

Le silence du bourreau : Contribution tardive à la réflexion sur le crime contre l'humanité au XX^e siècle

Serge Cantin

Volume 7, numéro 2, automne 1999

Silence !

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/005003ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/005003ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Le silence n'est pas qu'absence de son ou de bruit. Il peut aussi témoigner d'une absence de pensée, d'une « désolation interne ». Hannah Arendt l'a suggéré. C'est sur la base de ses réflexions que s'élabore le présent questionnement. Les acteurs de la Shoah et du Goulag nous renvoient à de profondes interrogations sur la nature et la conduite humaines. Quand le silence des uns justifie la victimisation des autres il n'est d'autre solution que de briser le silence.

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cantin, S. (1999). Le silence du bourreau : Contribution tardive à la réflexion sur le crime contre l'humanité au XX^e siècle. *Théologiques*, 7(2), 29–52. <https://doi.org/10.7202/005003ar>

Le silence du bourreau

Contribution tardive à la réflexion sur le crime contre l'humanité au XX^e siècle

Serge CANTIN
Département de philosophie
UQTR

*Quelque chose qui vient vous tuer
commence toujours par se taire*

Christian Bobin

Que dire du silence qui déjà ne le trahisse, qui ne le force à dire ce qu'il n'a jamais dit, ni peut-être même pensé? Comment parler de ce qui s'est depuis toujours refusé à la parole, de ce que l'on a voulu taire, voire à soi-même?

Il le faut bien pourtant. Car il est des silences coupables, plus assassins qu'aucune parole, qu'aucune arme peut-être. Car il est des silences complices dont le nombre fait la force, et la force la loi. Celle des majorités silencieuses qui sert de caution et d'alibi aux crimes contre l'humanité. Loi non écrite du silence à laquelle il faut être moralement fort pour oser contrevenir. « On n'atteint pas la lucidité sans infraction », rappelait Fernand Dumont dans *Raisons communes*.¹ Témoin l'ancien maire de Hambourg, Klaus von Dohnanyi, dont le père fut exécuté en 1943 pour cause de résistance à Hitler, et qui s'est fait clouer au pilori pour avoir eu le mauvais goût d'écrire récemment dans un grand quotidien allemand : « Les citoyens juifs devraient se demander aussi s'ils se seraient comportés de manière plus courageuse que la plupart des autres Allemands si, après 1933, "seulement" les homosexuels, les handicapés ou les tziganes avaient été envoyés dans les camps d'extermination ».²

1. Fernand DUMONT, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 25.

2. Cité par Louis DELATTRE, « Une controverse allemande sur la mémoire », *Esprit*, n° 249, janvier 1999, p. 148.

Et moi, moi qui me sais pas très courageux, comment me serais-je comporté après 1933 en Allemagne? Comment aurais-je réagi face aux pogroms qui ont suivi la prise de pouvoir par Hitler? Aurais-je gardé le silence durant la Nuit de Cristal? Aurais-je dormi sur mes deux oreilles de bon Aryen pendant que mon voisin juif se faisait égorger par une chemise brune? Un souvenir me remonte à la mémoire ; il me servira de préambule.

Au milieu des années quatre-vingt, ma femme et moi avons séjourné en France, à Montpellier, où j'étais allé poursuivre mes études en philosophie. Notre fille y naquit ; nous nous y fîmes quelques amis. Dont Danièle. Elle tenait un restaurant avec son frère, une modeste crêperie près de la cathédrale Saint-Pierre, lui à la cuisine, elle au service. C'était à deux pas de chez nous et à la mesure de ma modeste bourse d'études du FCAR, si bien que nous prîmes l'habitude d'aller une ou deux fois par mois y manger une crêpe arrosée d'une bonne bouteille de cidre. Rapidement, nous fûmes accueillis un peu comme des membres de la famille. Les affaires, hélas, ne marchaient pas très bien, aussi Danièle trouvait-elle le temps de venir s'asseoir avec nous, de jouer à la grand-mère avec notre petite fille et de bavarder avec les parents, parfois jusqu'à la fermeture. Un soir, elle nous confia un épisode douloureux de sa vie. À Paris, en 1943, sous l'Occupation, Danièle avait appartenu à un réseau de résistance, elle qui ne devait pas avoir plus de vingt ans à l'époque. Dans son appartement, des juifs trouvèrent refuge. Cela se sut. Une nuit, la Gestapo frappa à la porte ; Danièle et ses juifs furent embarqués. Inutile de dire ce qu'il advint d'eux ; elle, de son côté, fut emprisonnée pendant plusieurs mois, et torturée.

Nous l'avions écoutée en silence, captivés par son récit qui nous paraissait sorti tout droit d'un film français sur la résistance. Sauf que ce n'était pas du cinéma. La résistante était là devant nous, telle une revenante de la grande Histoire. Et cette femme toute frêle et au visage encore si jeune, cette femme était notre amie ; nous en étions muets d'étonnement et d'admiration. En quittant Danièle ce soir-là, je ne pus néanmoins m'empêcher de lui dire à peu près ceci : « Ce que tu as vécu, Danièle, est terrible, et sans doute ai-je eu de la chance de grandir à une époque et dans un pays que la guerre a épargnés. Pourtant, en même temps, vois-tu, au plus profond de moi-même, je t'envie. Car toi tu sais que tu es courageuse, alors que moi je ne le saurai peut-être jamais ».

Qu'aurais-je fait à Paris en 1943? De la collaboration ou de la résistance? Ou encore, comme la grande majorité des Français, ni l'une ni l'autre? Mais était-il là possible, en toute éthique, en toute justice, de se soustraire à l'alternative, de demeurer dans l'entre-deux, de vivre en zone libre de tout engagement? Tout compromis ne recouvrait-il pas en l'occurrence la compromission? A-t-on moralement le droit de garder le silence, de continuer à vivre comme si de rien n'était, ou presque, de faire sa petite affaire, son petit boulot, son petit commerce, quand son pays est occupé par le mal absolu, par la barbarie nazie, quand on fusille et qu'on torture, quand on voit son voisin disparaître dans la nuit et le brouillard?

Bien sûr que non. Mais c'est trop vite dit. C'est une réponse encore bien abstraite, et bien légère aussi, que ce non formel, *politically correct*, que l'on peut opposer au silence de compromission. Que l'on se souvienne seulement de ce que disait Alexandre Soljénitsyne dans *L'Archipel du Goulag* :

Pour ne pas se revêtir trop rapidement de la tunique immaculée des justes, que chacun de nous se demande : et si ma vie avait tourné autrement, ne serais-je pas devenu, moi aussi, l'un de ces bourreaux?

C'est une question terrible si l'on veut bien y répondre honnêtement.³

Question terrible en effet, à laquelle je n'ai pour ma part pas encore trouvé de réponse, si tant est qu'il y en ait une, si tant est même que cette question me concerne, moi : car si ma vie eût tourné autrement, ce ne serait pas à proprement parler ma vie. Mais nul besoin d'imaginer ma vie autre qu'elle n'est pour que je me retrouve confronté à la question terrible, si, comme j'en ai formulé au départ l'hypothèse, il y a des silences qui tuent, si, pour filer la métaphore de Bobin, tout meurtre, au propre comme au figuré, commence par le silence. Car si souvent je me suis tu alors qu'il eût été de mon devoir de parler, que je ne puis affirmer à coup sûr, sans me mentir, que demain, face à une nouvelle Solution finale, je ne trouverais pas moyen de me taire, je ne m'inventerais pas quelque excellente raison pour garder le silence. En vérité, je n'en sais et n'en saurai probablement jamais rien, à moins que l'Histoire ne m'oblige un jour à répondre à la question, à décider dans un sens ou dans l'autre, à choisir, pour user des catégories kantienne, entre l'égo-

3. Alexandre SOLJÉNITSYNE, *L'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1974, p. 122.

isme sensible et l'universalité de la loi ou de la valeur.⁴ Ce que je crois savoir, par contre, c'est que cette question, au croisement de l'éthique et du politique, je continuerai sans doute jusqu'à la fin de me la poser, parce qu'elle vient répondre en moi à une soif de *compréhension* : pour comprendre quelque chose à ce silence qui, au XX^e siècle, a envoyé à la mort des dizaines et des dizaines de millions d'êtres humains. « En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre », disait Spinoza.⁵ Et que des choses humaines doivent — contrairement à ce que pouvait peut-être penser Spinoza — à jamais échapper à la compréhension humaine ; que celle-ci soit suscitée par des questions qui, telles que le mal ou sa « banalité » au XX^e siècle, dépassent ses capacités, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il soit vain de chercher à les comprendre, bien au contraire.

La compréhension, disait Hannah Arendt, est sans fin et ne peut donc engendrer de résultats définitifs ; c'est la manière spécifiquement humaine de vivre, parce que chacun a besoin de se réconcilier avec un monde avec lequel il était étranger à sa naissance et au sein duquel il reste toujours un étranger de par son irréductible unicité. La compréhension commence à la naissance et prend fin avec la mort. Dans la mesure où l'apparition de gouvernements totalitaires est l'événement central de notre époque, comprendre le totalitarisme n'est en rien pardonner, mais nous réconcilier avec un monde où de tels événements sont simplement possibles.⁶

Comprendre le totalitarisme afin, dirais-je, de ne pas abandonner le monde au silence du bourreau : voilà ce à quoi je me serai très tôt entraîné, bien avant de connaître le mot même de totalitarisme, spontanément, « comme une manière spécifiquement humaine de vivre » dans un monde où une chose aussi inhumaine, aussi incompréhensible

4. « Par rapport à la valeur comme par rapport à la vérité, je suis n'importe qui. Héroïque, je suis aussi bien inessentiel, pour ne pas dire quelconque. Je ne fais que ce que tout un chacun devrait faire, je perds ma singularité, je me réduis au sujet universel. C'est en ce sens que, hélas, Drieu La Rochelle, Brasillach, Céline, paraissent plus intéressants que Brossolette, Cavallès ou Vildé, par leur singularité monstrueuse » (François GEORGE, « Jean Cavallès et sa soeur Gabrielle », *Esprit*, mai 1997, p. 135).

5. Cité par Simone WEIL en épigraphe à ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1955. Réédition dans Folio/Essais, 1998.

6. Hannah ARENDT, « Compréhension et politique », *Esprit*, juin 1980, p. 66.

que l'Holocauste a pu se produire. Qu'il me soit permis d'évoquer brièvement ce commencement. Non pas parce qu'il serait en soi exceptionnel — d'autres, j'en suis sûr, pourraient raconter le leur —, mais plutôt par le souci (passablement dumontien, je ne m'en cacherai pas) de « ressaisir la jeunesse d'une question qui risque de se perdre trop vite dans la théorie, alors qu'elle l'inaugure ».⁷

1. Genèse d'un questionnement

L'Holocauste. La Solution Finale. La Shoah. Prototype monstrueux, impensable de toutes les horreurs du siècle finissant. Aussi loin qu'il me faille remonter dans ma vie, je n'ai pas de difficulté à me rappeler la première fois que j'en ai entendu parler. Peut-être parce que dans l'esprit d'un garçon de dix ans, la découverte soudaine du mal radical est moins susceptible que chez l'adulte de s'égarer aussitôt dans les sentiers battus des réponses toutes faites. Plutôt le laisse-t-elle suspendu dans le vide de la question par excellence : pourquoi? Jusqu'à ce qu'il s'aperçoive beaucoup plus tard que cette suspension, qu'il avait été tenté de mettre sur le compte de l'enfance, le destinait à un questionnement interminable, à cette quête sans fin et sans objet qui a pour nom philosophie.

Toujours est-il que j'avais dix ans. En rentrant de l'école, le midi, quelqu'un à la radio racontait d'une voix grave le déroulement du procès, à Jérusalem, de l'un des responsables de l'extermination de six millions de juifs, le « monstre » nazi Adolph Eichmann, dont les agents israéliens avaient retrouvé la trace quelque part en Argentine. Cela dura plusieurs jours, peut-être deux ou trois semaines, je ne me souviens plus. J'avalais ma soupe en écoutant la voix évoquer les témoignages des survivants, l'enfer dont ils étaient miraculeusement revenus : les transports dans les wagons à bestiaux ; les camps de concentration ; les enfants séparés de leurs mères sur le quai de la gare d'Auschwitz ; les chambres à gaz ; les fours crématoires ; les corps mutilés des hommes et des femmes transformés en animaux de laboratoire par les médecins nazis... Du jour au lendemain, les imageries de l'enfer qui ornaient les murs de ma salle de classe devinrent des amusettes. Là-bas dans les vieux pays, quelques années à peine avant

7. Fernand DUMONT, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 12.

ma naissance, l'enfer était descendu — ou monté — sur terre. Six millions d'hommes, de femmes et d'enfants exterminés comme de la vermine. Parce que juifs. Mais quelle faute avaient-ils bien pu commettre pour mériter pareil châtement? Comment le Bon Dieu de mon petit catéchisme, le Dieu tout-puissant, omniprésent et omniscient, avait-il pu permettre pareille abomination? On m'avait bien appris que les juifs étaient responsables de la mort du Christ ; mais on m'avait également enseigné que le Père était infiniment miséricordieux. Et puis son Fils, l'homme-Dieu, n'était-il pas lui-même un peu juif?

Au terme du procès, Eichmann fut jugé coupable de crime contre l'humanité et condamné à être pendu. Il y avait donc malgré tout une justice.

Quelques années plus tard, adolescent, je me souviens d'avoir reçu un jour par la poste, en réponse à l'une de mes nombreuses demandes de « documentation », une grosse enveloppe de l'Ambassade de Pologne à Ottawa bourrée de dépliants vantant les mérites du régime communiste. Parmi toute cette paperasse de propagande, mon attention se porta immédiatement sur une plaquette dont le titre, écrit en gros caractères, m'intrigua : JAMAIS PLUS. À l'intérieur, des photos de cadavres : les charniers des camps de concentration d'Auschwitz et de Treblinka ; les cadavres décharnés, squelettiques du ghetto de Varsovie jetés pêle-mêle dans des charrettes tirées par de pauvres diables ; puis les cadavres ambulants des détenus, véritables morts vivants dont le regard étrangement absent me glaça d'horreur. D'un coup, ce que j'avais essayé tant bien que mal d'imaginer à partir des récits entendus quelques années plus tôt à la radio se matérialisait sous mes yeux ; mais cela n'en était que plus inimaginable encore, plus *ob-scène*. Les morts vivants surtout. Pas de doute, c'étaient bien des hommes, ils appartenaient incontestablement à « l'espèce humaine », cela se voyait, cela ne se voyait même que trop ; mais, en même temps, c'était comme si leur regard disait qu'eux-mêmes n'en étaient plus certains, qu'ils ne se sentaient plus en possession de leur humanité, ou encore que quelqu'un, entré en eux par effraction, était venu la leur enlever.

Plus tard, la découverte des grands textes de la littérature concentrationnaire — ceux de Robert Antelme, de Primo Levi, de David Rousset, de Jorge Semprun, d'Alexandre Soljénitsyne —, mais également la lecture de Hannah Arendt et de George Orwell, me permirent de mieux comprendre la nature du choc éprouvé ce jour-là devant mes premières images de l'Holocauste.

2. Du silence comme désolation intérieure

Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi écrit :

Les personnages de ce récit ne sont pas des hommes. Leur humanité est morte, ou eux-mêmes l'ont ensevelie, *sous l'offense subie ou infligée à autrui*. Les SS féroces et stupides, les Kapos, les politiques, les criminels, les prominents grands et petits, et jusqu'aux Häftlinge, masse asservie et indifférenciée, tous les échelons de la hiérarchie dénaturée instaurée par les Allemands sont paradoxalement unis par *une même désolation intérieure*.

Je tire la citation d'un texte de Myriam Revault d'Allonnes⁸ ; c'est elle qui souligne les derniers mots de Levi. Sans doute la lectrice et commentatrice de l'oeuvre de Hannah Arendt a-t-elle été frappée comme moi par le fait que pour qualifier l'expérience anthropologique propre au système totalitaire-concentrationnaire, Levi utilise le même mot ou plutôt (puisqu'il s'agit dans les deux cas d'une traduction) le même concept qu'Arendt : *désolation*, terme que les traducteurs des *Origines du totalitarisme* ont choisi pour rendre l'anglais *loneliness*⁹, en notant que le mot « ne doit pas être pris au sens psychologique ; [que] la désolation est la solitude de l'homme que le système totalitaire déracine, prive de *sol* ». ¹⁰

La « désolation », la *loneliness*, ne désigne pas un concept parmi d'autres chez Hannah Arendt. En fait, comme le mot le laisse déjà un peu entendre, il ne s'agit pas tant, me semble-t-il, d'un concept que d'une image, et, qui plus est, d'une image du vide, de l'absence. Absence de l'homme au monde, « expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme »¹¹ ; expérience dont plus tard, dans *The Human Condition*, Arendt retracera — sous le titre de « l'aliénation

8. Myriam REVAULT D'ALLONES, « À l'épreuve des camps : l'imagination du semblable », *Philosophie*, n°60, 1^{er} décembre 1998, p. 63-78.

9. Dans la traduction française du dernier ouvrage de Hannah ARENDT, *The Life of the Mind* (Harcourt Brace Jovanovich, 1978), le mot « loneliness » a été traduit par « esseulement ». Voir *La Vie de l'esprit*, vol. I : *La Pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 210 et suiv.

10. Hannah ARENDT, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil (Points), 1972, p. 225. *Le Système totalitaire* est la traduction française de la troisième partie de *The Origins of Totalitarianism* publié en 1951.

11. *Ibid.*, p. 227

par rapport au monde » (*world alienation*) — la genèse historique, les « événements » fondateurs¹². Mais dans *Les Origines du totalitarisme*, écrit sur les ruines de la seconde guerre mondiale, au lendemain de l'Holocauste, cette « *world alienation* » — qui est tout à la fois perte du monde et du sens commun¹³ — apparaît sous l'image tragique de la désolation, qui, comme l'expérience de l'absurde chez Camus, correspond à une expérience anthropologique totale, qui « intéresse la vie humaine dans son tout ». ¹⁴ Dans cette expérience de la *loneliness*, Arendt a cru discerner « l'essence du régime totalitaire », ce par quoi ce dernier se distingue spécifiquement du régime tyrannique, qui lui aussi isole les hommes et détruit leurs capacités politiques mais sans aller jusqu'à détruire leur vie privée, comme le fait, selon elle, le totalitarisme. ¹⁵

Ce n'est donc en aucune façon à la solitude que renvoie la désolation, mais au contraire à son impossibilité même, s'il est vrai que dans la soli-

12. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 ; trad. française : *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1958 et 1983. À propos de « l'aliénation par rapport au monde », voir le sixième et dernier chapitre : « La *vita activa* et l'âge moderne », dans *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard (Idées), 1973, p. 10-11, Alexandre Koyré, après avoir évoqué les diverses interprétations que l'on a pu donner de « la révolution! ou la crise! du XVII^e siècle », affirme que celle-ci ressortit à « un processus plus profond et plus grave, en vertu duquel l'homme, ainsi que l'on dit parfois, a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde même qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée. »

13. Dans *Condition de l'homme moderne*, p. 315-320, Arendt verra dans cette perte du sens commun ou, plus précisément, dans sa transformation en un sens interne sans aucun lien avec le monde, l'une des caractéristiques essentielles de l'époque moderne. « Ce que les hommes ont en commun à présent n'est pas le monde, c'est la structure de leurs esprits », la raison comme « calcul des conséquences », « l'esprit qui joue tout seul » (p. 319). Cette intériorisation du sens commun forme, selon moi, le thème central du *1984* de George Orwell, comme j'ai d'ailleurs essayé de le montrer dans mon livre *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon, Sainte-Foy*, P.U.L., 1992, chapitre X, p. 224-242.

14. *Le Système totalitaire*, p. 226.

15. *ibid.*, p. 225-226.

tude « je suis [...] “parmi moi-même”, en compagnie de moi-même, et donc deux-en-un, tandis que dans la désolation je suis en vérité un seul, abandonné de tous les autres ». ¹⁶ Abandonné de tous les autres, y compris de soi-même comme autre ¹⁷, cet homme de la désolation dont Arendt trace un portrait il faut bien le dire assez abstrait dans *Les Origines du totalitarisme*, cet homme dont la *loneliness* « n’apparaît jamais mieux qu’en compagnie » de ses semblables, en une compagnie sans compagnon, pourrait-on dire, une compagnie à laquelle « manque la présence confiante et digne de foi de mes égaux » aussi bien que « cette élémentaire confiance dans le monde, nécessaire à toute expérience » ¹⁸ — cet homme-là n’est pas sans ressembler à l’homme de 1984 condamné au « solipsisme collectif » ¹⁹, ou encore à celui, « indépendant et faible », que, plus d’un siècle avant Orwell et Arendt, dans *De la Démocratie en Amérique*, Alexis de Tocqueville voyait avec inquiétude s’avancer en toute inconscience vers une invincible servitude.

Quoi qu’il en soit, ce qui, pour Arendt, est perdu chez l’homme de la désolation, c’est, *en même temps* que le monde lui-même, la capacité de le penser ; c’est la pensée elle-même dans sa dualité intrinsèque, dans le dédoublement qui la constitue et qui, selon les mots de André Enégren, « arrache le sujet au sommeil de la pleine adhésion à soi » ²⁰, qui l’arrache à ce que Sartre appelait la *nausée* et Emmanuel Lévinas, « l’horreur de l’il y a », ce « bruissement anonyme et insensé de l’être » qui absorbe et dépersonnalise la conscience. ²¹ J’ose ce rapprochement entre Arendt et Lévinas sans pouvoir ici vraiment le justifier, ²² et même

16. *Ibid.*, p. 228. Dans la désolation, « mon propre moi m’abandonne », dit Arendt.

17. Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

18. *Le Système totalitaire*, p. 229.

19. George ORWELL, *1984*, Paris, Gallimard (Folio), 1972, p. 375.

20. André ENÉGREN, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 222.

21. Voir Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche, Biblio Essais), 1984, p. 37-43.

22. Qu’il y ait des affinités entre l’éthique de Lévinas et la pensée politique d’Arendt, c’est ce que Olivier MONGIN a mis en évidence dans « Comment juger? " [...] pour le peu d’humanité qui orne la terre" », dans *Emmanuel Lévinas*. Textes rassemblés par Jacques Rolland, Paris, Verdier (Les Cahiers de la nuit surveillée), 1984, p. 282-300.

s'il peut paraître à première vue paradoxal d'établir un parallèle entre la « désolation » arendtienne comme sommeil de la conscience et une expérience que Lévinas décrit en termes de veille et d'insomnie. Mais ce paradoxe n'est qu'apparent dans la mesure où, comme le dit Lévinas, dans l'expérience de l'« il y a », ce n'est pas moi qui veille : « ça veille ». Une veille horriblement impersonnelle, où il n'y a ni plénitude ni joie, mais « le vide absolu d'avant la création », mais « le non-sens ». « Quelque chose qui, dit encore Lévinas, ressemble à ce que l'on entend quand on approche un coquillage vide de l'oreille, comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit ».²³

N'est-ce pas ce silence bruissant que, une douzaine d'années après *Les Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt entendra à travers les phrases toutes faites et le langage administratif du bourreau Adolph Eichmann, accusé par le tribunal de Jérusalem de crime contre l'humanité? Un silence qui fait signe vers une effroyable dépersonnalisation de la conscience, telle que Arendt se croira justifiée de parler de « la terrible, l'indicible, l'impensable *banalité du mal* »²⁴? Formule qui, on le sait, déclenchera, avec d'autres points litigieux de son reportage²⁵, une très vive et très durable controverse, notamment dans les milieux juifs. Mais encore une fois : « On n'atteint pas la lucidité sans infraction ». Dans *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Arendt heurtait de front les idées reçues sur la notion de crime contre l'humanité en présentant le responsable de la déportation de millions de juifs dans les camps de la mort, non pas sous les traits d'un pervers ou d'un sadique, mais comme un homme somme toute banal, un bureaucrate besogneux et zélé, comme il avait dû en exister des milliers dans l'Allemagne nazie, une sorte de « père tranquille de l'extermination », selon l'expression d'Enégren²⁶. Revenant au tout début de *La Vie de l'esprit* — qui fut son dernier livre — sur le procès d'Eichmann et la

23. Emmanuel LÉVINAS, *op. cit.*, p. 38-39.

24. Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard (Folio Histoire), 1991, p. 408.

25. À ce sujet, voir entre autres la présentation par M.-I. BRUDNY-DE-LAUNAY de la traduction française de *Eichmann à Jérusalem*.

26. André ENÉGREN, *op. cit.*, p. 215. « Il est aberrant, dit Enégren (p. 216), de lui avoir reproché [à Arendt] d'atténuer les crimes d'Eichmann ou même d'avoir voulu le disculper en le présentant sous un angle si banal ; bien plutôt, c'est la thèse du sadique pervers adoptée par l'accusation qui tendait

notion de « banalité du mal » que le personnage lui avait inspirée, Arendt s'efforcera une fois encore de dissiper le malentendu :

Cette expression ne recouvre ni thèse, ni doctrine, bien que j'aie confusément senti qu'elle prenait à rebours la pensée traditionnelle — littéraire, théologique, philosophique — sur le phénomène du mal. Le mal, on l'apprend aux enfants, relève du démon [...] Cependant, ce que j'avais sous les yeux, bien que totalement différent, était un fait indéniable. Ce qui me frappait chez le coupable, c'était un manque de profondeur évident (*shallowness*), et tel qu'on ne pouvait faire remonter le mal incontestable qui organisait ses actes jusqu'au niveau plus profond des racines ou des motifs. Les actes étaient monstrueux, mais le responsable (*the doer*) — tout au moins le responsable hautement efficace qu'on jugeait alors — était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démoniaque ni monstrueux [...] ce n'était pas de la stupidité, mais un *manque de pensée* (*thoughtlessness*).²⁷

Ayant perdu, s'il l'eut jamais possédée, l'habitude de *penser* par lui-même, « *to stop and think* »²⁸, Eichmann se révélait par le fait même incapable de juger moralement ses actes, de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, tout en étant par ailleurs assez intelligent pour planifier avec une remarquable efficacité la déportation et l'extermination des

à innocenter le criminel vaincu par ses pulsions, thèse d'autant plus réconfortante qu'elle transformait l'accusé en cet Autre qui, par son inquiétante étrangeté, cristallise tous les forfaits et devient par là même la victime émissaire idéale dont la suppression lave à peu de frais la communauté de ses souillures. Comment ne pas accorder que "cette normalité est beaucoup plus terrifiante que toutes les atrocités réunies" (*Eichmann à Jérusalem*)? »
27. *La Vie de l'esprit*, vol. I : *La Pensée*, p. 18-19. C'est moi qui ai ajouté les mots entre parenthèses, qui renvoient au texte anglais de l'édition originale américaine, *op. cit.*, p. 4.

28. *The Life of The Mind*, p. 4. Ne pas penser au sens de ne pas répondre aux « sollicitations que faits et gestes imposent à l'attention », est, souligne Arendt, une expérience courante de la vie quotidienne, « où l'on a à peine le temps et pas davantage l'envie, de s'arrêter pour réfléchir » (*La Vie de l'esprit*, p. 19). Ce qui frappe Arendt dans le personnage d'Eichmann, et par quoi il se distingue selon elle du « reste de l'humanité » (tout en préfigurant peut-être sa mutation, Eichmann représentant le prototype de cette nouvelle race d'hommes que les nazis voulurent créer), c'est que lui ne s'arrête *jamais* pour réfléchir, la routine administrative, avec ses directives, ses codes et ses conventions, bref son conformisme achevé, lui tenant lieu de pensée.

juifs d'Europe... Et c'est précisément cette absence de pensée dans une intelligence normale, parfaitement fonctionnelle²⁹, qui rend Eichmann si inquiétant aux yeux d'Arendt, infiniment plus inquiétant que ne le serait n'importe quel sadique. Pourquoi au juste? Eh bien, parce que, pour Arendt, le système mental d'Eichmann, celui-là même qui rend possible son comportement génocidaire et qui fait de lui « un père tranquille de l'extermination », cette intelligence qui ne pense plus et commet *banalement* le mal, résulte et témoigne de la « désolation, qui jadis constituait une expérience limite, subie dans certaines conditions sociales marginales », mais qui « est devenue l'expérience quotidienne des masses toujours croissantes de notre siècle ».³⁰

Qu'est-ce à dire, sinon que le totalitarisme demeure toujours à l'horizon politique de la modernité (ou de la post-modernité), et que l'incapacité à penser et à juger par soi-même, beaucoup plus répandue qu'on n'ose le dire, prépare les bourreaux et les victimes de demain? Non pas qu'il suffirait, comme l'estimait Platon, de penser, ou de philosopher, pour éviter de commettre le mal. L'hypothèse avancée par Arendt dans *Thinking*³¹ est plutôt qu'il existerait un lien nécessaire entre l'activité de la pensée et la conscience du bien et du mal. Pour le dire trop rapidement, l'habitude de penser à ce que l'on fait, « to stop and think », ferait partie des conditions qui permettent à l'homme, sinon d'éviter de commettre le mal, du moins de reconnaître celui-ci

29. Le système mental qui en résulte et tel que Arendt l'a décrit dans *Eichmann à Jérusalem* (voir notamment p. 89-95), ce système mental qui a tant dérouté les juges, les procureurs et le public au procès d'Eichmann, n'est pas sans évoquer la « double pensée » (« *doublethink* ») dans le *1984* de George Orwell : « Connaître et ne pas connaître. En pleine conscience et avec une absolue bonne foi, émettre des mensonges soigneusement agencés. Retenir simultanément deux opinions qui s'annulent alors qu'on les sait contradictoires et croire à toutes deux. Employer la logique contre la logique. Répudier la morale alors qu'on se réclame d'elle [Eichmann ne se réclamait-il pas de la morale kantienne, S.C.]. Persuader consciemment l'inconscient, puis devenir ensuite inconscient de l'acte d'hypnose que l'on vient de perpétrer. La compréhension même du mot "double pensée" impliquait l'emploi de la double pensée » (*1984*, p. 55)

30. *Le Système totalitaire*, p. 230.

31. Voir *La Vie de l'esprit*, vol. I : *La Pensée*, p. 204-219.

et de l'éprouver comme une tentation, à laquelle il sera libre ensuite de résister ou de succomber.³²

Sujet à la fois banal et idéal du régime totalitaire³³, sujet dépersonnalisé parmi des millions d'autres sujets dépersonnalisés, Eichmann ne disposait plus de cette liberté intérieure, sa pensée s'étant depuis longtemps dissoute dans le « raisonnement logique de la désolation »³⁴, dans l'Idéologie.

3. L'Idéologie du bourreau

Que la faculté de distinguer le bien du mal soit liée à l'exercice de la pensée, à « ce rapport silencieux (dans lequel on soumet à l'examen critique ce qu'on dit ou ce qu'on fait) »³⁵, c'est ce que Alexandre Soljénitsyne — qui s'y connaissait en totalitarisme, qui en avait pour ainsi dire une connaissance de l'intérieur, un savoir pratique — soutenait également dans *L'Archipel du Goulag* :

Pour faire le mal, l'homme doit auparavant le reconnaître comme un bien, ou comme un acte reconnu logique et compris comme tel. Telle est, par bonheur, la nature de l'homme qu'il lui faut chercher à JUSTIFIER

32. « Dans le Troisième Reich, disait Arendt, le mal avait perdu cet attribut par lequel on le reconnaît généralement : celui de la tentation. De nombreux Allemands, de nombreux nazis, peut-être même l'immense majorité d'entre eux, ont dû être tentés de *ne pas* tuer, de *ne pas* voler, de *ne pas* laisser leurs voisins partir pour la mort (car ils savaient, naturellement, que c'était là le sort réservé aux Juifs, même si nombre d'entre eux ont pu ne pas en connaître les horribles détails) et de *ne pas* devenir les complices de ces crimes en en bénéficiant. Mais Dieu sait s'ils ont vite appris à résister à la tentation . » (*Eichmann à Jérusalem*, p. 244-245).

33. « Il n'y avait en lui [Eichmann] trace ni de convictions idéologiques solides, ni de motivations spécifiquement malignes... » (*La Vie de l'esprit*, vol. I, p. 19) Et c'est précisément pour cela qu'Eichmann représentait, selon Arendt, un sujet idéal pour un régime totalitaire. Car, disait-elle déjà en 1951, dans *Les Origines du totalitarisme* : « Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e. la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (i.e. les normes de la pensée) n'existent plus. » (*Le Système totalitaire*, p. 224)

34. *Le Système totalitaire*, p. 230.

35. *La Vie de l'esprit*, vol. I : *La Pensée*, p. 216.

ses actes. Les justifications de Macbeth étaient faibles et le remords se mit à le ronger.³⁶

Le remords de Macbeth et de ceux que Soljénitsyne appelle les « scélérats » de la littérature mondiale, tenait au fait qu'ils « n'avaient pas d'*idéologie* ». « C'est, affirme l'écrivain russe, l'Idéologie qui a valu au XX^e siècle d'expérimenter la scélérateuse à l'échelle des millions ». ³⁷ Physicien et mathématicien de formation, Soljénitsyne compare la scélérateuse à une grandeur à seuil. Hommes, nous sommes tous plus ou moins des scélérats, nous oscillons notre vie durant entre le bien et le mal, « la ligne se dépla[çant] à l'intérieur du coeur, tantôt repoussée par la joie du mal, tantôt faisant place à l'éclosion du bien ». ³⁸ À l'intérieur de ce spectre axiologique se situent les Macbeth, les Iago, les Raskolnikov, et autres scélérats. Au XX^e siècle, toutefois, grâce à l'Idéologie, l'homme a pu s'abstraire de ce spectre, il a pu commettre le mal « tout en gardant le regard clair », sans éprouver la moindre culpabilité, en se « blanchi[ssant] de ses actes, à ses propres yeux et à ceux d'autrui ». Il a pu bafouer la vertu, « mais sans qu'il y ait eu vice », liquider des millions d'hommes, « mais sans qu'il y ait eu de responsables ». L'homme, au XX^e siècle, dit Soljénitsyne, a franchi le seuil de la scélérateuse, mais en franchissant ce seuil, « il s'exclut de l'humanité. Peut-être sans retour ». ³⁹

Qu'est-ce que l'humanité? Quelle est la « nature » de l'homme? À cette question qui fut longtemps, traditionnellement, de « nature » métaphysique ou religieuse — question à laquelle l'homme soit ne cherchait pas la réponse parce qu'elle lui était connue, donnée à l'avance, soit ne la cherchait que parce qu'il en présupposait l'existence quelque part —, il semble que l'homme, dans son devenir moderne, ait résolu de n'y répondre que par ses propres moyens, moyennant le renversement du statut de la question, en faisant de la question que l'homme est pour lui-même une question non plus théorique mais *pratique* au sens marxien du terme. Pour paraphraser le Marx de la XI^e Thèse sur Feuerbach : les philosophes n'ont fait qu'interpréter *l'homme* de diverses manières ; ce qui importe c'est de le *transformer*. Ou encore, pour employer les termes plus crus d'O'Brien, le bourreau de 1984 :

36. *L'Archipel du Goulag*, p. 131.

37. *Ibid*, p. 132.

38. *Ibid*, p. 128.

39. *Ibid*, p. 132.

Nous commandons à la vie, Winston. À tous ses niveaux. Vous vous imaginez qu'il y a quelque chose qui s'appelle la nature humaine qui sera outragée par ce que nous faisons et se retournera contre nous. Mais nous créons la nature humaine. L'homme est infiniment malléable.⁴⁰

L'infinie malléabilité de la nature humaine : tel est précisément l'axiome premier de l'Idéologie au sens où l'entendent Arendt et Soljénitsyne, sans que ce dernier, il est vrai, ait cru nécessaire de définir son concept.⁴¹ Ce qu'on ne peut lui reprocher dès lors que, pas plus que Robert Antelme, Primo Levi et bien d'autres encore, l'auteur de *L'Archipel du Goulag* n'a cherché à faire oeuvre théorique, son « essai d'investigation littéraire » se voulant plutôt comme une réponse à une urgence, celle de raconter, de témoigner de l'expérience concentrationnaire avant que le silence n'en efface à jamais le souvenir.⁴² Reste qu'à cette urgence narrative s'en ajoutait une autre, dont Hannah Arendt fut sans doute l'une des

40. 1984, p. 379.

41. Il n'est pas indifférent d'observer que chez Arendt comme chez Soljénitsyne, le mot est sinon toujours au singulier, du moins renvoie à un phénomène qui se décline au singulier. Ce qui est une invite à ne pas confondre l'Idéologie avec un grand I et l'objet pluriel que la sociologie contemporaine appréhende sous ce terme. « L'idéologie, c'est la société comme polémique. C'est la société tâchant de se définir dans des luttes et des contradictions », dit le sociologue Fernand DUMONT dans un ouvrage dont le titre, *Les idéologies* (Paris, PUF, 1974, p. 6-7), rend bien compte de cette dimension plurielle, politique, du phénomène idéologique. Par opposition, le triomphe de l'Idéologie telle que la conçoivent Arendt et Soljénitsyne, autrement dit l'avènement du totalitarisme, implique la fin des idéologies et de la société comme débat, la fin de l'interprétation.

42. Dans l'Introduction à *L'Archipel du Goulag* (p. 6), Soljénitsyne écrit : « "Non!... il ne faut pas remuer le passé!... Quiconque fera mention des temps révolus, qu'on lui arrache un oeil! " Mais le proverbe s'achève ainsi : "Et quiconque l'oubliera, qu'on lui arrache les deux! » Et plus loin : « Et si quelqu'un a le malheur d'ouvrir seulement la bouche : "Mais enfin, et ceux qui..." — de tous les côtés c'est une pluie de reproches, amicaux au début : "Allons voyons, camarade! qu'est-ce qui vous prend? À quoi bon réveiller les vieilles blessures?!" Puis c'est le bâton : "Silence, les rescapés. On avait bien besoin de vous réhabiliter tous tant que vous êtes!" » (p. 133). Sur les conséquences psychologiques et psychopathologiques du silence chez les rescapés de l'univers concentrationnaire, voir Pierre MOUTIN et Marc SCWEITZER, *Les Crimes contre l'humanité. Du silence à la parole*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1994.

premières à prendre la mesure : celle de *penser* le totalitarisme, d'en chercher les *origines*, d'« essayer de dire et de comprendre ce qui s'était passé, pas encore *sine ira et studio*, toujours avec douleur, mais non plus avec une horreur sans voix » ; bref, de tenter de répondre aux questions redoutables posées à l'homme par le totalitarisme : « *Que s'est-il passé? Pourquoi cela s'est-il passé? Comment cela a-t-il été possible?* »⁴³

Or, comme l'a bien vu Paul Ricoeur, ces questions vont conduire Arendt « vers une sorte de point aveugle : l'hypothèse sur l'homme que le système totalitaire cherche à vérifier par la terreur », l'hypothèse « de l'absence de stabilité de la nature humaine, celle de la possibilité de changer la nature humaine ».⁴⁴ Mais cette hypothèse, qui est bien celle du totalitarisme, eut-elle seulement pu l'être si elle n'avait d'abord été celle, principielle, de la modernité, si « l'artificialisme moderne », pour parler comme Louis Dumont, n'en avait pas déterminé le cadre préalable, quels qu'aient pu être par ailleurs ses facteurs précipitants, les conditions historiques particulières qui permirent l'actualisation de cette hypothèse, son *acting out*? L'artificialisme moderne : c'est-à-dire, dans les termes de Louis Dumont : « l'application systématique aux choses de ce monde d'une valeur extrinsèque, imposée. Non pas une valeur tirée de notre appartenance au monde, de son harmonie ou de notre harmonie avec lui, mais une valeur enracinée dans notre hétérogénéité par rapport à lui : l'identification de notre volonté avec la volonté de Dieu (Descartes : l'homme se rendra “seigneur et maître de la nature”) ».⁴⁵

Que cette identification-là ne puisse conduire l'humanité qu'à une impasse — pour user d'un euphémisme —, telle est sans doute la plus grande leçon que nous ait servie l'histoire du XX^e siècle avec le totalitarisme et ses dizaines de millions de victimes. Impasse politique de l'hypothèse de la transformation de la nature humaine. Impasse qui n'est sans doute pas étrangère à celle, scientifique, que Fernand Dumont a cru discerner au fondement de l'anthropologie moderne, dont le projet « d'instituer une condition humaine » ne saurait s'accomplir (comme le projet totalitaire, serais-je tenté de dire) qu'en « l'absence de l'homme ».⁴⁶ Double

43. *Le Système totalitaire*, p. 7.

44. Paul RICOEUR, Préface de *Condition de l'homme moderne*, p. VII et XI.

45. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p. 63-64.

46. Fernand DUMONT, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1983, p. 190.

impasse qui devrait suffire à nous convaincre de remettre en question « le dogme de l'autoeffectuation de l'humanité dans l'histoire » et de dépouiller l'humanité « du privilège divin qu'avaient transféré sur elle les diverses variantes du progressisme ».⁴⁷

C'est que l'homme n'est pas Dieu, et que, ne l'étant pas, il ne peut dès lors, en se prenant pour Lui, que se perdre dans cette *hubris*, qu'entrer dans cette « *crise de l'identification* » dont, selon Myriam Revault d'Allonnes, la littérature concentrationnaire nous offre le témoignage le plus irrécusable :

Si c'est un homme (Primo Levi) ou *L'espèce humaine* (Robert Antelme) ne font pas signe vers l'idée d'une « nature humaine » qui serait le sous-bassement ou le substrat fondateur, unificateur, globalisant d'une anthropologie philosophique. Ils la rendent au contraire éminemment problématique, ils radicalisent cette problématique. On peut tenir la forme hypothétique de *Si c'est un homme* (*Se questo è un uomo*) pour l'expression d'un doute hyperbolique qui porte sur l'humanité de l'humain [...] le *si* hypothétique de Primo Levi atteste la grande terreur de l'homme moderne au spectacle d'hommes dont l'humanité — tout au moins celle que nous pourrions reconnaître et à laquelle nous pourrions nous identifier — a été détruite : soit parce qu'ils ont été transformés en spécimens d'une « sorte » d'espèce humaine, soit parce que leurs agissements ne sont pas imputables à des causes ou à des motifs que la reconnaissance du semblable nous permet de comprendre.⁴⁸

Je terminerai en soulevant deux questions que me suggère la lecture du texte de Revault d'Allonnes. Ce sont des questions énormes, dont je me bornerai ici à pointer les dimensions qui me paraissent les plus cruciales. Ces questions, les voici :

- 1) Comment juger les crimes contre l'humanité s'il est vrai qu'ils ne répondent pas aux critères de compréhension des conduites humaines, qu'ils se situent, ou prétendent se situer, par-delà le bien et le mal?
- 2) La foi en l'humanité est-elle encore possible après la Shoah et le Goulag?

47. Alain FINKIELKRAUT, *La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, Paris, Gallimard (Folio Essais), 1992, p. 57 et 59 .

48. Myriam REVAULT D'ALLONNES, *art. cit.* , p. 63.

4. Crime et châtime

Comment juger ce que l'on ne peut humainement comprendre, ces actions qui, parce qu'elles « transcendent le domaine des affaires humaines », se révèlent aussi impardonnables qu'impunissables?⁴⁹ Ne faudrait-il pas dès lors renoncer à punir les auteurs de ces actions, de ces crimes contre l'humanité, eux aussi après tout victimes de cette « désolation intérieure » qu'ont mis en évidence aussi bien Primo Levi que Hannah Arendt? Et puis de quel droit juger ces scélérats qui ont franchi le seuil de la scélérate ; ces scélérats qui ne savaient pas, ou plutôt qui *ne pensaient pas* ce qu'ils faisaient ; ces bourreaux sans méchanceté particulière et qu'au fond nous aurions bien pu devenir nous aussi? ...

Selon le précepte que Socrate nous a légué : *Connais-toi toi-même!*

Au bord de la fosse où déjà nous nous apprêtons à pousser nos ennemis, nous nous arrêtons, interdits : c'est seulement le hasard qui a fait que les bourreaux, ce n'étaient pas nous, mais eux.⁵⁰

Soljénitsyne partagerait-il au fond l'opinion d'Adolf Eichmann⁵¹, qui lui aussi imputait au hasard le rôle qu'il avait pu jouer dans la Solution finale, laissant entendre par là que dans les mêmes circonstances tout autre homme eût agi comme lui, que dans un monde totalitaire les bourreaux et les victimes sont finalement interchangeables?⁵² À quoi Hannah Arendt, s'imaginant dans la position du juge d'Eichmann, rétorquait :

Vous (Eichmann) entendiez par là que si tout le monde, ou presque, est coupable, alors personne ne l'est. Cette opinion est fort répandue, mais nous ne la partageons pas [...] Et quelles que soient les circonstances, objectives et subjectives, quels que soient les hasards qui vous ont poussé à devenir cri-

49. Pour Arendt, en effet, « c'est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable. C'est la véritable marque des offenses que l'on nomme depuis Kant "radicalement mauvaises" et dont nous savons si peu de chose, même nous qui avons été exposés à l'une de leurs rares explosions en public » (*Condition de l'homme moderne*, p. 271).

50. *L'Archipel du Goulag*, p. 128.

51. On verra un peu plus loin que non.

52. Voir Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, p. 446.

minel, il y a un abîme entre les crimes que vous avez commis et ceux que les autres auraient pu commettre. Nous ne nous intéressons qu'à vos actes.⁵³

Je fais remarquer que la dernière phrase d'Arendt est l'exact contre-pied de la déclaration d'O'Brien dans *1984* : « Les crimes stupides que vous avez commis ne nous intéressent pas. Le Parti ne s'intéresse pas à l'acte lui-même. Il ne s'occupe que de l'esprit ». ⁵⁴ Tel est en effet l'objectif ultime du Parti, de l'Idéologie, d'éliminer des consciences les derniers résidus de ce sens commun qui rattache les individus au monde. Parce qu'elle est « la logique d'une idée » — celle du mouvement de l'Histoire « dont la fin ultime n'est ni le bien-être des hommes ni l'intérêt d'un homme mais la fabrication du genre humain » ⁵⁵ — , l'Idéologie n'a rien tant en horreur que la réalité, n'a pas de pire ennemi que les faits. Voilà pourquoi il est impossible de lutter contre elle sans lui opposer, sans affirmer — comme s'y acharne Winston dans *1984* — l'existence des faits, d'une réalité objective sur laquelle la faculté de jugement de l'homme puisse à nouveau s'exercer. Ce qui est en jeu ici — comme Arendt l'a montré dans les *Origines du totalitarisme* et dans *Eichmann à Jérusalem* — c'est l'existence même de la loi, sa stabilité, sa positivité, stabilité et positivité dont l'Idéologie, en tant que loi du mouvement perpétuel de la Nature et de l'Histoire, représente la négation. En alléguant le hasard non seulement pour expliquer qu'il ait pu faire ce qu'il a fait, mais pour se dédouaner de ses crimes, pour s'en déresponsabiliser, Eichmann, conformément au raisonnement idéologique dont il est prisonnier, ruine le principe même d'une loi positive entre les hommes, comme l'avait ruiné dans les faits le pouvoir totalitaire nazi en substituant au respect des règles du droit le « tout est possible, tout est permis » de l'Idéologie. Que Eichmann ait été victime du hasard, qu'il n'ait pas eu de chance dans la vie, cela est bien possible, dit Arendt, mais ne saurait en rien lui tenir lieu d'excuse, aussi longtemps qu'on le considère comme un être responsable, comme un adulte. « Supposons donc, pour les besoins de la cause, que seule la malchance a fait de vous un instrument consentant de l'assassinat en série. Mais vous l'avez été de votre plein gré ; vous avez exécuté, et donc soutenu activement, une politique d'assassinat en série. Car la politique et l'école maternelle ne sont pas la

53. *Ibid.*, p. 447.

54. *1984*, p. 357.

55. *Le Système totalitaire*, p. 216 et 210.

même chose ». ⁵⁶ Il s'agit, en somme, comme le dit Alain Finkielkraut dans sa lecture très arendtienne du procès de Klaus Barbie, « de rétablir entre l'homme et le crime le lien rompu par la machine technico-administrative, et [...] de rappeler, en traitant comme des *personnes* les rouages de l'appareil nazi, que le service de l'État n'exonère aucun fonctionnaire [...] de sa responsabilité d'individu ». ⁵⁷

Si les procès pour crimes contre l'humanité peuvent avoir une fonction sociale (pour autant que l'on puisse parler en ces termes), c'est bien en effet en ce qu'ils servent à rappeler aux individus de nos sociétés individualistes qu'ils n'ont pas que des droits mais aussi des devoirs, et qu'il ne peut y avoir un État de droit, une démocratie, sans que les individus s'en reconnaissent responsables. S'il faut juger et punir les auteurs de ces crimes, c'est, plus encore, pour que le monde, la terre, puisse demeurer un lieu humainement habitable, habitable au sens politique du terme, au sens où l'entendait le vieil Aristote quand il affirmait que seuls les dieux et les brutes n'ont pas besoin de vivre dans une Cité, de partager le monde avec les autres hommes. Voilà pourquoi, du point de vue (aristotélicien) d'Arendt, Eichmann devait être pendu : pour avoir « refus[é] de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations ». ⁵⁸ Aucune circonstance atténuante, psychosociale ou psychopathologique, aucune considération dite humanitaire, aucun « hasard » ne saurait excuser cette faute impardonnable et impunissable mais qu'il faut néanmoins châtier. Non par vengeance. « Soyons magnanimes, dit Soljénitsyne, ne les arrosons pas d'eau salée, ne les saupoudrons pas de punaises [...], ne les maintenons pas debout une semaine sans dormir, ne les battons pas à coups de botte ni de matraque en caoutchouc... », mais :

face à notre pays, face à nos enfants, nous avons le devoir de les RECHERCHER TOUS et de les JUGER TOUS — Moins de les juger eux-mêmes que leurs crimes [...] Nous devons condamner publiquement l'IDÉE même que des hommes puissent faire violence à d'autres hommes. En taisant le vice, en l'enfonçant dans notre corps pour qu'il ne ressorte pas à l'extérieur, nous le SEMONS et à l'avenir il n'en donnera que mille fois plus de pousses. En ne punissant pas le vice, en ne désapprouvant même pas les scélérats, nous ne nous contentons pas simplement de

56. Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, p. 448.

57. Alain FINKIELKRAUT, *La mémoire vaine*, p. 24.

58. *Eichmann à Jérusalem*, p. 448.

protéger leur mesquine vieillesse : nous sapons sous les pas des générations nouvelles toute base de justice.⁵⁹

L'année même où paraissaient ces lignes, en 1974, le vieux Franco attendait (comme Staline vingt ans plus tôt) la mort dans son lit, tandis qu'au Chili, dans les prisons d'Augusto Pinochet, périssaient dans les tortures les partisans du président démocratiquement élu Salvador Allende. Vingt-cinq ans plus tard, le même Pinochet, protégé du jugement des hommes par sa « mesquine vieillesse », son passeport diplomatique et ses accointances avec le cher Oncle Sam, risque peu d'avoir à répondre de ses crimes...

5. La foi en l'humanité

J'en viens pour finir à la seconde question, qui aura hanté l'esprit de beaucoup d'hommes durant la seconde moitié de ce siècle : peut-on encore croire en l'humanité après Auschwitz?

Réfléchissant à la toute fin de son article⁶⁰ sur la portée « épistémique » de la littérature concentrationnaire, Revault d'Allonnes soutient que l'anthropologie que celle-ci élabore et donne à voir, « imaginativement et non réflexivement », cette « anthropologie insoutenable de l'homme en qui l'humain s'absente », marque un déplacement du problème de l'homme tel que, désormais, non seulement toute théodicée devient impossible, mais que « toutes les certitudes de l'anthropodicée » se trouvent elles-mêmes détruites.

Le diagnostic me paraît juste. Mais, partant de là, de la conclusion de Revault d'Allonnes, on pourrait, je crois, se demander si, loin d'impliquer la fin de toute anthropologie religieuse, la ruine de l'anthropodicée, que consomme la Shoah, n'ouvre pas l'horizon d'un questionnement fondamental sur la signification et les conditions de la foi dans la société « d'après la religion », selon l'expression de Marcel Gauchet.⁶¹ Pour formuler très schématiquement, et sous l'apparence d'un paradoxe, une hypothèse qui exigerait bien sûr d'être démontrée : n'était-il pas nécessaire que les fausses « certitudes de

59. *L'Archipel du Goulag*, p. 134.

60. Voir Myriam REVAULT D'ALLONNES, *art. cit.*, p. 77-78.

61. Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

l'anthropodicée » et de l'infinie perfectibilité humaine (auxquelles l'homme moderne, dans la voie ouverte notamment par Jean-Jacques Rousseau, fut peut-être contraint de s'accrocher pour ne pas sombrer définitivement dans le désespoir et le nihilisme après la fin de la théodicée au XVII^e siècle) ne viennent mourir à leur tour à Auschwitz, pour que les hommes puissent vraiment commencer à *croire* en l'humanité, s'il est vrai, comme Kant l'a entre autres souligné, qu'il ne peut y avoir de foi là où il y a certitude? Dans *Une Foi partagée*, le testament spirituel du chrétien Fernand Dumont, c'est — comme on ne l'a peut-être pas suffisamment remarqué — sur « la foi en l'humanité », sur « la foi anthropologique », que porte le partage auquel l'auteur convie croyants aussi bien qu'incroyants, en récusant d'ailleurs pareille distinction qu'il juge arbitraire.⁶² Cette foi en l'humanité n'est pas moins difficile et exigeante que la foi en Dieu. Peut-être l'est-elle même davantage depuis Auschwitz, qui a dévoilé toute la précarité de l'humanité, et le formidable défi qui se pose à elle, lorsque Dieu s'en éloigne.⁶³ « Dieu s'éloigne ; l'homme aussi se défait. Désormais toute preuve de l'existence de Dieu sera solidaire des preuves de l'existence de l'homme. La distance est de plus en plus réduite entre nos engagements pour la restauration d'un visage de l'humanité et le regard que certains d'entre nous portent encore sur le Témoin d'une tâtonnante recherche ».⁶⁴

Mais peut-être, encore une fois, fallait-il que les hommes passent par l'épreuve de l'Holocauste, par l'expérience de la Solution finale, pour que cette mystérieuse solidarité entre Dieu et les hommes, dont

62. Voir Fernand DUMONT, *Une Foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 17-20, 240-241 et 299-301.

63. Dans un article éclairant, « Can we be good without God? » (*Atlantic Monthly*, dec. 1989, p. 69-85), Glenn TINDER — après avoir souligné qu'il n'est pas nécessaire de croire en Dieu pour être bon et pour récuser la maxime du « tout est permis » dont Dostoïevski avait fait la conclusion logique de l'athéisme — soulève l'hypothèse suivante, qui donne à réfléchir : « This may be, however, because customs and habits formed during Christian ages keep people from professing and acting on such a maxim even though it would be logical for them to do so. If that is the case, our position is precarious, for good customs and habits need spiritual grounds, and if those are lacking, they will gradually, or perhaps in some crisis, crumble. » (p. 80)

64. Fernand DUMONT, *Une Foi partagée*, p. 48.

le Christ fut et demeure le plus haut symbole, se rappelât à leur mémoire ; pour qu'ils soient prévenus, une dernière fois peut-être, qu'ils forment une seule et même espèce dont la conservation ne peut dépendre que de la foi qu'ils ajoutent à leur humanité, à ce qui les dépasse et les relie. Dans un passage parmi les plus « réflexifs » de *L'espèce humaine*, Robert Antelme disait :

C'est parce que nous sommes des hommes comme eux que les SS seront en définitive impuissants devant nous. C'est parce qu'ils auront tenté de mettre en cause l'unité de cette espèce qu'ils seront finalement écrasés. Mais leur comportement et notre situation ne sont que le grossissement, la caricature extrême — où personne ne veut, ni ne peut sans doute se reconnaître — de comportements, de situations qui sont dans le monde et qui sont même cet ancien « monde véritable » auquel nous rêvons. Tout se passe effectivement là-bas comme s'il y avait des espèces — ou plus exactement comme si l'appartenance à l'espèce n'était pas sûre, comme si l'on pouvait y entrer et en sortir, n'y être qu'à demi ou y parvenir pleinement, ou n'y jamais parvenir même au prix de générations —, la division en races ou en classes étant le canon de l'espèce et entretient l'axiome toujours prêt, la ligne ultime de défense : « Ce ne sont pas des gens comme nous ». ⁶⁵

Il se pourrait en effet, comme le juif Emmanuel Lévinas n'a eu de cesse de le répéter en son triste siècle, que ce soit là, dans cette expression la plus ordinaire, la plus banale, du refus de l'Autre (« ce ne sont pas des gens comme nous »), derrière cette « ligne ultime de défense » du Même, que se trame encore et toujours le silence du bourreau.

RÉSUMÉ

Le silence n'est pas qu'absence de son ou de bruit. Il peut aussi témoigner d'une absence de pensée, d'une « désolation interne ». Hannah Arendt l'a suggéré. C'est sur la base de ses réflexions que s'élabore le présent questionnement. Les acteurs de la Shoah et du Goulag nous renvoient à de profondes interrogations sur la nature et la conduite humaines. Quand le silence des uns justifie la victimisation des autres il n'est d'autre solution que de briser le silence.

65. *L'espèce humaine*, p. 229.

ABSTRACT

Silence is not just the absence of sound and noise. It can also bear witness to an absence of thought, “a desolation from within”. Hanna Arendt suggested so. The present pondering is elaborated based on her reflections. The perpetrators of the Shoah and the Goulag make us re-think human nature and its conduct. When the silence of some justifies the victimization of others, the only solution is to break the silence.