawrence Langer parle d'« anti-narrative » pour qualifier ces témoignages fragmentés qui se refusent à une continuité illusoire³⁸. Chez Élie Wiesel, toutefois, ce refus ne conduit ni à l'absurde ni à l'autonomie du langage mais demeure indissociable d'une exigence éthique et mémorielle, liée à l'événement historique de la Shoah et à la responsabilité du témoin³⁹.

Ainsi, le refus littéraire constitue un seuil d'entrée dans son œuvre à savoir dire autrement, pour ne pas trahir. Alan Berger a montré que le choix d'une écriture dépouillée chez Élie Wiesel est « fondateur, car il inaugure sa vision morale »⁴⁰. De même, Carol Rittner insiste sur le fait qu'Élie Wiesel « commence par refuser d'embellir : dire autrement, ce serait trahir »⁴¹. Ce geste inaugural rend possible les autres formes de refus, qu'il s'agisse du refus du silence, de la résignation ou de l'oubli. Plusieurs chercheurs ont souligné ce rapport entre forme et éthique dans l'écriture wieselienne. Georges Bataille, dans sa réflexion sur « l'expérience intérieure », affirmait que certains événements extrêmes condamnent le langage à l'échec et appellent

37 A. Berger, *Élie Wiesel : Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, op. cit., p. 46-47.

38 L. Langer, *Holocaust Testimonies : The Ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 27.

39 Sur la différence entre négation existentielle et exigence éthique dans les écritures de l'après-Auschwitz, voir notamment Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, op. cit., p. 38-45 ; et A. L. Berger, *Élie Wiesel : Teacher, Mentor, and Friend*, Lanham, Lexington Books, 2020, p. 67-72.

40 A. Berger, *Élie Wiesel : Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, op. cit., p. 45.

41 C. Rittner (dir.), *Élie Wiesel : Between Memory and Hope*, op. cit., p. 12.

une écriture du fragment et de la rupture⁴². De manière plus directement liée à la littérature de la Shoah, nous avons évoqué Lawrence Langer à propos de la qualification d'« anti-narrative of survival »⁴³ pour désigner l'impossibilité de reconstituer une continuité. Dans cette perspective, le refus littéraire d'Élie Wiesel rejoint une poétique plus large du désastre, mais il en renouvelle l'expression en la reliant à la mission testimoniale.

Cette posture d'épure radicale rapproche encore plus Élie Wiesel d'autres écritures du refus au XX^e siècle. Herman Melville, avec *Bartleby, the Scrivener* (1853), propose la formule désormais célèbre « I would prefer not to », devenue symbole d'un refus pur, intransitif. Giorgio Agamben a montré que ce refus n'est pas simple négation mais puissance de contingence : Bartleby incarne la « potentialité pure » de ne pas agir⁴⁴. De même, Samuel Beckett, dans *En attendant Godot*, réduit le langage à une ossature minimale (« Rien à faire ») constituant un idiome vidé de sa fonction représentative. Maurice Blanchot souligne que chez Beckett « la parole se maintient au bord de son effacement »⁴⁵. Cependant, Élie Wiesel se distingue profondément de ces expérimentations. Là où Herman Melville ou Samuel Beckett explorent une négativité littéraire, son refus littéraire est d'abord éthique, lui ne vise pas à déconstruire le langage, mais à empêcher que la Shoah soit « embellie » ou absorbée par les codes esthétiques traditionnels. En ce sens, il rejoint ce que Lawrence Langer appelle une « anti-narrative of survival »⁴⁶ à savoir une écriture fragmentaire, tendue, mais toujours vouée à la fidélité au réel.

42 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943, p. 21.

43 L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, op. cit., p. 27.

44 G. Agamben, *Bartleby, ou de la contingence*, Paris, Circé, 1993, p. 25.

45 M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 543.

46 L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, op. cit., p. 27.

Le refus du silence muet

Si le style fragmentaire met en évidence l'impossible nomination de l'horreur, le témoin ne peut néanmoins se taire. Élie Wiesel affirme explicitement : « Pour les morts, nous ne pouvons pas nous taire »⁴⁷. Le refus du silence muet correspond à cette exigence où même lacunaire, même défaillante, la parole doit être assumée. Dans *La Nuit*, le narrateur fait sentir cette tension : « J'avais mille raisons de me taire. Mais je ne le pouvais pas » (*LN*, 143). Le témoin vit ainsi dans la contradiction entre l'impossibilité de dire et la nécessité de parler. C'est une responsabilité de porter la mémoire de ceux qui n'ont pas survécu. Comme le rappelle Claude Lefort, « se taire, pour Wiesel, serait une seconde mort infligée aux disparus »⁴⁸. La parole fragmentaire, marquée par l'échec, acquiert ainsi une valeur éthique. Elle n'a pas pour fonction de représenter adéquatement l'événement, mais de signifier qu'il a eu lieu. Le refus du silence muet devient donc résistance à l'effacement. Shoshana Felman et Dori Laub ont montré que le témoignage est toujours traversé par la tension entre le silence et la parole : « Témoigner consiste à rendre compte d'un événement qui est, en lui-même, l'effondrement même de la possibilité de témoigner »⁴⁹. Comme le suggèrent Felman et Laub, témoigner revient à porter parole d'un effondrement du témoignage. Le paradoxe du survivant consiste précisément à parler là où le langage s'effondre. Élie Wiesel incarne cette tension entre mutisme et nécessité d'adresse. Chez lui, ce paradoxe devient constitutif. Il s'agit de parler, malgré l'impossibilité de dire. Saul Friedländer a souligné la spécificité de cette

47 É. Wiesel, *Le testament d'un poète juif assassiné*, Paris, Seuil, 1980, p. 45.

48 C. Lefort, « Le silence et la parole chez Élie Wiesel », *op. cit.*, p. 238.

49 S. Felman et D. Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, *op. cit.*, p. 5, (trad. Y.F.S.) : « to testify is to bear witness to an event that is in itself the collapse of witnessing ».

position dans la littérature concentrationnaire : « ce qui ne peut pas être dit doit pourtant être dit, et c'est là la contradiction fondamentale du témoignage »⁵⁰. En reprenant cette tension, Élie Wiesel transforme le refus du silence en responsabilité éthique. Soshana Felman et Dori Laub ont montré également que le témoignage est moins transmission d'un fait que mise en scène d'une parole à savoir une « scène de témoignage » où le survivant recrée une adresse⁵¹. Ce cadre théorique éclaire la tension chez Élie Wiesel : dire malgré l'effondrement du langage. Comme l'a montré Tzvetan Todorov, la mémoire peut se figer dans une fidélité littérale ou s'ouvrir à une portée exemplaire⁵². Le refus du silence muet chez Élie Wiesel tient précisément à cette tension car il faut dire malgré l'indicible, non pour clore l'expérience, mais pour la rendre partageable et porteuse d'une leçon universelle.

La tension entre silence et parole rapproche Élie Wiesel de Primo Levi. Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi insiste sur le devoir de dire : « Nous, qui avons survécu, nous sommes les témoins⁵³ ». Mais sa stratégie diffère. Primo Levi adopte une démarche rationnelle, presque scientifique, cherchant à analyser le système concentrationnaire dans ses détails. Alberto Cavaglion parle à ce propos d'une « prose de laboratoire »⁵⁴, où chaque mot est pesé pour décrire avec exactitude. Jonathan Druker souligne également que Levi construit une

50 S. Friedländer, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the « Final Solution »*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 4.

51 S. Felman, D. Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, op. cit., p. 5.

52 T. Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 29-34.

53 P. Levi, *Si c'est un homme*, M. Schruoffenegger (trad.), Paris, Julliard, 1987, p. 9.

54 A. Cavaglion, *Primo Levi : la memoria e l'oblio*, Turin, Einaudi, 2001, p. 62.

« poétique de la clarté »⁵⁵, refusant les obscurités stylistiques afin de rendre intelligible l'expérience concentrationnaire. Élie Wiesel, à l'inverse, choisit une écriture de la défaillance, marquée par le silence et l'anaphore. Son refus du silence ne passe pas par la transparence rationnelle, mais par l'acceptation de l'échec du langage. En cela, les deux écrivains illustrent deux modalités complémentaires du témoignage : l'un par la rigueur analytique, l'autre par l'épure fragmentaire. Là où Levi cherche la rigueur analytique, Wiesel souligne l'impossible nomination. Leur différence montre que le refus du silence peut se dire de deux manières : par la rationalité méthodique ou par l'épure tragique.

Le refus de la résignation

Un autre aspect du refus wiesélien est son opposition à la résignation. Le narrateur n'accepte pas le désespoir comme ultime horizon. Dans *Les Juifs du silence*, le témoignage se charge d'une dimension prophétique : « Écrire, c'est lutter contre la mort » (*JDS*, 71). Cette formule condense une poétique de la résistance. À travers l'acte scripturaire, l'auteur affirme sa volonté de ne pas céder. Dans la perspective levinassienne, le sujet est « infiniment responsable » de l'autre⁵⁶ car il ne peut se dérober sans trahir son humanité. Wiesel incarne ce geste. Son refus de la résignation n'est pas seulement littéraire, mais éthique, puisqu'il répond à la dette envers les morts et les survivants. Le registre se fait parfois proche de celui des prophètes bibliques, qui interpellent la communauté. Emmanuel Levinas rappelle que la prophétie ne relève pas de la prédiction, mais de la responsabilité : répondre à l'appel de l'autre⁵⁷. Le

55 J. Druker, *Primo Levi and Humanism after Auschwitz : Posthumanist Reflections*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 41.

56 E. Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 90.

57 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 107.

refus de la résignation, chez Élie Wiesel, s'inscrit dans cette logique : écrire devient le fait de répondre aux morts comme aux vivants, une obligation qui dépasse la subjectivité de l'auteur.

Alan Berger note de son côté que ses récits « prennent la tonalité des prophètes bibliques dans leur urgence et leur appel éthique »⁵⁸. Ainsi, Élie Wiesel écrit : « L'homme qui se tait devant l'injustice devient son complice »⁵⁹. Ici, la voix narrative ne se borne plus à décrire la souffrance mais elle exige une prise de position.

La littérature se transforme en tribune morale. Cette posture correspond également à ce que Nathalie Dorosz appelle une « écriture prophétique »⁶⁰. Elle ne se satisfait pas d'un constat, mais lance un appel à la responsabilité. En ce sens, le refus de la résignation s'inscrit dans une dynamique d'action et l'écriture ne relève plus seulement de la mémoire, mais du combat. La dimension prophétique de l'écriture wiesélienne a souvent été relevée. Michael Berenbaum y voit une « voix de conscience pour le monde contemporain »⁶¹, tandis qu'Annette Wieviorka insiste sur l'élargissement du témoignage individuel en une parole publique⁶². On pourrait dire qu'Élie Wiesel dépasse la seule posture du témoin pour assumer celle du prophète moderne : non pas prédire l'avenir, mais avertir, interpellier et mobiliser la conscience collective. Le refus de la résignation est avant tout une exigence éthique. Emmanuel Levinas rappelle que la responsabilité est d'abord réponse à l'appel de l'autre⁶³ car écrire, pour Élie Wiesel,

58 A. Berger, *Élie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, op. cit., p. 52.

59 *Ibid.*, p. 83.

60 N. Dorosz, *Témoigner après l'irreprésentable*, op. cit., p. 147.

61 M. Berenbaum, *Élie Wiesel: Messenger to All Humanity*, op. cit., p. 18.

62 A. Wieviorka, *L'Ère du témoin*, op. cit., p. 45.

63 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 107.

c'est répondre aux morts comme aux vivants. Comme l'a montré Paul Ricœur, le témoignage engage toujours une promesse⁶⁴, une parole tenue devant autrui⁶⁵.

Dans cette perspective, le geste d'Élie Wiesel s'inscrit dans une logique de responsabilité infinie. L'écriture devient l'acte par lequel le survivant se rend garant de l'humanité, au nom des morts comme des vivants. Le refus de se taire équivaut à répondre à une dette qui ne peut être effacée. La parole wiesélienne ne cherche pas seulement à décrire, mais à porter une obligation car refuser la résignation, c'est aussi refuser de laisser la mémoire se réduire à une simple trace, sans destinataire. Ainsi, l'écriture d'Élie Wiesel apparaît comme résistance active. Elle refuse de céder au désespoir ou au fatalisme, et se fait appel, adressé aux lecteurs comme à l'histoire. En ce sens, la résignation est écartée non par un sursaut de volonté subjective, mais par l'inscription de l'écriture dans une éthique de l'adresse.

Le refus de l'oubli

Enfin, le refus central, celui qui donne sens à l'ensemble de l'œuvre d'Élie Wiesel, est le refus de l'oubli. L'incipit de *La Nuit* l'énonce avec force : « Jamais je n'oublierai cette nuit... » (*LN*, 54). La répétition anaphorique inscrit la mémoire comme loi et ne pas oublier devient un impératif catégorique⁶⁶. Dans ses récits

64 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 153.

65 R. McAfee Brown a insisté sur cette même dimension prophétique de Wiesel, qu'il qualifie de « messager pour l'humanité » (*Élie Wiesel : Messenger to All Humanity*, nouv. éd. 2019, p. 45).

66 L'expression « impératif catégorique » renvoie à la formulation kantienne de l'obligation morale, exposée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). Pour Kant, l'impératif catégorique désigne une loi pratique inconditionnelle, indépendante des intérêts particuliers ou des circonstances empiriques : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (Emmanuel Kant, *Fondements de la*

ultérieurs, Élie Wiesel reprend ce leitmotiv. Dans *Les Juifs du silence*, il écrit : « Oublier les morts, ce serait les tuer une seconde fois » (*JDS*, 92). Le devoir de mémoire s'y formule comme exigence politique et universelle car le témoignage ne vise pas seulement à sauver la mémoire juive, mais à rappeler à l'humanité entière le danger de l'indifférence.

Comme l'écrit Claude Lefort, « l'insistance de Wiesel sur le souvenir n'a rien de commémoratif : elle est une mise en garde, une vigilance éthique »⁶⁷. En ce sens, le refus de l'oubli dépasse la littérature. Il érige la mémoire en acte politique, destiné à conjurer la répétition de la barbarie. Paul Ricœur a souligné que toute mémoire se construit dans une tension avec l'oubli : « l'oubli est la menace permanente qui fonde la tâche du souvenir »⁶⁸. L'écriture d'Élie Wiesel illustre parfaitement cette lutte contre l'effacement. Comme l'a montré Michel Foucault, la mémoire est toujours prise dans des rapports de pouvoir⁶⁹. Cette dimension éthique du refus de l'oubli est confirmée par Sandrine Szwarc, qui lit l'œuvre d'Élie Wiesel comme une véritable « éthique de la mémoire »⁷⁰. Chez lui, la mémoire n'est jamais simple remémoration, mais combat contre l'indifférence et acte de vigilance pour l'avenir. Refuser l'oubli, pour Élie Wiesel, c'est donc aussi résister à toute tentative d'appropriation ou d'effacement par les discours dominants. Ici encore, les travaux de mémoire permettent de

métaphysique des mœurs, trad. fr. Victor Delbos, Paris, Vrin, 1985, p. 89). Transposée au témoignage de la Shoah, cette perspective permet de comprendre pourquoi, chez Élie Wiesel, le refus de l'oubli ne relève pas d'un choix subjectif ou mémoriel contingent, mais d'une exigence éthique absolue, investie d'une portée universalisable.

67 C. Lefort, « *Le silence et la parole chez Élie Wiesel* », *op. cit.*, p. 241.

68 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 52.

69 M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 12.

70 S. Szwarc, « Élie Wiesel, une éthique de la mémoire », [dans :] *Revue d'Histoire de la Shoah*, n° 208, 2018, p. 163-176.

situer l'originalité d'Élie Wiesel. Cette articulation entre mémoire et pouvoir rejoint les analyses plus récentes de Debarati Sanyal, qui a montré combien la mémoire de la Shoah migre vers d'autres contextes et se redéfinit à travers des formes de complicité et de responsabilité partagée⁷¹.

Tzvetan Todorov distingue entre une mémoire exemplaire et une mémoire littérale⁷² : la première vise à tirer une leçon universelle, la seconde à se fixer sur la singularité. Wiesel semble conjuguer les deux. Il insiste sur la singularité juive de la Shoah tout en adressant une injonction universelle. Comme l'a montré Pierre Nora, la mémoire moderne est inséparable de sa fonction politique⁷³ ; chez Élie Wiesel, cette dimension s'exprime par la conviction que « le souvenir est une arme contre l'indifférence »⁷⁴. Cette lutte contre l'oubli s'inscrit aussi dans un horizon plus large de transmission. Marianne Hirsch a proposé la notion de post-mémoire pour désigner la manière dont les générations nées après la Shoah héritent de récits, d'images et de silences qu'elles n'ont pas vécus directement⁷⁵. La mémoire de la catastrophe se déplace alors : elle n'est plus

71 D. Sanyal, *Memory and Complicity : Migrations of Holocaust Remembrance*, New York, Fordham University Press, 2015, p. 18-22.

72 T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995, p. 33.

73 P. Nora, « Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux », *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII.

74 La formule est fréquemment reprise par Wiesel dans ses conférences et entretiens. On la retrouve notamment dans son discours au Bundestag allemand, *Ansprache im Deutschen Bundestag* (Berlin, 27 janvier 2000), où il déclare : « *Memory itself is an answer, an answer to the indifference that is the enemy of humanity* » (« La mémoire est en elle-même une réponse, une réponse à l'indifférence qui est l'ennemie de l'humanité », trad. Y.F.S.). Voir également *Élie Wiesel, Conversations*, R. Franciosi (dir.), Jackson, University Press of Mississippi, 2002, p. 231.

75 M. Hirsch, *The Generation of Postmemory : Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 5.

seulement vécue, mais transmise, réimaginée et rejouée à travers les récits et les œuvres. L'écriture d'Élie Wiesel constitue l'un des socles de ce passage. Elle offre aux générations suivantes un langage de la mémoire, qui fait du témoignage non seulement une archive, mais une matrice pour l'imaginaire collectif.

La mémoire chez Élie Wiesel ne s'énonce pas dans une perspective contemplative, mais dans un registre performatif. Rappeler l'événement, c'est déjà agir contre l'indifférence. L'écriture transforme ainsi le souvenir en acte, et le témoignage en responsabilité.

Ces quatre figures – refus littéraire, refus du silence, refus de la résignation, refus de l'oubli – dessinent un même horizon : transformer l'expérience de l'anéantissement en un acte de parole. Chez Élie Wiesel, le refus n'est jamais simple négation. Il est au contraire puissance d'affirmation. De l'épure stylistique à la parole prophétique, le refus constitue le noyau éthique et narratif de son œuvre.

Démonstration et ouverture comparatiste

L'analyse des œuvres d'Élie Wiesel met en évidence une articulation fondamentale, à savoir que le refus constitue à la fois un mode d'écriture et un geste éthique.

Comment Élie Wiesel donne-t-il à voir, à travers le refus, la révolte d'un homme confronté à l'absence de Dieu ?

Le refus, chez Élie Wiesel, prend d'abord la forme d'une révolte spirituelle. Le silence de Dieu dans *La Nuit* est vécu comme une blessure insurmontable : « Où est donc Dieu ? » – « Où il est ? Le voici – il est pendu ici, à cette potence... » (*LN*, 85). Cette réponse tragique signale l'échec de toute théodicée car Dieu se tait face au mal radical. Le narrateur, dès lors, se refuse à trouver sens à l'horreur. Ce refus n'est pas un nihilisme, mais la marque d'une révolte qui consiste à ne pas accepter la justification, ne pas céder à la consolation facile.

Comme l'a montré Claude Lefort, « le passage par le silence et par la négation de Dieu ne vise pas à abolir la foi, mais à lui imposer la rigueur du réel »⁷⁶. Dans *Les Juifs du silence*, ce refus se transforme. L'absence divine n'est plus seulement constatée, mais contestée par une parole qui se veut prophétique. L'écrivain s'approprie la fonction d'interpellation morale : « L'homme qui se tait devant l'injustice devient son complice » (*JDS*, 83). La révolte prend ici une dimension collective. Le refus n'est pas intériorisé, il est adressé à l'humanité. Le silence de Dieu appelle alors non pas résignation, mais engagement éthique. Ainsi, le refus est une forme de fidélité paradoxale à la fois fidélité à l'expérience des victimes et fidélité à la vérité de l'événement. La révolte face à l'absence de Dieu devient le point d'ancrage d'une parole qui, précisément parce qu'elle refuse le sens, se fait mémoire. En quoi ce refus devient-il acte de mémoire et d'engagement pour l'avenir ?

Le refus ne se limite pas à la dimension spirituelle mais il s'incarne dans une exigence mémorielle et politique. Dès l'incipit de *La Nuit*, l'anaphore « Jamais je n'oublierai » (*LN*, 54) érige le souvenir en loi. Ne pas oublier, c'est refuser l'effacement, refuser la complicité de l'indifférence. Comme le souligne Nathalie Dorosz, « l'exigence de mémoire chez Élie Wiesel n'est pas tournée vers le passé, mais vers l'avenir : elle vise à prévenir, à alerter, à conjurer la répétition »⁷⁷. Ce refus de l'oubli fait de l'écriture une arme. Dans *Les Juifs du silence*, le narrateur insiste : « Oublier les morts, ce serait les tuer une seconde fois » (*JDS*, 92). La mémoire devient ici Acte de justice afin de rendre aux disparus leur dignité, empêcher que leur disparition ne soit scellée par le silence. Mais elle est aussi Acte politique pour

76 C. Lefort, « *Le silence et la parole chez Élie Wiesel* », *op. cit.*, p. 237.

77 N. Dorosz, *Témoigner après l'irreprésentable. Les récits de la Shoah et la mémoire*, *op. cit.*, p. 132.

avertir les générations futures du danger de l'indifférence. L'engagement d'Élie Wiesel repose donc sur une dialectique qui est celle de refuser l'oubli car refuser l'oubli, c'est s'opposer à la barbarie mais c'est aussi rappeler aux vivants leur responsabilité. Le refus est à la fois mémoire des victimes et avertissement pour l'avenir. Il s'élève au rang de catégorie éthique universelle mais non pas seulement mémoire juive, mais mémoire humaine.

Ouverture comparatiste avec d'autres témoins de la Shoah

La posture de refus chez Élie Wiesel trouve des échos dans d'autres écritures de la Shoah, mais elle s'en distingue également. Chez Primo Levi, le témoignage est aussi animé par le refus du silence. Dans *Si c'est un homme*, l'auteur affirme : « Nous, qui avons survécu, nous sommes les témoins »⁷⁸. Ici encore, le témoignage est une dette, un devoir. Toutefois, Levi adopte une démarche plus analytique, quasi scientifique, visant à décrire rationnellement le système concentrationnaire. Son refus n'est pas prophétique, mais méthodique. Il faut montrer pour expliquer. Imre Kertész, dans *Être sans destin*, met en scène un autre type de refus qui est celui de l'illusion⁷⁹. Son narrateur, György, traverse l'expérience concentrationnaire dans une tonalité absurde, où la normalité côtoie l'horreur. Ici, le refus se traduit par une écriture de l'ironie et du paradoxe, qui dénonce la tentation de donner sens à l'innommable. Il adopte, dans *Être sans destin*, une posture radicalement différente. L'expérience concentrationnaire y est

78 P. Levi, *Si c'est un homme*, Turin, Einaudi, 1947, M. Schruoffenegger (trad.), Paris, Julliard, 1987, p. 9.

79 I. Kertész, *Être sans destin*, Budapest, Magvető, 1975, N. et Ch. Zaremba (trad.), Paris, Actes Sud, 1998, p. 212.

vécue sous le signe de l'absurde et de l'ironie. Cette pluralité des écritures du désastre invite aussi à prendre en compte les voix féminines, souvent marginalisées dans la mémoire de la Shoah. Zoë Waxman a montré combien l'expérience genrée du témoignage apporte une perspective critique indispensable, élargissant le champ comparatiste⁸⁰. Susan Suleiman a montré que son écriture « refuse la monumentalisation tragique »⁸¹, déconstruisant toute vision héroïque du destin. Ágnes Heller souligne pour sa part que Imre Kertész « refuse d'ériger la Shoah en absolu métaphysique »⁸², pour la restituer comme une expérience paradoxale, vécue dans la banalité du quotidien. Par contraste, Élie Wiesel assume une parole prophétique, qui inscrit le témoignage dans un horizon spirituel et mémoriel.

Ce contraste souligne sa singularité : là où Imre Kertész choisit l'ironie pour miner le sens, Élie Wiesel choisit le prophétisme pour transformer l'absence en appel éthique.

Cette comparaison souligne l'originalité de la posture wieselienne pour qui le refus n'est pas pure négation mais moteur d'une éthique vivante. Parole adressée à l'humanité, il transforme la mémoire en engagement. Le rapprochement avec Levi et Imre Kertész permet alors de mesurer l'originalité de la posture wieselienne. Si Primo Levi incarne une rationalité testimoniale et Imre Kertész une ironie déconstructrice, Élie Wiesel choisit quant à lui la voie prophétique.

Michael Berenbaum le décrit comme « un messager pour l'humanité tout entière »⁸³ : son écriture ne cherche

80 Z. Waxman, *Women in the Holocaust: A Feminist History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 12-15.

81 S. Suleiman, *Crises of Memory and the Second World War*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 117.

82 Á. Heller, *Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life*, Lanham, Lexington Books, 2005, p. 201.

83 M. Berenbaum, *Élie Wiesel: Messenger to All Humanity*, op. cit., p. 18.

pas seulement à restituer, mais à interpellier. Dans ce réseau des écritures du désastre, la singularité d'Élie Wiesel réside dans ce passage du témoignage à la prophétie, du constat à l'engagement. À travers l'analyse des textes, il apparaît que le refus chez Élie Wiesel est pluriel : refus du silence, refus de la résignation, refus de l'oubli, mais aussi refus d'une littérature de confort. Ce refus, d'abord vécu comme fracture spirituelle face à l'absence de Dieu, se mue en parole prophétique et en acte de mémoire. En ce sens, le refus devient l'un des fondements éthiques et narratifs de son œuvre. Il ne s'agit pas de nier, mais de résister ; non pas de taire, mais de témoigner. Élie Wiesel inscrit ainsi la mémoire de la Shoah dans un horizon universel, faisant du refus une catégorie éthique qui engage le présent et l'avenir.

Conclusion : Refus, mémoire et responsabilité

L'œuvre d'Élie Wiesel s'élabore dans la tension constante entre silence et parole, entre mutisme et prophétisme. Cette dialectique du refus manifeste l'évolution de l'écriture d'Élie Wiesel : refus du langage ornemental, refus du silence muet, refus de la résignation et, surtout, refus de l'oubli. Ces figures, loin de constituer de simples négations, composent ce qu'Alan Berger a nommé une « poétique et une éthique de la résistance »⁸⁴, et rejoignent ce que Michael Berenbaum décrit comme « une œuvre née de la tension entre silence et parole, désespoir et prophétie »⁸⁵. Le refus apparaît ainsi comme une forme paradoxale de fidélité, une fidélité à la mémoire des disparus, une fidélité à la vérité de l'événement, une fidélité enfin à l'exigence de parole, même fragmentaire.

84 A. Berger, *Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, op. cit., p. 52.
85 M. Berenbaum, *Élie Wiesel: Messenger to All Humanity*, op. cit., p. 19

Comme l'écrit Élie Wiesel lui-même : « Se taire, ce serait se rendre complice » (*JDS*, 27). L'acte d'écrire devient alors acte de révolte, mais aussi acte de transmission. À travers cette posture, Élie Wiesel confère au témoignage une dimension universelle. La mémoire de la Shoah n'est pas seulement un héritage juif, mais un avertissement adressé à l'humanité entière car refuser l'oubli, c'est résister à la barbarie. En ce sens, l'œuvre d'Élie Wiesel illustre ce que Nathalie Dorosz appelle une « éthique vivante du refus »⁸⁶.

La singularité d'Élie Wiesel se distingue des autres témoins par la dimension spirituelle et prophétique de son écriture. La révolte face au silence de Dieu ne conduit pas au désespoir, mais à l'engagement. Le refus devient plus qu'un thème littéraire car il se fait principe existentiel et horizon moral, une voix adressée aux vivants et aux générations futures. Au-delà de l'analyse de l'œuvre wieselienne, ces enjeux s'inscrivent dans les débats contemporains sur la mémoire. Alan L. Berger souligne ainsi combien Élie Wiesel a marqué ses contemporains comme « enseignant et mentor », transmettant une éthique vivante de la mémoire aux générations futures⁸⁷.

La catégorie de post-mémoire, élaborée par Marianne Hirsch⁸⁸, montre comment le souvenir de la Shoah se transmet aux générations qui ne l'ont pas vécue directement, sous forme d'images, de récits et de traces qui continuent d'habiter l'imaginaire collectif. Dans ce cadre, les écrits d'Élie Wiesel jouent un rôle fondateur. Ils deviennent un relais, une matrice pour la transmission de la mémoire. À cette dimension intergénérationnelle s'ajoute aujourd'hui la question de

86 N. Dorosz, *Témoigner après l'irreprésentable*, op. cit., p. 132.

87 A. L. Berger, *Élie Wiesel: Teacher, Mentor, and Friend*, Lanham, Lexington Books, 2020, p. 12.

88 M. Hirsch, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, op. cit., p. 5.

la mémoire numérique. La multiplication des témoignages filmés, des archives interactives et des dispositifs immersifs (par ex. les projets holographiques de la Shoah Foundation) transforme notre rapport au témoin, qui demeure présent au-delà de sa disparition physique. Élie Wiesel, par la force de son écriture, anticipe déjà cette exigence de présence au-delà du présent. Alan Mintz a également souligné combien la culture populaire américaine a contribué à façonner la mémoire de la Shoah⁸⁹. L'œuvre d'Élie Wiesel, souvent relayée dans les médias et les institutions éducatives, participe de cette inscription de la mémoire dans l'espace public global. Enfin, la portée universelle de son œuvre apparaît plus nettement que jamais. En plaçant le refus – du silence, de la résignation, de l'oubli – au cœur de l'éthique, Élie Wiesel a proposé une grille de lecture qui résonne également face à d'autres génocides du XX^e siècle, de l'Arménie au Rwanda. Ainsi, la singularité de son témoignage rejoint une exigence plus large : celle de transformer la mémoire en principe d'humanité, ouvert à l'avenir. Cette universalisation correspond à ce que Amos Goldberg et Haim Hazan appellent une « mémoire globale », où la Shoah devient un paradigme de réflexion éthique sur le mal et la responsabilité⁹⁰.

À l'heure où la mémoire de la Shoah s'inscrit de plus en plus dans un espace médiatisé et post-mémoriel, l'œuvre de Wiesel continue ainsi d'interroger la responsabilité du témoin et du lecteur face aux formes contemporaines de l'indifférence.

89 A. Mintz, *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*, Waltham, Brandeis University Press, 2013, p. 5-7.

90 A. Goldberg & H. Hazan (dir.), *Marking Evil : Holocaust Memory in the Global Age*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2015, p. 2-4.

bibliographie

- Adorno T. W., *Prismes. Critique de la culture et société*, Paris, Payot, 1986.
- Agamben G., *Bartleby, ou de la contingence*, Paris, Circé, 1993.
- Arendt H., *Les Origines du totalitarisme*, J.-L. Bourget, P. Lévy (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.
- Bataille G., *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943.
- Berenbaum M., *Élie Wiesel: Messenger to All Humanity*, New York, Continuum, 1996.
- Berger A., *Élie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, Syracuse, Syracuse University Press, 1988.
- Berger A. L., *Élie Wiesel: Teacher, Mentor, and Friend*, Lanham, Lexington Books, 2020.
- Blanchot M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- Blanchot M., *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- Brown R. McA., *Élie Wiesel: Messenger to All Humanity*, nouv. éd. augmentée, Eugene (OR), Wipf & Stock, 2019.
- Cavaglion A., *Primo Levi : la memoria e l'oblio*, Turin, Einaudi, 2001.
- Comité Nobel, *The Nobel Peace Prize 1986 – Presentation Speech*, Oslo, Nobel Foundation, 1986.
- Derrida J., *Demeure : Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.
- Dorosz N., *Témoigner après l'irreprésentable. Les récits de la Shoah et la mémoire*, Paris, Gallimard, 2015.
- Druker J., *Primo Levi and Humanism after Auschwitz : Posthumanist Reflections*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- Felman S., D. Laub, *Testimony : Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York, Routledge, 1992.
- Foucault M., *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- Friedländer S., *Probing the Limits of Representation: Nazism and the « Final Solution »*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Goldberg A., H. Hazan (dir.), *Marking Evil : Holocaust Memory in the Global Age*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2015.
- Heller Á., *Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life*, Lanham, Lexington Books, 2005.
- Hirsch M., *The Generation of Postmemory : Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.
- Jonas H., *Le concept de Dieu après Auschwitz*, C. Chalier, Ph. Ivernel (trad.), Paris, Rivages, 1994.
- Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, V. Delbos (trad.), Paris, Vrin, 1985.

- Kertész I., *Être sans destin*, N. et Ch. Zaremba (trad.), Paris, Actes Sud, 1998.
- Langer L., *Holocaust Testimonies : The Ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- Lefort C., « Le silence et la parole chez Élie Wiesel », [dans :] *Revue des Études juives*, 2010.
- Levi P., *Si c'est un homme*, M. Schruoffenegger (trad.), Paris, Julliard, 1987.
- Levinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- Levinas E., *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982.
- Mintz A., *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*, Waltham, Brandeis University Press, 2013.
- Neher A., *L'exil de la parole*, Paris, Seuil, 1970.
- Nora P., « Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux », [dans :] P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- Potel J.-Y., *Les disparus de Katyn et la mémoire polonaise*, Paris, Gallimard, 2010.
- Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Rittner C. (dir.), *Élie Wiesel : Between Memory and Hope*, New York, Macmillan, 1990.
- Roskies D. G., N. Diamant, *Holocaust Literature : A History and Guide*, Waltham, Brandeis University Press, 2012.
- Sanyal D., *Memory and Complicity : Migrations of Holocaust Remembrance*, New York, Fordham University Press, 2015.
- Suleiman S., *Crises of Memory and the Second World War*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Szwarc S., « Élie Wiesel, une éthique de la mémoire », [dans :] *Revue d'Histoire de la Shoah*, n° 208, 2018.
- Todorov T., *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.
- Todorov T., *Mémoire du mal, tentation du bien*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- Waxman Z., *Women in the Holocaust: A Feminist History*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Wiesel É., *Conversations*, R. Franciosi (dir.), Jackson, University Press of Mississippi, 2002.
- Wiesel É., *La Nuit*, Paris, Albin Michel, 1958.
- Wiesel É., *Le testament d'un poète juif assassiné*, Paris, Seuil, 1980.
- Wiesel É., *Les Juifs du silence*, Paris, Seuil, 1967.
- Wieviorka A., *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.

abstract

The Refusal of Silence: From the Witness's Mutism to the Prophetic Voice in Élie Wiesel

Élie Wiesel, a Holocaust survivor, developed in his work a sustained reflection on silence, memory, and testimony. This article examines *Night* and *The Jews of Silence*, arguing that his writing is not structured by a simple opposition between silence and speech, but by a dynamic of refusal. The hypothesis is that this refusal operates as an evolving process, from the witness's mutism to a prophetic and engaged voice. The study combines a comparative approach (Levi, Kertész) with a theoretical framework (Blanchot, Levinas, Ricœur, Arendt, Derrida). It identifies four figures of refusal: literary refusal, refusal of silence, refusal of resignation, and refusal of oblivion. The analysis shows that these forms produce both a poetics and an ethics of resistance, where writing becomes memory and responsibility.

keywords


Holocaust, memory, testimony, prophecy, Élie Wiesel

mots-clés

Shoah, mémoire, témoignage, prophétisme, Élie Wiesel

yolande françois-schwab

Yolande François-Schwab est enseignante-chercheuse au sein du laboratoire Magellan (Université Lyon 3). Ses travaux portent sur l'analyse des discours contemporains à partir de matrices religieuses et philosophiques, notamment dans une perspective herméneutique et comparatiste.

PUBLICATION INFO		
Cahiers ERTA	e-ISSN 2353-8953 ISSN 2300-4681	
Received : 17.09.2025 Accepted : 17.01.2026 Published : 30.06.2026	ÉTUDES	ASJC 1208
		
ORCID : 0009-0004-1593-185X		
Y. François-Schwab, « Le refus du silence : du mutisme du témoin à la parole prophétique chez Élie Wiesel », [dans :] <i>Cahiers ERTA</i> , 2026, nr 46, pp. 27-56. DOI : https://doi.org/10.26881/erta.2026.46.02		
www.czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/ce/index		
Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).		