

Que le problème éthique d'Auschwitz soit celui de l'avilissement de la mort, cela ne va pas de soi. À preuve les contradictions dans lesquelles se sont enfoncés ceux qui ont abordé Auschwitz sous cet angle. Et avec eux les auteurs qui, bien avant Auschwitz, avaient dénoncé la dégradation de la mort propre à notre temps. Le premier d'entre eux fut Rilke, bien sûr, qui se trouve être ainsi, contre toute attente, la source plus ou moins directe de l'expression d'Entress sur la production à la chaîne de la mort dans les camps. « Aujourd'hui, on meurt dans cinq cent cinquante-neuf lits. Naturellement en série, comme à l'usine. Dans cette énorme production, la mort individuelle n'est pas aussi bien réussie, mais ce n'est pas cela qui importe. Ce qui compte, c'est la masse. »

(Rilke, 1, p. 26.) Et, à la même époque, Péguy, dans un passage qu'Adorno devait exhumer à propos d'Auschwitz, dénonçait la perte de dignité de la mort dans le monde moderne : « Le monde moderne a réussi à avilir ce qu'il y a peut-être de plus difficile à avilir au monde, parce que c'est quelque chose qui a en soi, comme dans sa texture, une sorte particulière de dignité, comme une incapacité singulière à être avili : il avilit la mort. »

À la mort « en série » Rilke oppose la « mort propre » des heureux temps anciens, la mort que chacun portait en soi « comme un fruit, son noyau » (p. 27), la mort que « l'on possédait » et qui « conférait à chacun une singulière dignité et une paisible fierté ». Le *Livre de la pauvreté et de la mort*, écrit sous le choc du séjour parisien, est entièrement consacré à l'avilissement de la mort dans la métropole, où l'impossibilité de vivre devient impossibilité de faire mûrir le fruit de la mort propre, de la « grande mort que tout homme en soi porte » (2, p. 115). Mais ce qui frappe, c'est que, si l'on met de côté le recours constant à l'imagerie de l'enfantement et de l'avortement (« nous accouchons / du fruit mort-né de notre mort », p. 116) et à celle des fruits surs ou mûrs (« leur propre mort pend, verte et sans douceur, / comme un fruit qui en eux ne mûrira jamais » p. 115), la mort propre ne se distingue de son autre que par le plus abstrait, le plus formel des prédicats : dans l'opposition propriété/impropriété et intérieur/extérieur. Autrement dit, face à l'expropriation de la mort accomplie par la modernité, le poète réagit selon la logique freudienne du deuil : en intériorisant l'objet perdu. Ou comme dans le cas analogue de la mélancolie : en faisant apparaître comme exproprié un objet – la mort – pour lequel parler de propre ou d'impropre n'a simplement pas de sens. Ce qui rend « propre »

la mort du chambellan Brigge dans son antique demeure d'Ullsgaard, que Malte décrit minutieusement comme exemple de mort « princière », rien ne nous le dit, sinon le fait qu'il meurt, justement, dans sa maison, entouré de ses domestiques et de ses chiens. La tentative rilkéenne de rendre à la mort sa « singulière dignité » laisse une impression d'indécence, au point que le rêve du paysan – achever le seigneur agonisant d'un coup de « fourche à fumier » – semble à la fin trahir un désir secret du poète.

2.20

De cette formule : « la fabrication de cadavres », Martin Heidegger, maître de Arendt à Fribourg au milieu des années vingt, s'était déjà servi en 1949 pour définir les camps d'extermination. Curieusement, la « fabrication de cadavres » impliquait là aussi – comme d'ailleurs chez Levi – que pour les victimes de l'extermination on ne pouvait parler de mort, qu'ils ne mouraient pas véritablement, qu'ils n'étaient que des pièces produites dans un processus de travail à la chaîne. « Ils meurent en masse, par centaines de milliers », répète le texte d'une conférence sur la technique prononcée par le philosophe à Brême sous le titre *Das Gefahr* (« Le Danger »).

« Ils meurent ? Ils périssent. Ils sont éliminés. Ils meurent ? Ils deviennent des produits manufacturés dans une fabrication de cadavres. Ils meurent ? Ils sont liquidés imperceptiblement dans les camps d'extermination. [...] Mais mourir [*sterben*] signifie : endurer la mort dans son être propre. Pouvoir mourir signifie : pouvoir cette endurance résolue. Et nous le pouvons seulement si notre être peut l'être de la mort. [...] Partout, l'immense malheur des innombrables et terribles morts non mortes [*ungestorbener*

Tode], et pourtant l'essence de la mort est interdite à l'homme. » (Heidegger, 1, p. 56.)

À juste titre, on objecta au philosophe quelques années plus tard que, pour un auteur compromis, fût-ce de façon marginale, avec le nazisme, cette allusion rapide aux camps d'extermination était – après des années de silence – pour le moins inopportune. Ce qui est certain en tout cas, c'est que les victimes se voyaient dénier ainsi la dignité de la mort, condamnées à périr – selon une image rappelant celle des « morts avortées » de Rilke – d'une mort non morte. Mais une mort *morte*, une mort endurée dans son être, qu'est-ce que cela aurait pu vouloir dire dans le camp ? La distinction entre une mort propre et une impropre a-t-elle, à Auschwitz, le moindre sens ?

Le fait est que *Être et temps* confère à la mort une fonction éminente. Elle est le lieu d'une expérience décisive qui, sous le nom d'« être-pour-la-mort », exprime sans doute l'intention dernière de l'éthique heideggerienne. Car, dans la « décision » qui advient là, l'impropriété quotidienne, faite de bavardage, d'équivoques et de diversions, où l'homme se trouve toujours déjà jeté, se change en propriété ; et la mort anonyme, qui concerne toujours les autres et n'est jamais vraiment présente, devient la possibilité la plus propre et indépassable. Non que cette possibilité ait un contenu particulier, offre à l'homme quelque chose à être ou à réaliser. Bien au contraire, la mort, envisagée comme possibilité, est absolument vide, elle n'a aucun prestige spécial : elle est la simple *possibilité de l'impossibilité de tout comportement et de toute existence*. Mais, pour cette raison même, la décision qui éprouve radicalement, dans l'être-pour-la-mort, cette impossibilité et ce vide, se délivre de toute indécision, s'approprie pour la première fois intégralement son impropriété. Autrement dit, l'expérience de

l'impossibilité incommensurable d'exister est ce par quoi l'homme, racheté de son fourvoiement dans le monde du On, rend possible pour soi son existence factice.

La situation d'Auschwitz dans la conférence de Brême n'en est que plus remarquable. Le camp serait, de ce point de vue, le lieu où il est impossible de faire l'expérience de la mort comme possibilité la plus propre et indépassable, comme possibilité de l'impossible. Le lieu, donc, où il n'y a pas d'appropriation de l'impropre, où le règne factice de l'inauthentique ne connaît ni renversements ni exceptions. Et c'est pourquoi, dans les camps (comme en général, selon le philosophe, dans l'époque du triomphe inconditionnel de la technique), l'être de la mort est forclos, et les hommes ne meurent pas, mais se trouvent produits comme cadavres.

On peut pourtant se demander si l'influence du modèle rilkéen, qui séparait sommairement la mort propre de l'impropre, n'a pas conduit le philosophe à une impasse. Dans l'éthique de Heidegger, en effet, authenticité et propriété ne planent pas au-dessus de la quotidienneté inauthentique comme un règne idéal surplombant le réel ; ils ne sont rien d'autre qu'une « saisie modifiée de l'impropre », où ne se libèrent que les possibilités factices de l'existence. Selon le principe hölderlinien que Heidegger invoque souvent – « là où est le danger, là surgit ce qui sauve » –, il devrait justement y avoir, dans la situation extrême du camp, une appropriation et un rachat possibles.

La raison pour laquelle Auschwitz se voit interdire l'expérience de la mort doit donc être ailleurs, assez puissante pour mettre en cause la possibilité même de la décision authentique et saper le fondement de l'éthique heideggerienne. Le camp est en effet le lieu où toute distinction entre propre et impropre, entre

possible et impossible, s'efface radicalement. Car, ici, le principe selon lequel le seul contenu du propre est l'impropre est vérifié exactement par son contraire, qui veut que le seul contenu de l'impropre soit le propre. Et de même que dans l'être-pour-la-mort l'homme s'approprie authentiquement l'inauthentique, de même, dans le camp, les déportés existent *quotidiennement et anonymement* pour la mort. L'appropriation de l'impropre n'est plus possible parce que l'impropre s'est chargé intégralement du propre et que les hommes vivent à chaque instant factivement pour leur mort. Cela signifie qu'à Auschwitz on ne peut plus faire de distinction entre la mort et le simple décès, entre mourir et « être liquidé ». « Quand on est libre, écrit Améry en songeant à Heidegger, il est possible d'élaborer des réflexions sur la mort qui ne soient pas des réflexions sur la manière de mourir, sur l'angoisse de l'agonie. » (Améry, p. 44.) Dans le camp, c'est exclu. Et non parce que, comme semble le suggérer Améry, la pensée du mode de la mort (par injection de phénol, par le gaz, par les fils électrifiés, par les coups) rendrait superflue la pensée de la mort comme telle. Mais parce que, là où la pensée de la mort a été matériellement réalisée, là où la mort est « vulgaire, bureaucratique et quotidienne » (Levi, 2, p. 145), la mort et le mourir, le mourir et ses modes, la mort et la fabrication de cadavres deviennent indifférents.

2.21

Grete Salus, une rescapée d'Auschwitz dont la voix sonne toujours juste, a écrit quelque part que « jamais l'homme ne devrait être obligé de supporter tout ce qu'il peut supporter et jamais l'homme ne devrait être

obligé de voir que la souffrance poussée à la plus extrême puissance n'a plus rien d'humain » (Langbein, 1, p. 97). Il faut peser cette formule insolite, qui exprime parfaitement le statut modal unique du camp, sa réalité singulière, qui, selon le témoignage des rescapés, le rend absolument vrai en même temps qu'imaginable. Si en effet, dans l'être-pour-la-mort, il s'agissait de créer le possible à travers l'expérience de l'impossible (la mort), ici c'est l'impossible (la mort en masse) qui se trouve produit à travers l'expérience intégrale du possible, à travers l'épuisement de son infinité. Le camp est à cet égard la vérification absolue de la politique nazie, laquelle, selon les mots mêmes de Goebbels, était précisément « l'art de rendre possible ce qui paraissait impossible » (*Politik ist die Kunst, das unmögliche Scheinende möglich zu machen*). Et c'est pourquoi, dans le camp, le geste le plus propre de l'éthique heideggerienne – appropriation de l'impropre, possibilisation de l'existant – est sans effet ; c'est pourquoi « l'essence de la mort est interdite à l'homme ».

Qui passe par le camp, qu'il y soit englouti ou qu'il y survive, supporte tout ce qu'il peut supporter – même ce qu'il ne voudrait ou ne devrait pas supporter. Mais cette « souffrance poussée à la plus extrême puissance », cet épuisement du possible « n'a plus rien d'humain ». La puissance humaine confine à l'inhumain, l'homme supporte jusqu'au non-homme. D'où le malaise des rescapés, ce « trouble continu [...] qui ne porte pas de nom » en quoi Levi reconnaît l'angoisse héritée de la Genèse, « l'angoisse inscrite en chacun de nous du "tohu-bohu", de l'univers désert et vide, écrasé sous l'esprit de Dieu, mais dont l'esprit de l'homme est absent : ou pas encore né ou déjà éteint » (Levi, 2, p. 84). Cela veut dire que l'homme porte en soi le sceau de l'inhumain, que son esprit

contient en son centre la blessure du non-esprit, du chaos non humain, atrocement livré à son être capable de tout.

Le malaise et le témoignage touchent non seulement à ce qui fut fait et souffert, mais à ce qu'on a pu faire et souffrir. C'est ce *pouvoir*, cette puissance presque infinie de souffrir qui sont inhumains – et non les faits, non les actions et omissions. Or c'est précisément l'expérience de ce *pouvoir* qui est refusée aux SS. Les bourreaux répètent tous inlassablement qu'ils ne *pouvaient* pas faire autrement qu'ils n'ont fait, donc qu'ils ne *pouvaient* pas tout court, qu'ils devaient, un point c'est tout. Agir sans pouvoir agir se dit : *Befehlnotstand*, devoir obéir à un ordre. Ceux-là ont obéi *kadavergehorsam*, comme un cadavre, disait Eichmann. Certes, les bourreaux aussi ont dû supporter ce qu'ils n'auraient pas dû (ni, quelquefois, voulu) supporter ; mais, selon le mot si profond de Karl Valentin, « ils n'ont pas eu le cran de le pouvoir ». En cela ils sont restés « des hommes », ils n'ont pas fait l'expérience de l'inhumain. Jamais, peut-être, cette radicale incapacité de « pouvoir » ne fut exprimée avec autant de clarté aveugle que dans le discours de Himmler du 4 octobre 1943 :

« Vous, dans votre majorité, vous devez savoir ce que c'est que 100 cadavres, l'un à côté de l'autre, ou bien 500 ou 1 000. D'avoir tenu bon, et, en même temps, à part quelques exceptions causées par la faiblesse humaine, d'être restés des honnêtes hommes, c'est ce qui nous a endurcis. C'est une page de gloire de notre histoire qui n'a jamais été écrite et qui ne le sera jamais. » (Hilberg, p. 871.)

Ce n'est donc pas un hasard si les SS se sont révélés incapables, presque sans exception, de témoigner. Tandis que les victimes témoignaient de leur inhumanisation, du fait qu'elles avaient supporté tout ce qu'elles *pouvaient* supporter, les bourreaux, tor-

turant et assassinant, sont restés des « honnêtes hommes », ils n'ont pas supporté ce que pourtant ils pouvaient supporter. Et si la figure extrême de cette extrême puissance de souffrir est le musulman, on comprend pourquoi les SS n'ont pu le voir, encore moins témoigner pour lui.

« Ils étaient si faibles ; on leur faisait tout ce qu'on voulait. On n'avait rien en commun avec ces gens, aucune possibilité de communication – c'est de là que vient le mépris, je ne comprenais pas comment ils pouvaient se laisser faire. Récemment, j'ai lu un livre sur les lemmings, qui tous les cinq ou six ans se jettent à l'eau pour mourir ; ça m'a rappelé Treblinka. » (Sereny, p. 313.)

2.22

L'idée que le cadavre mérite un respect particulier, qu'il existe quelque chose comme une dignité de la mort, ne figure pas, en vérité, dans le patrimoine originel de l'éthique. Ses racines plongent plutôt dans la strate la plus archaïque du droit, celle qui se confond en tout point avec la magie. L'honneur et les soins rendus au corps du défunt avaient en effet pour but, à l'origine, d'empêcher l'âme du mort (ou plus exactement son image ou fantôme) de demeurer dans le monde des vivants comme une présence menaçante (la *larva* des Latins, l'*éidolon* ou le *phasma* des Grecs). Les rites funèbres servaient à transformer cet être gênant et incertain en puissant ancêtre allié, avec qui l'on entretenait des rapports culturels bien définis.

Mais le monde archaïque connaissait aussi des pratiques visant à rendre durablement impossible une telle conciliation. Parfois, il s'agissait seulement de neutraliser la présence hostile du fantôme, comme dans le terrible rituel du *mascalismos*, où les extré-

mités du corps d'une personne tuée (mains, nez, oreilles, etc.) étaient tranchées puis enfilées sur une cordelette que l'on faisait passer sous ses aisselles, afin que le mort ne puisse plus se venger de l'offense subie. La privation de sépulture (à l'origine du conflit tragique entre Antigone et Créon) était aussi une forme de vengeance magique exercée contre le corps du mort, condamné ainsi à demeurer une *larva*, à ne jamais trouver la paix. C'est pourquoi, dans le droit archaïque grec et romain, l'obligation des funérailles était si stricte qu'en l'absence d'un cadavre on exigeait l'inhumation d'un substitut, le *colosse*, double rituel du défunt (en général, une effigie de bois ou de cire).

Pour s'opposer fermement à ces pratiques magiques, on trouve d'une part le philosophe affirmant que « le cadavre doit se jeter comme les excréments » (Héraclite, fr. 96), d'autre part le précepte évangélique invitant à laisser les morts enterrer les morts (dont on retrouve l'écho, au sein de l'Église, dans le refus d'accomplir les rites funèbres propre à certains courants spirituels franciscains). On peut même dire que ce double héritage, à la fois solidaire et conflictuel – d'un côté magico-juridique, de l'autre philosophico-messianique –, a déterminé dès le départ l'ambivalence de notre culture à l'égard de la dignité de la mort.

Nulle part, peut-être, cette ambivalence n'apparaît avec plus de force que dans l'épisode des *Frères Karamazov* où le cadavre du *starets* Zosime dégage une puanteur insupportable. Car ici, les moines affolés devant la cellule du saint *starets* se partagent bien vite en deux camps : ceux – ils sont la majorité – qui, face à l'évident manque de dignité du mort, lequel se met sur-le-champ, au lieu de répandre une odeur de sainteté, à se décomposer de façon obscène, émettent des

doutes sur la sainteté de sa vie, et ceux – rares – qui savent que du sort du cadavre on ne peut tirer aucune conclusion au plan éthique. Les relents de putréfaction qui flottent autour de la tête des moines incrédules préfigurent à leur façon l'odeur fétide que les cheminées des fours crématoires – les « voies du ciel » – répandaient dans les camps. Là aussi, cette puanteur est pour certains le signe de l'outrage suprême qu'Auschwitz a fait subir à la dignité des mortels.

2.23

L'ambiguïté du rapport que notre culture entretient avec la mort atteint son paroxysme après Auschwitz. C'est particulièrement patent chez Adorno, qui voulut faire d'Auschwitz une sorte de ligne de partage des eaux historique, affirmant non seulement que « après Auschwitz on ne peut plus écrire de poème », mais encore que « toute culture consécutive à Auschwitz, y compris sa critique urgente, n'est qu'un tas d'ordures » (Adorno, 1, p. 287). D'un côté, il semble partager les considérations de Arendt et de Heidegger (pour qui, par ailleurs, il n'éprouve aucune sympathie) sur la « fabrication de cadavres », et parle d'une « production en masse » et d'une « réduction du coût de la mort » ; de l'autre, il moque avec une ironie féroce les prétentions de Rilke (et de Heidegger lui-même) concernant une mort propre.

« La fameuse prière de Rilke, peut-on lire dans les *Minima Moralia*, où il demande à Dieu de donner à chacun sa mort personnelle, n'est qu'une lamentable duperie, pour cacher le fait que les hommes crèvent, un point c'est tout. » (Adorno, 2, p. 217.)

Cette oscillation trahit bien l'incapacité de la raison à identifier avec certitude le crime spécifique d'Auschwitz. On le condamne, de fait, sous deux chefs d'accusation apparemment contradictoires : d'une part, pour avoir assuré le triomphe inconditionnel de la mort sur la vie, d'autre part pour avoir dégradé, avili la mort. Aucune des deux imputations – et peut-être aucune autre, parce que toute imputation est un geste foncièrement juridique – ne parvient à épuiser l'outrage d'Auschwitz, à en saisir les tenants et aboutissants. Comme s'il y avait là une tête de Gorgone, qu'on ne peut – ni ne veut – voir à aucun prix, quelque chose de tellement inouï qu'on cherche à le rendre compréhensible en le rabattant sur des catégories à la fois plus extrêmes et plus familières : vie et mort, dignité et indignité. Entre elles, la vraie marque d'Auschwitz – le musulman, « nerf du camp », que « personne ne veut voir » et qui inscrit dans tout témoignage une lacune – flotte sans trouver de place définie. Il est littéralement la larve que notre mémoire s'épuise à ensevelir, l'incontournable avec qui nous devons bien régler les comptes. Dans un cas, il se présente en effet comme le non-vivant, l'être dont la vie n'est pas vraiment la vie ; dans l'autre, comme celui dont la mort ne peut être dite mort, seulement fabrication de cadavres. Autrement dit, comme inscription dans la vie d'une zone morte, et, dans la mort, d'une zone vive. Dans les deux cas – puisque l'homme voit s'effiloche son lien avec ce qui fait de lui un humain, à savoir le caractère sacré de la mort et de la vie –, c'est l'humanité même de l'homme qui se trouve remise en question. Le musulman est le non-homme qui se présente obstinément comme homme, et l'humain qu'il est impossible de distinguer de l'inhumain.

S'il en est ainsi, que veut donc dire le rescapé

quand il parle du musulman comme du « témoin intégral », le seul dont le témoignage aurait une signification générale ? Comment le non-homme pourrait-il témoigner pour l'homme, et celui qui ne peut par définition témoigner, être le vrai témoin ? Car le titre *Si c'est un homme* a certainement aussi ce sens : que le nom « homme » s'applique avant tout au non-homme, que le témoin intégral de l'homme est celui dont l'humanité fut intégralement détruite. Soit, que *l'homme est celui qui peut survivre à l'homme*. Si nous appelons « paradoxe de Levi » la thèse selon laquelle « le musulman est le témoin intégral », alors la compréhension d'Auschwitz – à supposer qu'elle soit possible – coïncidera avec celle du sens et du non-sens de ce paradoxe.

2.24

De cette dégradation de la mort en notre temps, Michel Foucault a proposé une explication en termes politiques, qui la relie à la transformation du pouvoir au sein de l'État moderne. Dans sa figure traditionnelle – celle de la souveraineté territoriale –, le pouvoir se définit essentiellement comme droit de vie et de mort. De par sa nature, ce droit est néanmoins asymétrique, en ce sens qu'il s'exerce surtout du côté de la mort et ne regarde la vie qu'indirectement, comme abstention du droit de tuer. C'est pourquoi Foucault caractérise la souveraineté par la formule : *faire mourir et laisser vivre*. Quand, à partir du XVII^e siècle, avec la naissance de la science policière, le soin de la vie et de la santé des sujets prend une place de plus en plus grande dans les mécanismes et calculs des États, le pouvoir souverain se transforme peu à peu en ce que Foucault nomme un « bio-pou-