



*L'inhumain*

*Nicolas Grimaldi*

puf

<b>Introduction .....</b>	<b>3</b>
<b>I - Un laboratoire de l'inhumain.....</b>	<b>7</b>
<b>II Banalité de l'inhumain .....</b>	<b>14</b>
<b>III.Irrationalité de l'inhumain.Mal empirique et mal radical .....</b>	<b>27</b>
<b>IV. La déshumanisation .....</b>	<b>42</b>
<b>V. Quel autre est mon semblable ? .....</b>	<b>48</b>
<b>L'ennemi .....</b>	<b>49</b>
<b>Le barbare .....</b>	<b>52</b>
<b>L'étranger .....</b>	<b>66</b>
<b>VI. La guerre des mondes .....</b>	<b>73</b>
<b>Différentes humanités ou des espèces différentes.....</b>	<b>77</b>
<b>Des mondes incompatibles.....</b>	<b>88</b>
<b>La tolérance : une communauté de différences.....</b>	<b>94</b>

# Introduction

Qu'y a-t-il de plus semblable à un homme qu'un autre homme ? Mais qu'y a-t-il de plus irréductible à l'humain que l'inhumain ? Or il n'y a qu'un homme pour être inhumain. Aussi devrait-on reconnaître que, s'il n'est le propre de l'homme, l'inhumain doit néanmoins être considéré comme une modalité de l'humain.

Si d'invincibles pulsions criminelles manifestent qu'un homme devient inhumain malgré lui, comme s'il était jeté hors de son humanité par une force aussi impossible à maîtriser qu'à comprendre, bien plus souvent l'inhumanité de l'homme est au contraire une preuve de sa liberté. Non qu'il veuille ni qu'il pense être inhumain. Mais c'est parce qu'il a *librement* choisi un type d'humanité qu'il refuse de la reconnaître chez ceux qui ont fait choix d'un autre, et ne lui ressemblent donc pas. Aussi l'inhumain ne consiste-t-il pas en quelque comportement régressif, comme si un homme devenait inhumain en se laissant aller à quelque animalité primitive. Bien loin d'être inhumain en se comportant comme un animal, un homme ne devient inhumain qu'en acceptant au contraire de faire ce qu'aucun animal ne ferait.

L'inhumain, nul n'a besoin d'aucune définition pour l'identifier, s'en indigner, le dénoncer, le stigmatiser. Comment de telles atrocités sont-elles possibles ? Ne faut-il pas avoir dépouillé toute humanité pour en être capable ? Pourtant, il n'y en a aucun caractère objectif. Tels jugent inhumain ce que d'autres jugent au contraire à l'honneur de l'humanité. Aussi est-il fort remarquable qu'on admire comme un exemple d'humanité la vaillance de ceux qui tuent des centaines d'hommes à la guerre, et comme un acte absolument inhumain de faire exactement la même chose lors d'attentats terroristes. Les uns et les autres tuent des hommes qu'ils ne connaissent pas, tout en s'exposant à la mort. Entre les deux, les seules différences consistent en ce que les uns n'ont pas choisi l'ennemi qu'ils combattent et portent un uniforme, tandis que les autres n'ont pas d'uniforme et croient avoir choisi la cause de leur combat.

Envoyer des enfants à la mort et à plus-que-la-mort est évidemment inhumain. Mais, comme le montre Erich Maria Remarque, il n'y avait rien dont on n'eût loué davantage l'humanité en 1914. Refuser de tuer des inconnus ou de se faire tuer par eux pourrait sembler humain. Rien

pourtant ne paraissait plus inhumain que de se dérober à cet impôt du sang que payaient tous les autres.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, des tribunaux nécessairement exceptionnels eurent à connaître de crimes de guerre, de crimes contre l'humanité. Comment n'auraient-ils pas été autant d'actes absolument inhumains ? Presque tous les criminels avaient toutefois le sentiment de n'avoir rien commis de plus inhumain que ceux qui les jugeaient. Seule la fortune des armes, pensaient-ils, avait décidé de ce qui était inhumain et de ce qui ne l'était pas. Ainsi en va-t-il tout au long de l'histoire.

Il n'est pas de conflit où chacun des belligérants ne dénonce l'inhumanité de son adversaire. Debussy écrivit une cantate horrifiée sur les petits enfants de France dont les troupes allemandes avaient coupé les mains <sup>[1]</sup>. On s'effarait dans le même temps, en Allemagne, de l'inhumanité des soldats français qui coupaient les mains des enfants. C'est toujours l'autre qui est inhumain.

Au point d'en faire un crime, on a longtemps jugé inhumain de supprimer une vie qui n'avait pas commencé. Mais était-il humain d'exposer des femmes à la mutilation ou à la mort en les livrant à des expédients clandestins ? Était-il d'ailleurs humain qu'une femme ne fût pas plus libre d'organiser sa vie que de disposer de son propre corps ? Nul ne peut répondre à cela que d'après le choix qu'il a fait de sa propre humanité. Mais ce qui s'ensuit d'un choix nécessairement subjectif n'a jamais eu la valeur objective d'une norme.

Non seulement ce qui est tenu pour inhumain par les uns peut être considéré comme humain par les autres, mais l'un des plus singuliers paradoxes est qu'on puisse même être inhumain sans avoir rien perdu de son humanité. Le même homme peut accomplir de la façon la plus inhumaine les plus abominables forfaits, et manifester par ailleurs la plus touchante humanité. Chateaubriand rapporte la sensiblerie de ces Conventionnels qui cajolaient leurs enfants avec une tendresse de nourrice, et faisaient sans sourciller guillotiner leurs commensaux de la veille. Tous les témoignages montrent de même les commandants des camps d'extermination menant à l'abattoir des millions d'hommes avec la même placidité qu'ils auraient supprimé des blattes ou des rats, et par ailleurs époux sensibles et attentionnés, si humains qu'ils prenaient le soin le plus délicat de ne rien laisser soupçonner à leur épouse de la besogne qu'ils accomplissaient.

Le plus effarant, le plus singulier, le plus paradoxal, c'est donc que l'inhumain n'est pas en dehors de l'humain. Pour être inhumain, il n'est pas besoin d'avoir perdu tout sens de l'humain. Tout au contraire, l'inhumain est une des manières fort communes qu'ont les hommes d'assumer leur humanité. C'est même ce que nous aurons à comprendre. Quoique notre conscience morale s'en révulse et quoique notre logique s'en scandalise, il nous faut en reconnaître le fait : l'inhumain est une catégorie de l'humain.

S'ensuit un autre paradoxe de l'inhumain. C'est qu'on le constate sans cesse sans s'y accoutumer jamais. Rien n'est plus banal ; et rien pourtant ne paraît plus monstrueux. D'où vient une telle ambiguïté ? Ne serait-ce pas qu'on prend sur l'inhumain deux points de vue aussi simultanés que néanmoins différents ? D'un côté, *chacun sent son identité*, et ne peut prendre son parti de la voir niée ou méconnue. C'est le scandale. D'un autre côté, *chacun voit la différence* qui le sépare d'un autre, et le lui fait paraître si singulier qu'il doute que ce puisse être son semblable. C'est la banalité.

Qui s'éprouve victime de l'inhumain n'en peut qu'être si effaré qu'il ne peut lui trouver d'explication possible. Quiconque ne reconnaît pas son semblable dans l'autre s'éprouve du même coup délié à son égard aussi bien de toute compassion et de toute pitié que de toute justice. Comment, dans ces conditions, aurait-il conscience d'être inhumain envers un être dont il ne soupçonne pas l'humanité ? D'un côté, on ne peut qu'être obsédé par l'inhumain. De l'autre, on en a si peu conscience qu'on n'y pense même pas.

Quelles qu'en puissent être les figures, il y a donc toujours, à l'origine de l'inhumain, une sorte d'aveuglement. Il suffit de *ne pas reconnaître son semblable dans l'autre*. Tout notre problème va donc être d'élucider ce qui rend possible un tel aveuglement. Dès lors, l'autre n'est plus qu'une sorte d'objet plus ou moins gênant dont on n'aspire qu'à se débarrasser. Mais il y a bien plus inhumain que de vouloir s'en débarrasser, c'est de ne le faire qu'après s'en être joué, lui ayant fait souffrir mille morts avant que la mort ne lui paraisse une délivrance. La perversion consiste à reconnaître à l'autre juste assez d'humanité pour lui faire sentir qu'on ne la lui reconnaît pas.

## Notes

[1] Voir là-dessus A. Gide, *Journal*, 15 novembre 1914, « Bibl. de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1951, p. 500-501. Voir aussi R. Martin du Gard, *Les Thibault*, Épilogue, « Bibl. de la Pléiade », t. II, Paris, Gallimard, 1959, p. 952. Officier de liaison auprès de troupes américaines en 1918, un personnage rapporte qu'« officiers et soldats déclaraient cyniquement que tout paquet de prisonniers, inférieur à cinq cents hommes, devait être passé à la mitrailleuse. Ce qui n'empêche pas ces idéologues au

sourire féroce et aux yeux candides, ajoutait-il, de répéter à toute occasion qu'ils viennent se battre pour la Justice et pour le Droit».

# I - Un laboratoire de l'inhumain

Pour saisir en quoi consiste l'inhumanité de l'homme, il m'a semblé que le plus simple serait de l'observer dans une des situations-limites où elle s'est exercée. Or, si Suétone nous a gardé la mémoire de Caligula et de Néron, si Shakespeare nous a restitué la présence de Richard III, quelques témoignages que nous ayons de la conquête du Nouveau Monde, malgré tant de génocides, en Arménie, au Cambodge, au Rwanda, en dépit de tout ce que nous savons des exactions partout commises au nom de la Révolution, aucun événement n'est encore si proche, ni aucun souvenir encore aussi prégnant que celui des camps d'extermination nazis. Ainsi que dans un laboratoire, nous devrions donc pouvoir y examiner l'inhumanité à l'état pur. C'est d'ailleurs ce qu'exprimait Primo Levi, lorsqu'il disait du camp d'Auschwitz qu'il procurait à l'observateur « une gigantesque expérience biologique et sociale ».

« Enfermez, disait-il, des milliers d'individus entre des barbelés, sans distinction d'âge, de condition sociale, d'origine, de langue, de culture et de mœurs, et soumettez-les à un mode de vie uniforme, contrôlable, identique pour tous et inférieur à tous leurs besoins : vous aurez là, explique-t-il, ce qu'il peut y avoir de plus rigoureux comme champ d'expérimentation, pour déterminer ce qu'il y a d'inné et d'acquis dans le comportement de l'homme confronté à la lutte pour la vie. »<sup>[1]</sup>

Je suppose que Primo Levi considérait comme « acquis » tous les traits culturels que chacun avait reçus de sa langue, de son origine, de son milieu, de son éducation, et qui caractérisaient l'extrême diversité des hommes rassemblés dans les mêmes camps. Or, on n'est pas plus humain en étant ingénieur ou médecin qu'en étant typographe ou charpentier, de même qu'on ne l'est pas davantage étant Italien ou Français qu'en étant Tchèque ou Hongrois. Cette différence entre l'inné et l'acquis suggère donc qu'on peut perdre ce qu'on a reçu, mais qu'on ne peut pas cesser d'être ce qu'on est. L'inné, en ce sens, serait cette originaire disposition à résister ou à se soumettre, qui rendait possible aux uns de refuser la déchéance à laquelle ne pouvaient se soustraire les autres. Tantôt inentamable et inflexible chez les uns, tantôt malléable et presque friable chez d'autres, c'est le métal de sa volonté qui constituerait ce qu'il y a en chacun d'inné, et par conséquent de plus involontaire.

Que ces camps de travail ou d'extermination aient pourvu l'observation d'un « champ d'expérimentation rigoureux », on le comprend au sens où ne restaient en présence que des éléments simples : des bourreaux et des victimes, ceux qui pouvaient tout et ceux qui ne pouvaient rien, sans intrusion d'aucun élément parasite. De surcroît, ainsi qu'en un laboratoire, on avait écarté des victimes tout ce qu'elles avaient pu « acquérir » : toutes ces déterminations extérieures qui auraient pu modifier l'attitude des uns ou des autres à leur égard, en attirant sur certains plus ou moins d'attention, de considération ou de respect. Les gardiens avaient donc, devant eux, non telle ou telle personne caractérisée (avocat, médecin, riche ou pauvre, musicien virtuose ou peintre célèbre), mais uniquement des hommes, sans autre qualité que d'être encore des hommes. Aussi l'humanité ou l'inhumanité pouvaient-elles s'y observer à l'état pur.

C'est donc en prenant principalement appui sur cette expérience de l'univers concentrationnaire que je vais m'efforcer de caractériser ce qui constitue l'inhumanité de l'homme. Là point de ressentiment, point de vengeance, point d'intérêt. Telle que nous pourrions l'y décrire, nous aurons donc trouvé l'inhumanité, non pas réactive ni dérivée, mais telle qu'en son origine.

\* \* \*

C'est en observant le pathologique ou le monstrueux que nous tâcherons par conséquent d'y déchiffrer, comme en un grossissement, ce qu'il est si difficile de distinguer, d'isoler et de caractériser dans l'état normal.

Ayant survécu à la souffrance et à l'épuisement des camps de travail, Robert Antelme en a décrit l'inhumanité. Or, montre-t-il, cette inhumanité est double. Il y a celle des gardiens. Il y a aussi celle des détenus. Elles sont si différentes qu'elles sont presque de sens contraire. L'inhumain, quand il s'agit des ss, des kapos, des gardes, consiste dans le fait de ne pas respecter les autres. Or ces autres sont d'autant plus dignes de respect qu'ils devraient susciter plus de pitié, et méritent d'autant plus de compassion qu'ils sont plus humiliés. Au sens où Rousseau avait fait de la pitié le sentiment le plus spontané de la nature humaine, *le propre de l'inhumanité dans un homme est de le rendre inaccessible à la pitié*. Or, avait dit Rousseau, « la commisération nous met à la place de celui qui souffre ». Pour se mettre à sa place, et ainsi sympathiser avec lui, deux conditions sont toutefois nécessaires : la capacité d'imaginer la situation et les



sentiments de l'autre, et le fait d'être si semblable à lui qu'on puisse s'imaginer à sa place. Lui, ce pourrait être moi.

Déjà pressent-on, par conséquent, qu'il y a deux origines possibles à l'inhumanité de l'homme : un *manque d'imagination*, et le *refus de reconnaître son semblable dans l'autre*. Nous aurons donc à nous demander comment l'un et l'autre sont possibles.

Quant à l'inhumanité de ceux auxquels on a tout ôté, au point que survivre soit un défi qui suffise à obséder leur vie, elle consiste dans ce tout fruste et tout élémentaire égoïsme par lequel même une paramécie tente de tout ramener à soi. Résumés à l'égoïste sursaut de leur vie biologique, leur inhumanité consiste tout simplement à ne plus *se* respecter. Ils sont prêts à tout trahir ou même à se vendre pour une croûte de pain. Aussi ont-ils tout leur être hors d'eux-mêmes : dans ce qu'on peut prendre et déglutir.

Or, ayant tout connu de l'horreur des camps, Robert Antelme en dénonce bien moins l'inhumanité qu'il n'en constate au contraire l'atroce banalité. Il n'y a rien de plus dérisoire ni de plus misérablement humain que l'inhumain. « C'était, se rappelle-t-il, le mouvement même du mépris – la plaie du monde –, *tel qu'il règne encore partout* plus ou moins camouflé dans les rapports humains. Mais ici c'était plus net. Nous donnions à l'humanité méprisante le moyen de se dévoiler complètement. »<sup>[2]</sup> Comme s'il en était le révélateur, l'univers concentrationnaire aurait donc démasqué ce que le monde civilisé s'oblige à dissimuler. Ainsi n'aurait-il fait que rendre manifeste ce que cachent la plupart des relations humaines, à savoir que nul ne se croit le semblable de presque nul autre. L'inhumanité des camps aurait été la vérité de l'ordinaire humanité. Il y aurait donc, à la base de toutes les relations humaines, une vérité honteuse. C'est que la plupart des hommes jugent la plupart des autres si insignifiants, ou si méprisables, ou si indignes de vivre, qu'ils ne peuvent pas s'imaginer semblables à eux.

Pour nous en tenir à des faits si objectifs qu'ils sont même quantifiables, n'est-ce pas d'ailleurs ce qu'exprime le revenu de ces hommes qui, avec moins de peine et moins d'invention que d'autres, se font attribuer des salaires cent mille fois ou dix millions de fois supérieurs aux leurs ? Parce qu'ils sont bien loin de tenir les autres pour leurs semblables, ils jugent qu'une heure de leur temps vaut plus qu'une vie tout entière de la leur. Mais, parce qu'ils sont policés, la déférence de leur sourire masque la profondeur de leur mépris, tout comme le secret de leur rémunération épargne notre amour-propre.

Sans doute objecterait-on à ces observations de Robert Antelme que les détenus se fussent volontiers accommodés de ce mépris, s'il n'avait été aussi la cause des incompréhensibles supplices et de l'angoisse qu'il leur faisait endurer. Aussi le mépris n'y était-il que le premier effet de l'inhumain, tout en étant la première cause de ses manifestations. Notre disposition à l'inhumain est donc originairement contenue dans notre disposition au mépris. L'inhumanité des camps consista donc d'abord dans l'occasion qu'ils donnèrent à beaucoup de mépriser ces hommes dont on avait tout effacé, hors le fait qu'ils étaient pourtant encore des hommes. Quoique leur uniforme défroque, leurs têtes tondues, leur saleté, leur maigreur, les rendissent tous semblables, chacun avait pourtant un tempérament, un caractère, des compétences, une histoire, qui le faisaient être *ce qu'il était*, et dont nul ne savait rien. Ne sachant rien d'aucun d'eux, qu'en pouvait-on mépriser ? Puisqu'on ne pouvait donc pas mépriser ce qu'ils étaient, ce qu'on méprisait en eux était donc uniquement ce qu'on en voyait. Or on ne voyait d'eux que la situation misérable qui leur avait été collectivement imposée. Tous la subissaient. Pas un n'en était responsable. Le paradoxe ou l'égarément de l'inhumain consistaient donc à avoir d'autant moins pitié des individus que leur situation collective était plus pitoyable. En se manifestant à chacun, ce mépris ne s'adressait donc en fait à personne, mais uniquement à l'universelle détresse des battus, des vaincus, des humiliés. Ceux-là, c'est pour s'assurer de n'être jamais semblables à eux qu'on refusait de les croire semblables à soi. Ce mépris avait donc une fonction magique : en simulant entre eux et nous quelque infranchissable distance, *il jouait à croire* cette distance suffisante pour nous protéger de la contagion du malheur. Si sincèrement qu'il crût être éprouvé, ce mépris était donc joué.

Si loin qu'il y ait entre le mépris qu'on peut ressentir partout et l'atroce traitement des détenus dans les camps, l'un et l'autre ne font pourtant que traduire, ici et là, une même volonté d'exclure les autres de notre humanité. Cette volonté d'exclure, d'éliminer, ou d'exterminer les autres, a toujours une même cause, si grande que puisse être par ailleurs la différence entre ses effets : *le fait de ne pas reconnaître son semblable dans l'autre*. Or une telle méconnaissance n'est pas seulement le fait des camps d'extermination. Rien n'est plus banal. Rien n'est plus commun. Non seulement cela s'observe tous les jours dans toutes les sociétés, mais cette organisation de l'exclusion en est même constitutive <sup>[3]</sup>. Musulmans pour les chrétiens ou roumis pour les musulmans, protestants pour les catholiques ou papistes pour les huguenots, plébéiens pour les

nobles ou aristocrates pour les républicains, guelfes ou gibelins, tous, communistes, fascistes ou nazis, n'ont pour se justifier qu'un même mot : « Ils ne sont pas comme nous. »

Sans doute y a-t-il bien de la différence entre le fait pour le fils d'un marchand de n'être pas admis à commander un régiment, ou pour un Noir de n'être pas accepté dans les clubs des Blancs, et le fait d'être battu, chassé, écrasé, gazé, parce qu'on est juif, ou d'être torturé, déporté, tué pour avoir été soupçonné ici d'hérésie ou là de déviationnisme. Mais si grande que puisse être la distance, elle n'est pas infranchissable. On commence par le *numerus clausus*, ou par l'interdiction d'occuper des charges publiques. On finit par les camps. Car peu de chose sépare le fait d'être considéré comme de la vermine, et le fait d'être écrasé comme un pou. De même, en effet, que les conquérants espagnols avaient douté, en débarquant au Mexique ou dans les Caraïbes, s'ils avaient affaire à des hommes, de même aucun ss n'imaginait que ces hordes hagardes et faméliques puissent appartenir à la même humanité que la sienne. Tout spontanément et tout naturellement, chacun pensait qu'il devait y avoir des espèces dans l'humanité. Chaque ss était persuadé de pourchasser la pire. On leur avait confié la tâche de s'en débarrasser. Patiemment, méthodiquement, ils s'y appliquaient.

Or, en observant cela, Antelme ne croit pas décrire le cas d'une folie d'autant plus singulière qu'elle semble avoir été plus contagieuse. Comme la vie d'une nation semblait à Platon le grossissement de ce qu'est la vie d'un individu, l'univers concentrationnaire parut à Antelme un simple grossissement, et par conséquent une sorte de caricature, de ce qui constitue l'ordinaire des relations humaines. Cette organisation quasiment industrielle de l'extermination était le passage à la limite de toutes ces petites connivences et de ces petits complots par lesquels on s'arrange ordinairement pour se débarrasser sans bruit de ceux qui dérangent. Là, il n'y avait plus à se gêner. On ne craignait plus le bruit. « Le comportement des ss et notre situation, note-t-il, 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. »<sup>[4]</sup>

En faisant si nettement apparaître ce qu'on s'applique ordinairement à occulter, en rendant visible ce qui est ordinairement invisible, l'inhumanité des camps aurait en quelque sorte radiographié ce que nous prenons pour l'humanité de la vie sociale. Elle en aurait exhibé l'ordinaire et sournoise pathologie. Comme un agrandissement photographique fait apparaître ce qu'un ordinaire tirage ne laisserait pas soupçonner, les camps auraient rendu visible ce qu'on

passé généralement sa vie à ne pas voir : que la vie de chacun est à peu près indifférente à tous, et qu'il n'y a rien d'aussi banalement humain que l'inhumain.

\* \* \*

Telle sera notre hypothèse de travail. C'est en la soumettant à l'expérience que nous aurons quelque chance d'en vérifier la validité. Mais l'inhumanité de l'homme n'est pas un fait si homogène ni si constant qu'on puisse l'examiner globalement, dans sa massivité. Aussi nous faut-il d'abord expliciter les présupposés d'une telle hypothèse, pour ensuite vérifier si nous les trouvons réalisés dans la commune expérience. Sous quelles conditions est-il possible que les camps aient exhibé en plein jour une vérité que l'ordinaire grisaille de la vie permet en général d'occulter ?

On ne peut reconnaître dans les camps un simple « grossissement » de toutes les relations humaines sans supposer la banalité de l'inhumain. Si exceptionnels qu'ils aient certes été dans leurs modalités d'exécution, ils ne l'auraient pas été dans leurs intentions ni leurs motivations. Le pouvoir des nazis n'aurait fait qu'exhiber ce que beaucoup feraient s'ils pouvaient. L'horreur serait la banalité de l'histoire.

Si elle était avérée, cette banalité de l'inhumain devrait pouvoir s'observer de deux façons, à la fois dans ses effets et dans ses causes. Telle qu'elle se manifesterait dans ses conséquences, on devrait l'observer de toutes parts. Toutes sortes de brimades, d'humiliations, de persécutions, d'exactions, d'exterminations, devraient accompagner l'histoire.

Mais elles ne pourraient être les lieux communs de l'histoire sans que leurs acteurs ne dussent être tout aussi communs. Bien loin que l'inhumanité fût le fait de quelques personnalités aussi monstrueuses qu'exceptionnelles, les hommes en seraient au contraire d'autant plus capables qu'ils seraient plus ordinaires. Il n'y aurait pas plus normal qu'un monstre : telle serait la paradoxale spécificité de l'humanité.

Enfin, étant donné qu'il faut, pour être inhumain, être aussi dépourvu de sympathie ou de compassion que de pitié, la question de la banalité de l'inhumain peut se changer en celle de savoir d'où vient qu'il soit si spontané, ou si naturel, ou si banal, de ne pas reconnaître son semblable dans l'autre. D'où vient, entre nous et les autres, le sentiment d'une aussi paradoxale mais aussi irréductible et presque invincible différence ?

Notre enquête aura donc autant de moments que nous venons de distinguer d'éléments de l'inhumain.

## Notes

- [1] Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2005, p. 67.
- [2] R. Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, p. 56.
- [3] Aussi R. Antelme note-t-il que « tout se passe effectivement là-bas (hors des camps, dans la vie ordinaire dont on fut arraché) 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 entretenant l'axiome toujours prêt, la dernière ligne de défense : “Ce ne sont pas des gens comme nous” » (p. 229).
- [4] *Ibid.*, p. 229.

## II Banalité de l'inhumain

L'inhumain, c'est d'abord ce à quoi on ne s'attend pas d'un homme. On ne s'attend pas à ce qu'un homme assassine le camarade ou l'ami qui l'ont constamment assisté ou secouru. Pas davantage ne peut-on s'attendre à ce qu'un inconnu assassine des gens qu'il n'a jamais vus, dont il ne connaît rien, et qu'il ne peut donc imaginer coupables de ce dont il se sent lésé. Dans le roman de Victor Hugo *Quatre-vingt-treize*, l'abbé Cimourdain a si bien enseigné à son élève la valeur de l'humanité que le jeune aristocrate Gauvain s'est fait républicain. Quelques années plus tard, ils se retrouvent en Vendée. Le Comité de salut public y a délégué Cimourdain, et Gauvain y commande la colonne expéditionnaire. Aussi liés que peuvent l'être un maître et son disciple, ils le sont encore par leur commune dévotion à la République. Mais, face à la sécession, Cimourdain pense que la République doit se montrer terrible, quand Gauvain pense qu'elle doit se montrer généreuse. Leur ennemi commun, le marquis de Lantenac, commande la rébellion. C'est l'oncle de Gauvain. Quoique aussi impitoyable que Cimourdain, il a eu néanmoins pitié de trois enfants abandonnés dans l'incendie qu'il avait fait allumer. En s'exposant pour les sauver, il s'est exposé à être capturé. « L'humain, dit Victor Hugo, avait vaincu l'inhumain. » Voici Lantenac à merci. Mais quoiqu'il eût promis, s'il rencontrait Gauvain, de le tuer comme un chien, Gauvain le fait relâcher pour n'être pas moins humain que lui. Cimourdain fait fusiller Gauvain. Sacrifiant ce qu'il avait de plus cher dans la vie à la plus chère de ses idées, l'inflexible Cimourdain avait fait respecter l'ordre de la République en ne tolérant dans ses armées aucune

indiscipline. De tout autre, on aurait pu s'y attendre. Mais de lui ? Car Gauvain était plus que son fils : c'était sa création. Aussi Hugo s'en interroge-t-il : « Un tel homme était-il un homme ? »

Franz Stangl, ouvrier tisserand, puis modeste policier autrichien, était si soucieux de répondre à l'attente de ses chefs qu'il avait découvert, quelque temps après l'assassinat du chancelier Dollfuss, un dépôt d'armes clandestin destiné aux nazis. Il en avait même été décoré. Pour quelqu'un qui avait compté sur son zèle et sa loyauté pour faire son chemin, c'était néanmoins avoir mal choisi son moment. Quoiqu'il n'eût aucune idée politique et n'appartînt à aucun parti, cette fatale découverte et cette indiscrete décoration ne risquaient-elles pas en effet, après l'Anschluss, de le signaler au nouveau gouvernement comme un élément douteux ? Sa carrière n'allait-elle pas être irrémédiablement compromise par ce qui aurait dû l'avancer ? Il va donc passer dans la peur toutes les années qui suivent <sup>[1]</sup>. Pour craindre, ces années-là, il n'y avait pas besoin d'être particulièrement timoré. Il suffisait d'ouvrir les yeux. Parmi les cinq qui avaient reçu la même distinction, trois avaient déjà été arrêtés. Deux chefs de la police avaient été abattus. Pour disparaître soudain, il n'était pas nécessaire alors d'avoir persécuté personne ; il suffisait d'avoir été aux ordres du précédent régime. Franz Stangl avait donc connu l'amertume et l'angoisse d'être d'autant plus menacé qu'il était plus innocent.

Pour desserrer l'étau, il va tenter d'obtenir, sinon la reconnaissance, du moins la neutralité des nazis. Il va détruire certaines fiches de police qui les embarrassaient. Grâce à un faux témoignage, il se fera inscrire sur les anciennes listes du Parti, lorsque son illégalité l'obligeait à la clandestinité. Néanmoins, un tel brevet de civisme n'allait pas suffire à lui assurer la confiance de sa hiérarchie. Il lui faudra encore résilier publiquement son appartenance à l'Église catholique, devenir apostat. Même cela ne le protégera pas toutefois d'une instruction judiciaire ouverte contre lui, pour avoir verbalisé un membre du Parti. Pour obtenir la clôture de cette instruction, il acceptera tout. À partir de là, sa vie suivra, sans qu'il n'ose jamais regimber, l'enchaînement de ses nominations dans l'administration policière. Presque mécaniquement, ses fonctions dans un poste le désigneront ensuite pour un autre. Et voilà comment, après avoir veillé à la régularité des opérations dans un centre d'euthanasie, il sera chargé de créer à Treblinka une industrie capable de supprimer des millions de vies, comme ailleurs on aurait produit des voitures.

Qui aurait jamais pu s'attendre à ce qu'un homme aussi effacé, aussi mesuré, aussi raisonnable, sans plus de conviction que d'exaltation idéologiques, eût systématiquement prévu, programmé, organisé la mort de dizaines de milliers de personnes, dont l'unique chose qu'il sût était la totale innocence ? Comment ce fut possible, nous tenterons de l'élucider. Mais le plus inhumain ne fut-il pas que, au lieu d'un tueur habitué à égorger des agneaux, cet exterminateur eût été ce brave homme soucieux de son apparence, si appliqué à ne pas décevoir, et qui craignait tellement que sa femme pût apprendre le travail qu'il faisait ?

Car, comme le remarque Joseph de Maistre, s'il n'y a rien d'horrible comme le bourreau, rien ne fut longtemps plus banal <sup>[2]</sup>. Il avait la confiance des autorités. Comme un autre, il avait sa conscience professionnelle. En écartelant, en brûlant, en étranglant un homme, ou en lui tranchant la tête, il ne faisait que ce qu'on attendait de lui. Que le condamné fût ou non innocent, qu'il se fît en l'immolant l'instrument d'un crime, ce n'était pas à lui d'en juger. Il n'était que l'exécuteur ; et l'exécuteur n'est qu'un exécutant. Dans une de ses nouvelles, Balzac a mis en scène un bourreau. C'est celui de Louis XVI. Il s'introduit dans la soupente où officie un prêtre réfractaire pour lui demander de « célébrer une messe mortuaire pour le repos de l'âme d'une personne sacrée, dont le corps ne reposera jamais en terre sainte ». Ce faisant, il s'exposait lui-même à la mort. « Rien dans sa démarche, dans son air, dans sa physionomie, n'indiquait un méchant homme... Un sentiment de commisération se peignait sur sa figure, et il jeta un regard de bienveillance » sur les deux religieuses traquées. Lorsque le prêtre demanda à Dieu de pardonner aux régicides, « les religieuses virent deux grosses larmes le long des joues de l'inconnu » <sup>[3]</sup>. Ce maître des supplices était un doux. Quoiqu'il fût un instrument de la mort, il n'en était pas moins bouleversé par le martyre des innocents. Pouvait-on imaginer qu'un homme aussi plein d'humanité eût été un fonctionnaire de l'inhumain ? Cette même question va hanter notre enquête. Comment a-t-il jamais été possible qu'un homme effacé, sensible, raisonnable, épris de justice et accessible à la pitié, prît son concours au déferlement de l'absolument inhumain ?

Après tout, si, dans *Fidelio*, l'arrivée tout aussi imprévue qu'in vraisemblable du prince n'avait inversé toute la situation, que penserions-nous de Rocco ? C'est un géôlier. Sans tirer aucun plaisir de ses fonctions, il lui importe surtout de ne pas déplaire à Pizarro. Cette crainte le fait consentir à n'importe quelle tâche. De même qu'il n'eût pas personnellement poignardé Florestan, de même n'était-ce ni Stangl <sup>[4]</sup>, ni Suchomel <sup>[5]</sup>, ni Höss <sup>[6]</sup>, qui poussaient à



coups de crosse les déportés dans la chambre à gaz. Ils ne sont donc pas plus inhumains que lui. S'ils furent, comme lui, des agents de l'inhumain, ce fut aussi malgré eux, et sans en avoir la vocation.

Le plus inhumain de tout n'est-il pas alors d'avoir vu au deuxième acte ce qu'on n'aurait jamais pu croire au premier : même malgré lui, même en gémissant, un aussi brave homme que Rocco aider le criminel non seulement à opprimer, mais à supprimer l'innocent ?

\* \* \*

À cet égard, quelle différence y a-t-il entre un soldat et un bourreau ? L'un et l'autre sont des salariés. L'un et l'autre ont pour fonction de donner la mort. L'un et l'autre ne font en cela qu'exécuter ce qu'on leur a commandé. Ni l'un ni l'autre ne savent rien de leurs victimes, ni n'éprouvent à leur égard la moindre malveillance. La seule, mais considérable différence, est que le soldat partage le sort de sa victime, et qu'il espère, comme elle, qu'en tuant il lui sera peut-être épargné d'être tué. Or, tant et tant de victimes qu'aient faites les bourreaux des diverses Inquisitions ou des diverses révolutions, le nombre en est infime auprès des hécatombes produites par les guerres. Du point de vue de la morale, d'ailleurs, une révolution, c'est comme une guerre. Leurs victimes, l'une et l'autre en ignorent la personnalité. Ici, on les extermine parce qu'il s'agit d'aristocrates ou de bourgeois. Là, c'est parce qu'il s'agit de Français ou d'Allemands. Ici comme là, d'ailleurs, les généraux sont aussi indifférents à l'humanité des soldats qu'ils font tuer, que ces soldats à celle des ennemis qu'ils tuent. Ce fragile tissu de souvenirs et d'attentes qui constitue chaque vie, ce monde infini que chaque conscience porte en elle comme son identité et son secret, à qui importent-ils ? L'inhumain, c'est d'y être aussi étranger, et par le fait aussi indifférent, que chacun de ces hommes à la vie des innombrables insectes qu'il écrase sans même y penser. En dégustant sa grillade, qui pense d'ailleurs au jeune veau ou à l'agneau qu'on a égorgés pour lui ? C'est la vie, dit-on, pour s'excuser. On a raison. La vie est une sorte de perpétuel combat, où toutes les espèces se nourrissent de celles qu'elles capturent. L'inhumanité de l'homme ne consisterait-elle pas alors à n'être qu'un animal comme un autre ? Pour être inhumain, il n'y aurait donc besoin d'aucune perversion ni d'aucune méchanceté particulières : il suffirait, comme à n'importe quel autre animal, de ne pas plus pouvoir résister au besoin qu'à la peur.

\* \* \*

En des pages célèbres, Joseph de Maistre a montré combien l'histoire même de l'homme est celle de l'inhumain. En effet, observe-t-il, « la guerre est l'état habituel du genre humain ». Or toute guerre n'est qu'une longue suite d'atrocités, qui s'exercent spontanément dès qu'elles ne sont plus châtiées. Aussi reste-t-il à décider si le plus inhumain est de les permettre ou de s'y livrer. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les troupes en campagne vivaient sur l'habitant. Quand elles s'éloignaient, avaient été anéantis ce qui avait été pour le paysan le travail de plusieurs années et ce qui devait pourvoir aux saisons à venir. Il ne lui restait, s'il n'avait pas eu trop de malchance, que l'humiliation, le désespoir, – et la misère.

Historien des guerres de religion, Pierre Miquel relate ce déferlement de l'inhumain qu'était le passage d'une armée en campagne. Elle s'abattait soudain sur l'habitant, et le ruinait en un instant. Quand elle avait bien combattu, ses chefs ne pouvaient lui refuser le sac d'une ville. Même Coligny avait dû céder à ce chantage. Ainsi avait-il été obligé par les Allemands de son armée à faire le siège de Poitiers, alors qu'il aurait voulu se hâter vers Saumur et Paris. Lorsque les troupes du duc de Deux-Ponts traversèrent la Franche-Comté, « plus de deux cents villages furent mis à sac, à moitié brûlés ou détruits. Au début, les coureurs prenaient seulement l'orge et l'avoine, vidaient les granges ; mais ils revenaient bientôt, prenaient le bétail, dépouillaient les hommes et les femmes de leurs vêtements, s'emparaient des meubles, des chevaux, des charrues. Les paysans tentent de se réfugier dans les villes, mais les villes sont prises. De la Franche-Comté au Poitou, c'est le chemin de l'horreur. Encore ne s'agit-il là que du passage des armées. Quand ces soldats se livraient à des représailles, comme ceux de Coligny en Toulousain, ou ceux de Monluc en Guyenne, ils détruisaient tout. Les arbres fruitiers étaient coupés, les récoltes incendiées sur pied, quand elles n'étaient pas mûres pour le pillage. Les fermes, les granges étaient brûlées, les femmes violées, les habitants massacrés. Pour polluer les puits, on les engorgeait de cadavres »<sup>171</sup>. Sans même y penser, la soldatesque brisait ainsi non seulement tous les rapports humains, mais même la relation d'un homme avec sa vie. Non seulement on le dépouillait d'un coup de son passé, mais on le privait même de tout avenir. Car quel sens pouvait encore avoir l'avenir, après que tout ce qu'on avait imaginé possible était devenu impossible?

Quand on a vu le pire, il est si inattendu, il dépasse tellement en horreur tout ce qu'on pouvait imaginer, qu'on ne peut pas croire à sa banalité. Si rien de semblable s'était déjà produit, comment eût-il été possible que l'humanité, tétanisée d'effroi, n'eût pas tout mobilisé pour s'en prémunir à jamais ? Pourtant, les descriptions que nous lisons se ressemblent toutes. Antelme aurait-il donc eu raison ? Sans qu'il en ait été la dernière, le séisme des camps d'extermination n'aurait-il donc été qu'une réplique de cette guerre inhumaine que l'homme fait à l'homme, même sans en avoir reçu ni avoir à en redouter aucun mal ?

Car la guerre a toujours été partout, et n'a jamais cessé. S'il y a donc une chose aussi vieille que l'humanité, c'est son inhumanité. De ces massacres, de ces fureurs, de ces exterminations indéfiniment répétés, Joseph de Maistre a dressé, comme en une fresque, l'impitoyable constat. « La paix, observe-t-il, n'est jamais qu'un répit. On cite une année du règne entier de Charlemagne (l'année 790) où il ne fit pas la guerre. On cite une courte époque après la paix de Ryswick, en 1697, et une autre tout aussi courte après celle de Carlowitz, en 1699, où il n'y eut point de guerre, non seulement dans toute l'Europe, mais même dans tout le monde connu... Mais ce n'est pas assez de considérer un point du temps et un point du globe ; il faut porter un coup d'œil rapide sur cette longue suite de massacres qui souille toutes les pages de l'histoire. Marius extermine, en une bataille, deux cent mille Cimbres et Teutons. Mithridate fait égorger quatre-vingt mille Romains : Sylla, lui, tue quatre-vingt-dix mille hommes dans un combat livré en Béotie. César à lui seul fait mourir un million d'hommes sur le champ de bataille. Le Bas-Empire ne présente qu'une suite de massacres... En moins d'un siècle, Rome est prise et saccagée trois fois ; et dans une sédition qui s'élève à Constantinople, quarante mille personnes sont égorgées... Les nations barbares s'établissent enfin et s'appriivoisent. Cette veine ne donne plus de sang ; une autre s'ouvre à l'instant : les Croisades commencent. L'Europe entière se précipite sur l'Asie ; on ne compte plus que par myriades le nombre des victimes. Gengis Khan et ses fils subjuguent et ravagent le globe depuis la Chine jusqu'à la Bohême. Les Français qui s'étaient croisés contre les musulmans se croisent contre les hérétiques : guerre cruelle des Albigeois... Découverte du Nouveau Monde : c'est l'arrêt de mort de trois millions d'Indiens... Luther paraît ; Calvin le suit. Guerre des paysans ; guerre de Trente Ans ; guerre civile de France ; mas sacre des Pays-Bas ; massacre d'Irlande ; massacre des Cévennes ; journée de la Saint-Barthélemy ; meurtre de Henri III, de Henri IV, de Marie Stuart, de Charles I<sup>er</sup> ; et de nos jours, enfin la Révolution française. »<sup>[8]</sup>

La Révolution française, n'était-ce pas un soulèvement de la raison contre la déraison, et de l'humanité contre l'inhumanité ? En même temps que la liberté, n'allait-elle pas apporter la fraternité ? Ce ne fut qu'une longue et inutile traînée de sang. Tous s'entre-déchiraient. Chacun y étant suspect à tous les autres<sup>[9]</sup> n'avait plus qu'une chance d'éviter la mort, c'était d'y faire condamner les autres. En mettant la Terreur à l'ordre du jour, la Révolution avait fait de l'inhumain une vertu civique. Selon un mot de Hugo, « la révolution avait-elle pour but de dénaturer l'homme ? » Et en effet, contrairement à ce qu'enseigna longtemps une pieuse et mensongère<sup>[10]</sup> historiographie républicaine, mais comme l'avait déjà discerné

Edgar Quinet, la Terreur ne fut pas une réaction de légitime défense, dans une situation désespérée, quand il n'y avait plus d'autre moyen que le pire, mais une entreprise idéologique visant à exterminer ceux que leur tiédeur ou leur dissidence devaient exclure de l'humanité. Or quel avait été le crime de la Vendée ? Tout simplement d'avoir attendu de la Révolution qu'elle remplît ses promesses au lieu de les trahir. Loin d'être supprimés, les impôts augmentaient. Les réquisitions arbitraires humiliaient la population. La persécution du clergé réfractaire paraissait en outre comme une outrageante intrusion de l'exécutif dans le domaine spirituel et privé. Enfin, en exigeant une levée de trois cent mille hommes, la loi Jourdan paraissait aux familles un insupportable sacrifice et une brimade de plus. Non seulement le Comité de salut public semblait faire bon marché de la vie et de la dignité des citoyens, mais il exemptait de cet impôt du sang ceux qu'il chargeait de le lever : fonctionnaires, maires, officiers municipaux, tous les agents de la répression étaient exemptés de la conscription.

Le 21 décembre 1793, le général Westermann rend compte de son opération au Comité de salut public. « Il n'y a plus de Vendée, citoyens républicains. Elle est morte sous notre sabre libre, avec ses femmes et ses enfants. Je viens de l'enterrer dans les marais et dans les bois de Savenay. Suivant les ordres que vous m'avez donnés, j'ai écrasé les enfants sous les pieds des chevaux, massacré des femmes qui, au moins pour celles-là, n'enfanteront plus de brigands. Je n'ai pas un prisonnier à me reprocher. J'ai tout exterminé. »

Trois mois plus tard, alors qu'il ne restait quasiment plus rien de la résistance vendéenne, la Convention en décide l'extermination. « Soldats, proclame-t-elle, il faut que les brigands de la Vendée soient exterminés. » Carrier renchérit : « Qu'on ne vienne pas nous parler d'humanité, ils seront tous exterminés. » Westermann se loue de sa propre inhumanité : « Nous ne faisons pas de prisonniers ; la pitié n'est pas révolutionnaire. » Dans les rapports qu'il fait porter à Paris,

un commissaire de la République rend compte d'une aussi inimaginable inhumanité. « Le viol et la barbarie la plus outrée se sont représentés dans tous les coins. On a vu des militaires républicains violer des femmes rebelles le long des grandes routes, et les fusiller ou les poignarder en sortant de leurs bras. On en a vu d'autres porter des enfants à la mamelle au bout de la baïonnette ou de la pique, qui avait percé du même coup et la mère et l'enfant. »<sup>[11]</sup> Un autre rapport militaire fait état des supplices que la troupe s'empresse d'infliger à la population, avec une sorte de frénétique jubilation. Tel officier « fait allumer des fours et, lorsqu'ils sont bien chauffés, y jette les femmes et les enfants. Aux représentations que nous lui en avons faites, poursuit le rédacteur, il a répondu que c'était ainsi que la République voulait faire cuire son pain. D'abord on a condamné à ce genre de mort les femmes des brigands, et nous n'avons trop rien dit ; mais aujourd'hui, les cris de ces misérables ont tant diverti les soldats de Turreau qu'ils ont voulu continuer ces plaisirs. Les femelles des royalistes manquant, ils s'adressent aux épouses des vrais patriotes, et elles n'étaient coupables que d'adorer la nation »<sup>[12]</sup>.

À la guerre, on se borne à tuer l'ennemi. À la volonté de le supprimer ne s'ajoute pas celle de lui faire longtemps expier, par d'interminables souffrances, le fait d'être vaincu au lieu d'être vainqueur. Après tout, si la fortune nous avait été contraire, aurions-nous trouvé juste que le vainqueur inventât mille humiliations et mille tourments pour retarder notre mort en même temps qu'il nous l'aurait fait désirer ? Sans doute peut-on comprendre que la cruauté des uns suscite celle des autres, par un réflexe de rétorsion ou de vengeance. Puisqu'ils se sont complu à faire inutilement souffrir les nôtres, nous nous acharnerons de la même façon à faire souffrir les leurs. En pensant rétablir une équité dans le mal, il est possible que la vengeance imagine le faire cesser, soit en rétablissant l'équilibre, soit en inspirant l'horreur. Il y a donc bien plus inhumain que la guerre, c'est que la guerre puisse être l'occasion de faire nos souffre-douleur de tous ceux qu'elle met à notre merci.

L'exemple que nous venons de citer prouve en effet que l'atrocité du mal qu'on fait n'a pas pour but de faire expier aux ennemis celui qu'ils font, puisqu'elle s'applique tout aussi banalement à nos amis ou à nos alliés lorsqu'on ne trouve plus assez d'ennemis sur lesquels l'exercer. Le but, c'est la jubilation qu'on éprouve à voir se débattre une victime dans l'incompréhension, l'angoisse, et l'impuissance. Plus c'est injustifiable, plus c'est imprévisible. Plus la victime s'en indigné, plus elle s'en révolte, plus elle se débat. Son impuissance lui fait

d'autant plus sentir son accablement. C'est de ce désarroi que jouit la soldatesque, comme au cirque des vains efforts de la gazelle apeurée pour échapper au tigre.

Or comment comprendre le plaisir que personne puisse jamais tirer de telles atrocités ? Comment les pires atrocités ont-elles jamais pu paraître plaisantes ou même supportables à personne ? La même question aurait pu être posée à propos des jeux du cirque à Rome, où tout un chacun venait *jouir du malheur* de celui qui succomberait. De la part des soldats de Carnot, on peut imaginer que ce qu'ils faisaient subir aux autres était comme une revanche de ce qu'ils subissaient. La guerre qui les asservissait leur donnait ainsi l'occasion d'asservir les autres. On pourrait donc dire, à cet égard, qu'ils se vengeaient de leur vie sur celle des autres. Leur inhumanité n'eût été qu'une expression de leur ressentiment. Plus généralement, eux qui n'étaient rien, on peut supposer qu'ils éprouvaient pour un moment une sorte d'ivresse à être tout. Pour une fois, il n'y avait pas de limite à leur caprice. Leur arbitraire était la loi. Dans ces campagnes qu'ils venaient d'incendier, sur tous ces gens qu'ils venaient indistinctement de rafler, ils n'avaient pas moins de pouvoir que n'en avaient eu sur l'empire Tibère, Néron, ou Caligula. Aussi reconnaissaient-ils juste assez la liberté et la dignité des autres pour avoir le plaisir de les leur dénier en les outrageant. Il s'agissait donc bien moins pour eux d'anéantir les autres que de leur faire sentir leur propre néant. Par la panique, par l'angoisse, par l'abjuration de toute fierté et de tout amour-propre, c'est en les déshumanisant qu'ils les dépouillaient de leur humanité. Avant de les tuer, ils la leur faisaient abjurer. De voir son humanité se déliter dans un homme, comme si un pantin s'y était substitué, ils riaient.

Aussi peut-on se demander si ce qui suscitait leur inhumanité n'était pas le vertige d'une liberté qu'ils éprouvaient soudain sans limites. Car, contrairement à ce qu'avait cru Rousseau, il est peu vraisemblable que celui qui pourrait tout ne voulût pas tout ce qu'il pourrait, ne serait-ce que par curiosité, pour voir ce qu'on n'a encore jamais vu. Affranchies de la discipline et de la peur, peut-être les colonnes infernales se sentaient-elles affranchies aussi de tout respect, de toute morale, et de toute humanité. Certains avaient pensé que Dieu n'a pas créé les choses parce qu'elles étaient bonnes, mais qu'elles sont bonnes parce qu'il les a voulues. Ils étaient comme Dieu : à eux aussi tout était possible, et tout leur était par conséquent permis. Leur fantaisie était leur droit. Comme Néron se vantait qu'avant lui aucun prince n'eût su tout ce qu'il pouvait se permettre, eux aussi croyaient peut-être oser ce qu'aucun homme n'avait osé avant eux. Peut-être même se prenaient-ils, en se livrant à de telles exactions, pour des

pionniers de la liberté. Quelque interprétation qu'on en donne, comment était-il possible qu'ils fussent à ce point sans pitié ? On en revient toujours là. Ce n'était possible que parce qu'ils ne voyaient plus des semblables dans les hommes qui étaient en face d'eux. Camille Desmoulins en convenait sans trop de détours, lorsqu'il les nommait « des animaux à face humaine » qu'on peut chasser comme des sangliers, mais auxquels les lois de la guerre ne sauraient s'appliquer <sup>[13]</sup>. Pierre Miquel avait de même expliqué les atrocités des guerres de religion par le refus des uns de reconnaître l'humanité des autres. « La foi attisait la haine, dit-il, en exigeant du châtement qu'il ne fût pas seulement exemplaire, mais *inhumain*, comme si rien ne pouvait sauver ceux qui, provoquant Dieu, avaient perdu figure humaine. » [14] Se rappelant la montée du nazisme et son accession au pouvoir, Sebastian Haffner évoque, lui aussi, ce paradoxal retournement contre elle même des instincts prédateurs d'une espèce, au point de « dresser tout un peuple, telle une meute de chiens, à traquer l'homme comme un gibier »<sup>[15]</sup>.

On croit à chaque fois découvrir le comble de l'horreur, comme si l'humanité était parvenue à un tel degré d'inhumanité que rien de semblable ne se fût jamais vu <sup>[16]</sup> et ne pût se revoir. Comme on se trompe ! Robert Antelme risque bien, en effet, d'avoir eu raison. Les camps d'extermination n'étaient qu'un agrandissement, « un grossissement », une énorme et effarante révélation du refus par toute une partie de l'humanité de reconnaître ou d'accepter l'humanité de l'autre. À cet égard, la volonté d'exterminer n'est guère qu'une amplification de celle d'excommunier, comme cette dernière ne fait guère que radicaliser un secret désir d'écarter, d'exclure, et finalement d'éliminer. Pour quelque poste que ce soit, on écarte le meilleur candidat quand il n'est pas le nôtre. On exclut du comité central ou du parti celui dont la lucidité risquerait de provoquer celle des militants. Un rival, professionnellement ou politiquement, on tente de l'éliminer. Faute de pouvoir l'éliminer physiquement, par combien de conduites magiques ne tente-t-on de l'éliminer symboliquement ? On efface son visage des photographies, ou on efface son nom de la couverture des livres. Comme s'il n'y avait rien de si humain qui ne révélât quelque degré de l'inhumain.

Aussi pourrait-on presque indéfiniment continuer cette histoire de l'inhumain que Joseph de Maistre avait dû arrêter à la Révolution française, en la sachant aussi lacunaire que provisoire. Quiconque voudrait dresser la liste des génocides et des massacres aurait plus tôt fait d'établir la courte liste des pays ou des régions épargnés. Aussi n'y a-t-il telles atrocités dont les auteurs ne s'excusent en évoquant celles dont tout un chacun s'accommode. Qu'ai-je fait de pire en me

conformant aux ordres que j'avais reçus, interroge le commandant d'Auschwitz, que les pilotes qui lâchèrent leurs bombes sur Dresde, sur Hiroshima ou sur Nagasaki pour obéir aux leurs <sup>[17]</sup> ? De même Franz Stangl s'estimait-il à Treblinka presque aussi malchanceux et malheureux que ses victimes. Le poste où il avait été affecté, il ne l'avait en effet pas plus choisi que l'atroce travail qu'il y devait accomplir. Il n'y avait, contre le mauvais sort, pas d'échappatoire possible. Ce qu'il se fût dérobé à faire, un autre l'aurait fait ; et quoi qu'il eût fait d'autre, rien n'eût été différent. La guerre, tout le monde l'a faite sans la vouloir, et l'a subie sans y être pour rien. « La tragédie était partout, dit-il. Pensez à Katyn, à Dresde, à Hiroshima, et aujourd'hui au Vietnam. » <sup>[18]</sup> Primo Levi lui-même ne dira pas autre chose. En 1976, la guerre d'Algérie et celle d'Indochine lui semblaient avoir donné aux militaires français et américains l'occasion de manifester, vingt ou trente ans après, un tout semblable déni d'humanité à l'égard des populations. En 1986, considérant son livre sur les camps « comme un témoignage *universel* de ce que l'homme ose infliger à l'homme », il convenait de ce que l'initiative nazie n'en avait pas épuisé les possibles. « Les faits, ajoutait-il, ont hélas confirmé que des choses analogues se sont produites dans de nombreuses parties du monde, en URSS, en Amérique latine, en Indochine, ou en Iran. » <sup>[19]</sup>

Car l'inhumain est l'autre visage de l'humain. C'est même ce qui en fait la banalité. Gitta Sereny en dresse le constat : « Le génocide a existé depuis l'aube des temps historiques, non moins qu'à notre époque. » <sup>[20]</sup> Un nouveau problème s'en trouve du même coup posé : c'est celui de savoir comment l'inhumain peut être aussi banal sans cesser pour autant de surprendre. Alors qu'on devrait presque toujours s'y attendre, le fait est qu'on ne s'y attend jamais.

En fait de duplicité et de fourberie, y avait-il rien qui pût étonner César ? Pourtant, même César en fut surpris : *Tu quoque!*

D'où vient ce paradoxe ?



## Notes

- [1] Cf. Gitta Sereny, *Au fond des ténèbres* (Londres, 1974), Paris, Denoël, 2007, p. 35 : « Moi, ce que j'éprouvais plus que tout, c'était la peur » ; p. 42 : « J'avais appris que mon nom avait figuré sur une liste de fonctionnaires à exécuter après l'Anschluss. Il y a pis : juste à ce moment-là, une procédure disciplinaire avait été intentée contre moi parce que j'avais préconisé l'arrestation d'un braconnier qui s'était révélé un membre influent du Parti. »
- [2] Cf. J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, 2<sup>e</sup> entretien, in *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2007, p. 470.
- [3] Cf. Balzac, *Un épisode sous la terreur*, in *La Comédie humaine*, t. VII, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1955, p. 437 et 441.
- [4] Commandant du camp d'extermination de Treblinka.
- [5] Commandant du camp de Chelmno, inspecteur général des camps de Belsen, Sobibor et Treblinka.
- [6] Commandant du camp d'Auschwitz.
- [7] P. Miquel, *Les guerres de religion*, Paris, Fayard, 1980, p. 271-272.
- [8] Cf. J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), chap. III, « De la destruction violente de l'espèce humaine », *op. cit.*, p. 213-215.
- [9] Le 17 septembre 1793 avait été promulguée la loi des suspects. Il faut s'en rappeler les termes pour comprendre combien de gens devaient trembler sans cesse. La plus anonyme dénonciation suffisait à rendre n'importe qui suspect. Or être suspect,

c'était comme être condamné. On tremblait donc toujours. Quelque pas qu'on entendît, on avait toujours à craindre que ce fût celui de la mort. Étaient réputés suspects : « 1<sup>o</sup> Ceux qui, soit par leur conduite, soit par leurs relations, soit par leurs propos ou par leurs écrits, se sont montrés partisans de la tyrannie, du fédéralisme, et ennemis de la liberté ; 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> ceux qui n'auraient pas justifié de l'acquit de leurs devoirs civiques, ou obtenu leur certificat de civisme ; 4<sup>o</sup> les fonctionnaires suspendus et destitués ; 5<sup>o</sup> ceux des ci-devant nobles, ensemble les maris, femmes, pères, mères, fils ou filles, frères ou sœurs et agents d'émigrés, qui n'ont pas constamment manifesté leur attachement à la Révolution. »

- [10] Cf. Reynald Secher, Avant-propos au rapport de Babeuf sur *La guerre de Vendée*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 28-29 : « De nos jours, soit deux cents ans après l'événement, aucun livre scolaire ou universitaire ne mentionne les lois d'anéantissement et d'extermination publiées au *Journal officiel*, ni les écrits de Turreau et de ses comparses dont on possède les originaux. L'histoire officielle a gommé ou maquillé la réalité des événements, entre autres en réduisant la Vendée à une simple petite guerre civile qu'il fallait mater au nom de l'intérêt supérieur de la nation. »
- [11] Lequinio, *Guerre de la Vendée et des Chouans*, Paris, an III, p. 185. Cité par R. Secher, *op. cit.*, p. 61-62.
- [12] *Ibid.*
- [13] Cité par Gracchus Babeuf, *op. cit.*, p. 139 : « De tels hommes déshonorent la guillotine, comme autrefois la potence était déshonorée par ces chiens qu'on avait pris en contrebande, et qui étaient pendus avec leurs maîtres. Je ne conçois pas comment on peut condamner à mort

sérieusement ces animaux à face humaine ; on ne peut que leur courir sus, non pas comme dans une guerre, mais comme dans une chasse. » Sebastian Haffner rapporte que la propagande nazie s'appliquait de même à persuader les Allemands « qu'ils étaient dans l'erreur en tenant les juifs pour des êtres humains. Les juifs étaient en fait des "sous-hommes", des sortes d'animaux, mais pourvus de caractères diaboliques » (*op. cit.*, p. 211).

- 14] P. Miquel, *op. cit.*, p. 21.
- 15] Cf. Sebastian Haffner, *Histoire d'un Allemand (1914-1933)*, Arles, Actes Sud, 2000, p. 214.
- 16] Ainsi, aurait-on jamais imaginé que certaines des plus morbides extravagances inventées par les nazis se fussent déjà produites lors des guerres de Vendée ? Cf. R. Secher, *op. cit.*, p. 62-63 : « À Angers, on tanne la peau des victimes, afin de faire des culottes de cheval destinées aux officiers supérieurs... On tanne à Meudon la peau humaine. La peau qui provient d'hommes est d'une consistance et d'une bonté supérieure à celle des chamois. Celle des sujets féminins est plus souple, mais elle présente moins de solidité... À Clisson, le 5 avril 1794, des soldats du général Crouzat brûlent 150 femmes pour en extraire la graisse... C'était comme de la graisse de momie : elle servait pour les hôpitaux. »
- 17] Voir par exemple R. Merle, *La mort est mon métier*, Paris, Gallimard, 1972, p. 363.
- 18] Cf. G. Sereny, *op. cit.*, p. 27.
- 19] P. Levi, Entretien avec Barbara Kleiner (1986), in « Conversations et Entretiens », *op. cit.*, p. 933.
- 20] G. Sereny, *op. cit.*, p. 99.

### III. Irrationalité de l'inhumain. Mal empirique et mal radical

Un des faits les plus remarquables est qu'en étant aussi banal l'inhumain à chaque fois nous effare, comme s'il était quelque exceptionnelle et monstrueuse intrusion de l'inimaginable. Shakespeare a pourtant consacré presque toute son œuvre à nous montrer cette banalité de l'inhumain. Certes, tout le monde n'est pas Macbeth, Iago, ni Richard III. Mais tout le monde connaît bien des gens auxquels il n'a manqué que l'occasion pour l'être. Par l'impunité qu'elles assurent, les émeutes, les révolutions, les guerres sont de telles occasions données à n'importe qui de pouvoir être comme eux. Sans inhibition ni contrainte, les voici enfin eux-mêmes, n'ayant de compte à rendre à personne, en individus si libres qu'aucun lien ne les attache même plus à leur espèce. *S'il n'y a que l'homme pour être inhumain, c'est donc peut-être parce qu'il n'y a que lui pour s'éprouver comme un individu détaché de son espèce.* Or comment un individu pourrait-il s'être découvert aussi séparé de son espèce que s'il ne lui appartenait pas, à moins qu'une expérience-limite ne lui eût fait éprouver qu'en l'excluant, en le délaissant, ou en l'abandonnant, son espèce s'était détachée de lui ?

Des nazis, par exemple, qu'y avait-il qu'on ne dût croire possible ? Partout où ils avaient établi leur pouvoir, n'avaient-ils pas en effet instauré une sorte de diffuse terreur ? Y avait-il aucun droit, aucune loi, aucune justice dont ils ne se fussent aussitôt affranchis ? Dès 1923, se rappelle Sebastian Haffner, « les gens disparaissaient par douzaines. C'étaient presque toujours des personnes qui avaient des contacts avec les "ligues"... Ce qui se produisait, c'était l'inversion cauchemardesque des notions normales : brigands et assassins dans le rôle de la police ; leurs victimes traitées comme des criminels, proscrites, condamnées d'avance à mort » <sup>[1]</sup>. Le film de Visconti, *Les damnés*, rend assez bien compte de cette atmosphère de dérision et d'oppression, où il n'y a rien de si criminel que la loi ne serve à justifier.

Sachant ce qu'ils avaient fait en 1933, ne pouvait-on s'attendre à ce qu'ils feraient en 1941 ? Ainsi en va-t-il du génocide cambodgien. Connaissant l'impitoyable cruauté des traitements

infligés à ses prisonniers par le Viêt-minh, ne pouvait-on s'attendre à la liquidation par les gardes rouges de tous ceux qu'on pouvait soupçonner de mœurs ou de culture bourgeoises ? Ce qu'on en découvrit surprit pourtant tout le monde. De même qu'on ne peut imaginer spontanément un monde sans pesanteur dans la stratosphère, de même ne peut-on spontanément imaginer aucun homme si affranchi de toute humanité qu'il puisse être incapable de toute compassion.

Interloqué par les crimes contre l'humanité commis par les armées républicaines en Vendée, déjà Gracchus Babeuf avait senti que la réalité était rendue invraisemblable par son inhumanité même. Aussi s'excuse-t-il d'avoir dû accumuler les témoignages pour en accréditer le fait. « “– Je suis patriote et je vais vous le prouver, disait un pauvre honnête homme de Vendéen. – Tant pis, lui répondit un brigandin tricolore avide de piller sa dépouille ; tu habites une terre maudite, tu mourras.” Et à l'instant, l'infortuné et paisible agriculteur est couché en joue. Son agonie équivalait à mille morts, par le spectacle de sa femme qu'il voit éprouver le même sort, mais livrée auparavant aux horreurs brutales de leurs assassins, de ses enfants immolés, emportés au bout des baïonnettes... On n'y croirait pas si nous ne le confirmions par des faits précisés et authentiques. » Par souci d'être cru, Babeuf renoncera même à rapporter certains faits, « si étrangement atroces, que l'imagination se refuse à les croire »<sup>[2]</sup>.

À propos des camps d'extermination, Raymond Aron se souvenait de n'avoir rien soupçonné des monstruosité qui s'y accomplissaient. « Le génocide, qu'en savions-nous à Londres ? » Quelque cruauté qu'on imaginât, elle était sans proportion avec ce qui se perpétrait. « Les chambres à gaz, l'assassinat industriel d'êtres humains, non, je l'avoue, je ne les ai pas imaginés, et parce que je ne pouvais pas les imaginer, je ne les ai pas sus. »<sup>[3]</sup> Pour les mêmes raisons, Hannah Arendt et son mari, si persuadés qu'ils fussent de ce que « ces assassins étaient capables de tout », s'étaient d'abord refusés à croire aux récits qu'on leur en avait faits. De même, ceux qui eurent à rapporter sur les camps « eurent du mal à croire à ce qu'ils découvraient, à se convaincre qu'il s'agissait de la réalité et non d'un cauchemar. Tels étaient les faits que leur simple énumération les faisait paraître invraisemblables »<sup>[4]</sup>. Sans doute l'invraisemblable peut-il être vrai, mais le propre de l'inhumain est d'être invraisemblable.

Telle était la constatation que devait faire aussi Robert Antelme. Plus elle rendait sa tâche nécessaire, plus elle la rendait impossible. « Comment nous résigner, disait-il, à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Et cependant c'était impossible. À peine

commencions-nous de raconter, que nous suffoquions. À nous- mêmes, ce que nous avons à dire commençait à paraître *inimaginable*. Cette disproportion entre l'expérience que nous avons vécue et le récit qu'il était possible d'en faire ne fit que se confirmer par la suite. Nous avons donc bien affaire à l'une de ces réalités qui font dire qu'elles dépassent l'imagination. »<sup>15</sup>

\* \* \*

L'inhumain serait-il inimaginable s'il ne semblait aussi imprévisible et inexplicable que s'il était soustrait à toute rationalité ?

La première irrationalité de l'inhumain vient de ce qu'il semble s'être accompli sans cause, sans raison, sans motif. Rien ne le justifie. Rien ne l'explique. Aussi semble-t-il quelque ahurissante intrusion de l'irrationnel dans le réel. À un mal empirique qu'on pourrait expliquer par mille raisons, l'inhumain s'opposerait comme un mal si radical qu'aucun motif ne pourrait l'expliquer. Le mal empirique serait la conséquence de l'envie, de la jalousie, du ressentiment, de la haine, de la vengeance, etc. Si horrible qu'il pût être, rien ne serait en même temps plus humain. À l'inverse, le mal radical serait la cause des pires atrocités sans être la conséquence de rien. Comme s'il était à lui-même sa propre cause, le seul fait d'être le mal serait sa seule raison d'être. Tel est l'inhumain.

Ainsi pourrait-on comprendre l'implacable dureté des guerres de religion, non seulement par des dissensions sur l'interprétation des Écritures et le rôle de l'Église, mais aussi par des conflits d'intérêt entre les catholiques et les protestants. Que le rituel de l'Église permît ou non de gagner le paradis, sans doute était-ce une chose importante pour le salut de chacun. On pouvait en discuter. Mais c'est tout l'appareil romain qui était aussi remis en question par les thèses de Luther et la doctrine de Calvin. Cela était indiscutable. Le refus de la dîme et des impôts, par exemple, menaçait les privilèges du haut clergé dans ses intérêts les plus sensibles, étant les plus matériels. Par ailleurs, « en s'attaquant aux biens du clergé, les réformés réveillaient les vieux démons des jacques ». Aussi comprend-on que « la répression de l'hérésie ait toujours été assimilée en France à une opération de police intérieure »<sup>16</sup>. Rien donc de plus humain que cette défense de leurs privilèges par ceux qui les sentaient menacés. C'est le malempirique.

De même peut-on expliquer la terreur rouge par la terreur blanche, et réciproquement. Ainsi Victor Serge a-t-il parfois tenté d'expliquer par une accumulation de motivations tant

d'exécutions aberrantes et gratuites auxquelles se livra le pouvoir soviétique. Cette « psychose du pouvoir absolu », dit-il, « résultait du complexe d'infériorité des exploités de la veille ; de la tradition de l'autocratie, involontairement reprise à chaque pas ; des rancunes subconscientes d'anciens forçats ; de la destruction du sentiment humain par la guerre et la guerre civile ; de la peur et de la décision du combat à outrance »<sup>171</sup>. Objectivement, en se substituant au régime du tsar, celui des soviets n'aurait donc fait que substituer un arbitraire à un autre. Rien n'avait donc changé. Subjectivement, en expliquant la cruauté des communistes par celle qu'ils auraient endurée, V. Serge en faisait un phénomène humain en l'insérant dans la trame plus ou moins rationnelle d'un enchaînement de causes. Ne suffit-il pas en effet à n'importe quel comportement d'être déterminé par quelque cause pour en être rendu, si peu que ce soit, excusable (*ex causa* : hors de cause) ?

À l'inverse, rien de plus inhumain que d'humilier, de supplicier, de tuer des gens dont l'existence est sans rapport avec la nôtre, et dont la seule chose qu'on sache est qu'ils n'ont jamais pu prendre la moindre part à rien qui nous soit jamais arrivé. Il ne peut pas y avoir d'autre raison de les torturer et de les éliminer que l'irrésistible tentation d'exercer le pouvoir absolu qu'on a furtivement sur eux. Puisqu'on ne peut pas faire qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, faisons au moins qu'il n'y ait rien plutôt que quelque chose. Tel est le vertige nihiliste du malabsolu.

Le même Victor Serge en donne un exemple. « À la mi-janvier 1920, rapporte-t-il, Dzerjinski, d'accord avec Lénine et Trotski, proposa l'abolition de la peine de mort en Russie. Le décret fut adopté par le gouvernement et signé par Lénine. Depuis quelques jours, les prisons, bondées de suspects, vivaient dans cette attente. La fin de la terreur ! Elles surent cette énorme bonne nouvelle, avant que le décret n'en eût été publié dans les journaux. Le 18 ou le 19, à Smolny, des camarades m'apprirent à mi-voix la tragédie de la nuit. Pendant que les journaux imprimaient le décret, les Tchekas de Petrograd et de Moscou "liquidèrent le stock". Les suspects, emmenés la nuit par charretées hors de la ville, étaient fusillés en tas. Les jours suivants, les familles des massacrés allèrent parcourir le champ sinistre, fraîchement remué, pour y ramasser des reliques, boutons, lambeaux de chaussettes. Parmi les victimes, les contre-révolutionnaires ne formaient très probablement qu'un minime pourcentage. »<sup>181</sup>

C'est donc la gratuité du crime qui en fait l'absurdité. C'est son absurdité qui en fait l'inhumanité. Faute d'autre condition, il n'y a pas d'autre raison du mal que d'être le mal. Ainsi

un déporté tchèque à Treblinka se rappelle-t-il les atrocités commises gratuitement, sans autre motivation que de rompre leur ennui, par des gardes lituaniens. « C'étaient de vrais sadiques ; ils tiraient à l'aveuglette, à travers les fenêtres des wagons, quand les gens réclamaient un médecin, qu'étaient de l'eau, ou demandaient qu'on leur permît de se soulager. Ils faisaient ça comme un sport, tout en riant, en plaisantant, et en prenant des paris. »<sup>[9]</sup> De même n'y a-t-il aucune explication possible à avoir fait d'un meurtre collectif une interminable montée au calvaire. Chaque station en était prévue. Quand les victimes croyaient avoir enduré le pire, elles découvraient qu'il y aurait pire encore à subir. Ce qui rend le génocide juif aussi inimaginable, c'est cette rationalisation tranquille de l'absolument irrationnel. Dans les camps d'extermination nazis, « les meurtres étaient en effet systématiquement organisés pour imposer le maximum d'humiliation et de déshumanisation aux victimes avant leur mort : les wagons de marchandises surpeuplés, sans air, sans aménagements sanitaires, sans nourriture, sans boisson ; la panique provoquée de l'arrivée ; l'immédiate séparation des hommes, des femmes, et des enfants ; le dénudement public ; les fouilles physiques internes d'une incroyable grossièreté à la recherche de valeurs cachées ; le rasage des poils et des cheveux pour les femmes ; et finalement la course de tous ces corps nus, sous les fouets cinglants, vers la chambre à gaz »<sup>[10]</sup>.

Franz Stangl a retrouvé, un jour, au Brésil, son impression des camps. « Le train s'était arrêté à côté d'un abattoir. Le bétail dans les enclos, en entendant le train, a trotté jusqu'à la barrière et nous a fixés. Ils étaient tout près de ma fenêtre, serrés les uns contre les autres, ils me regardaient à travers la barrière. Et j'ai pensé alors : "Regarde, ça ne te rappelle pas la Pologne ?" C'est comme ça que les gens regardaient, avec confiance, juste avant d'entrer dans les boîtes. »<sup>[11]</sup> Les boîtes, c'étaient les chambres à gaz. Or il ne pouvait reconnaître dans le regard des animaux une toute semblable confiance à celle qu'exprimait celui des détenus, qu'en y projetant ce qu'il savait mais qu'ils ignoraient. De toute façon promis à l'abattoir, les animaux avaient en effet bien tort d'aller avec confiance vers les hommes. De même, s'ils avaient su à quel avenir ils étaient eux aussi destinés, c'est avec haine et terreur, et non avec confiance, que les détenus auraient regardé leurs gardiens. Ce regard de confiance, c'est celui que portent tous les innocents sur celui qui vient, avant qu'ils ne comprennent qu'il vient les massacrer. Stangl n'a donc pu s'émouvoir de la confiance qu'il croyait découvrir dans leurs regards que parce qu'il savait qu'il allait la trahir. Or, dans l'ordre animal comme dans l'ordre humain, toute confiance suscite naturellement une toute semblable confiance. Venu de

l'intérieur et interrogeant l'extérieur, tout regard exprime à la fois le retranchement de quelque solitude et l'attente de quelque solidarité. Car celui qui me voit est *comme moi* : séparé de ce qu'il voit, et par conséquent lui aussi retranché du monde dans le secret de son impartageable intériorité. C'est l'expérience de cette commune solitude qui rend pathétique, même entre des espèces différentes, ce simple échange d'un regard. Or, quoique Stangl eût senti cette pathétique communauté qui unit tous les vivants lorsqu'ils se regardent, il avait refoulé le mouvement spontané par lequel tout homme eût tenté de répondre à cette confiance. En voyant cette confiance qu'il allait tromper, il avait fait le choix de l'inhumain.

Aussi Hannah Arendt a-t-elle raison : les récits de l'univers concentrationnaire semblent « dresser une liste de phénomènes qui échappent à la conception générale que nous nous faisons de l'être humain » [12]. C'est ce qui rend l'inhumain aussi impensable, aussi inconcevable qu'un individu affranchi des caractères de son espèce, ou qu'un phénomène que sa particularité aurait soustrait à l'universalité de la loi. Comment des hommes ont-ils jamais pu agir envers des hommes comme s'ils n'en étaient pas ? Tel est le problème posé par la découverte de l'inhumain. Il est donc moins caractérisé par ce qu'il a d'exceptionnel que par ce qui le rend aussi incompréhensible qu'inimaginable.

\* \* \*

Un autre fait contribue à rendre l'inhumain d'autant plus inimaginable qu'il semble irréductible à aucun type de causalité rationnelle : c'est l'effarante disproportion qu'il manifeste entre ses causes et ses effets. Aussi dérisoires sont les unes, aussi cataclysmiques sont les autres. De telles monstruosité, on s'attendrait à ce qu'elles fussent commises par des hordes de vampires. On s'attend à rencontrer Néron ou Dracula ; on trouve Topaze. En débusquant les auteurs des plus fantastiques atrocités, on est tout étonné, en effet, de découvrir des personnalités falotes, appliquées, besogneuses, si étroitement corsetées par les impératifs de leur conscience morale qu'elles semblent aussi incapables de la moindre perversion que de la moindre transgression. Eichmann n'ira-t-il pas jusqu'à dire devant son tribunal qu'il n'a jamais agi selon d'autres principes que ceux de la morale kantienne [13] ? Ayant d'abord envisagé de se consacrer au sacerdoce pour complaire à son père, Rudolf Lang s'était appliqué tout au long de sa vie à se conformer à ce que ses supérieurs attendaient de lui, avant que ne lui fût confiée la tâche de liquider à Auschwitz des centaines de milliers de Juifs, sans en laisser nulle trace. Du



mieux qu'il pouvait, s'étant ingénié à tourner les difficultés pour venir à bout des obstacles, il était à peu près parvenu à éliminer les convois à mesure qu'ils arrivaient. C'était un consciencieux. Il n'avait rien à se reprocher. Ainsi, ce petit bedeau, ce miteux, ce pauvre diable en quête de maître à servir et d'idéal auquel se sacrifier, c'était lui qui avait mis en œuvre la solution finale. On n'en revient pas ! Levé tôt, couché tard, ne se confiant à personne pour ne pas ébruiter son secret, s'informant, enquêtant, expérimentant, réformant, il était presque parvenu à éradiquer à lui seul toute une culture, à éliminer tout un peuple, sur tout un continent !

Entre l'immensité du crime et la falote insignifiance de ses exécutants, si effarante est la disproportion qu'elle en est incroyable. C'est cette disproportion qui fascine Primo Levi. Pour folles que fussent les idées que proclamaient Hitler ou Mussolini, remarque-t-il, ils n'en furent pas moins « acclamés et suivis jusqu'à leur mort par des milliers de fidèles. Or même ceux d'entre eux qui furent les exécuteurs d'ordres inhumains n'étaient ni des bourreaux-nés ni des monstres, mais des hommes quelconques. Certes, les monstres existent, mais ils sont trop peu nombreux pour être vraiment dangereux. *Les plus dangereux sont les hommes ordinaires*, ces fonctionnaires prêts à croire et à obéir sans discuter, comme Eichmann, comme Höss (le commandant d'Auschwitz), comme Stangl (le commandant de Treblinka), comme, vingt ans après, les militaires français qui tuèrent en Algérie, et comme, trente ans après, les militaires américains au Viêt-nam » [14]. De même qu'il n'y aurait rien d'aussi banal dans l'histoire que l'inhumain, de même n'y aurait-il donc pour l'accomplir que les plus banales des individualités. Aussi n'y aurait-il si inhumaines atrocités dont ne fussent capables les plus ordinaires des hommes.

Pour en assumer l'horreur, suffirait-il donc qu'une enfance bridée eût produit une personnalité psychorigide ? Rien n'est édifiant comme de découvrir comment les uns et les autres ont fini par refouler leur humanité pour se livrer aux plus inhumaines des tâches.

La plus commune des motivations, c'est la peur. S'il faut tuer pour ne pas être tué, je tue. C'est ce que décrit Sebastian Haffner. « Dans le courant du mois de mars 1933, d'anciens opposants au parti nazi s'y rallièrent par centaines de milliers. Même des centaines de milliers d'ouvriers quittèrent leurs organisations social-démocrates ou communistes pour s'inscrire dans les "cellules" nazies ou s'enrôler dans les SA. La raison la plus simple, la plus intime, c'était la peur. Frapper avec les bourreaux, pour ne pas être frappé. » [15] Qu'ils auraient été éliminés

s'ils avaient refusé cette besogne, la chose n'est pas absolument certaine. Elle n'est pas impossible non plus <sup>[16]</sup>. Invité à porter le brassard à croix gammée, Haffner se rappelle avec quelle rage impuissante il avait dû s'y résigner: « Tout ce que j'aurais gagné en m'y refusant eût été de me retrouver dans un camp de concentration. » <sup>[17]</sup> C'est aussi pourquoi Franz Stangl avait dû accepter les divers postes auxquels il avait été affecté, quelque désir qu'il eût manifesté d'être versé dans une unité combattante. « Mais comment ? Où aller ? et nos familles ? Car nous savions, dit-il, ce qui était arrivé à d'autres qui avaient dit non. » <sup>[18]</sup> Le simple soupçon de quelque réprobation ou même de quelque réticence à l'égard du régime pouvait en effet entraîner les pires représailles, et au lieu de commander un camp, on risquait de se trouver enfermé dans l'un d'eux. Les enquêtes de Christopher Browning montrent toutefois que des policiers chargés de l'exécution des Juifs en Pologne ou en Ukraine avaient pu s'en déclarer incapables et n'en subir aucune sorte de représailles <sup>[19]</sup>.

Malgré la honte qu'il en aurait eue s'il avait dû l'avouer à sa femme, malgré l'horreur qu'il avait de crimes réprouvés par l'Église, malgré sa répulsion pour un tel massacre des innocents, pourquoi Stangl avait-il accepté le commandement de Treblinka ? Par peur. Par peur qu'on ne le soupçonnât d'humanisme petit-bourgeois. Par crainte qu'on ne le soupçonnât de sympathie pour les Juifs et d'opposition au régime. Par crainte, s'il refusait, de retomber sous la coupe du chef de la Gestapo, à Linz, d'être peut-être fusillé ou envoyé dans un camp de concentration <sup>[20]</sup>.

Peut-être y a-t-il toutefois une peur moins terrifiante, mais plus diffuse, plus sournoise, et tout aussi angoissante, qui est celle de s'exclure du groupe en rompant la solidarité qui nous unit à lui. Cette peur de l'isolement s'associe au secret pressentiment de n'être protégé de l'ordinaire malveillance et de l'inimitié que par l'appartenance au groupe. « Si je suis des leurs, ils ne seront pas contre moi. » Mais, pour être des leurs, encore faut-il se rendre semblable à eux. Ne pas se distinguer pour ne pas dissoner. Ne pas dissoner pour ne pas se dissocier.

Sebastian Haffner avait précocement reconnu ce tropisme par lequel chacun tente de se rendre semblable à tous les autres pour ne pas paraître s'en dissocier. À l'automne de 1933, les nouveaux magistrats avaient été enrégimentés dans une sorte de formation militaire, tous affublés du même uniforme gris avec le brassard à croix gammée. Rassemblés dans les mêmes chambrées, soumis aux mêmes exercices, subissant la même discipline, tous en venaient presque spontanément à unir leurs voix à celles de leurs camarades lorsqu'ils entonnaient des chants nazis. Seuls, ils s'y fussent refusés. En groupe, aucun n'osait s'abstenir de ce que faisaient

tous les autres. Sans nulle contrainte extérieure, par une sorte de lâche mimétisme, chacun effaçait sa différence, et se conformait spontanément à ce qu'en attendaient les autres <sup>[21]</sup>. Tel est le magnétisme le plus ordinaire, le plus irrésistible, le plus invincible, celui par lequel l'individu se trouve happé par la collectivité. Quelque répugnance qu'il puisse éprouver, quelque dissidence qu'il puisse être tenté de manifester, il s'appliquera aussitôt à les effacer, à les refouler, à les dissimuler. Car sa crainte d'être rejeté, ou même seulement écarté, l'emporte sur tout autre sentiment. Adhérer, faire corps, s'agréger, être considéré par tous les autres comme un des leurs, il ne tend qu'à cela. C'est donc volontairement qu'il résilie alors toute identité, toute liberté et toute responsabilité, comme si la seule dont il eût à rendre compte était de s'adapter au groupe, de s'y conformer, de lui complaire – ou de s'en exclure. Comme la limaille de fer attirée par l'aimant, il n'y a pas de magnétisme plus spontané que celui de cette complaisance par laquelle chacun feint d'être ce qu'il n'est pas pour ne pas laisser soupçonner ce qu'il est. Immédiates conséquences de la pression sociale, la complaisance ou « la bonne camaraderie » assurent la cohésion du groupe. Aussi le groupe n'a-t-il pas de réaction plus instinctive que d'éliminer aussitôt ceux dont il pressent que la différence compromet son unité en menaçant sa cohésion. Chacun le sent. Pour n'être pas exclu, chacun se garde donc de laisser paraître le moindre signe de sécession. « Tout pour les nôtres, rien pour les autres » : c'est la loi des tribus <sup>[22]</sup>. C'est celle de tous les groupes. Est-il alors si surprenant que seules d'exceptionnelles individualités puissent refuser de s'y rallier ?

Quoi qu'ait pu ressentir dans son for intérieur chacun des policiers allemands envoyés en Pologne et en Ukraine pour en éliminer les Juifs, c'est pour ne pas entrer en dissidence et ne pas paraître désavouer leurs camarades que tous sont devenus assassins. « Pourquoi furent-ils si peu nombreux à refuser ? », leur demande Christopher Browning. La réponse est à chaque fois la même. Ce fut pour ne pas transgresser la loi tacite du groupe, pour ne pas s'exposer à en être repoussé.

« L'ordre de tuer les Juifs concernait le bataillon en général, non chacun de ses membres en particulier. Pourtant 80 à 90% des policiers ont tué, bien que presque tous aient été horrifiés et écoeurés par ce qu'ils faisaient. Rompre les rangs, faire un pas en avant, adapter un comportement non conformiste était tout simplement au-dessus de leurs forces. Ils trouvaient plus facile de tirer. Pourquoi ? Avant tout, parce que rompre les rangs eût signifié qu'on laissait le sale boulot aux camarades. Refuser de tirer revenait à ne pas prendre sa part d'une pénible

obligation collective. C'était commettre une action asociale à l'égard de ses propres camarades. Ceux qui ne tiraient pas risquaient l'isolement, le rejet, l'ostracisme. Où aller chercher ailleurs soutien et contact humain ? » [23] Assumer la solitude comme expression de son identité, rejeter la loi commune ou s'en excepter, accepter de n'avoir plus sa place parmi les autres, c'est inhumain. *Vae soli* ! Aussi la plupart ne furent-ils donc inhumains que pour n'être pas accusés de l'être. S'ils furent monstrueux, ce fut par souci de paraître normaux, pour être comme tout le monde.

Robert Antelme risque donc bien, une fois encore, d'avoir eu raison. Les conditions inhumaines de la guerre ont révélé cette part d'inhumanité qui gouverne les plus ordinaires relations humaines. Si aberrante, ou si injuste que soit l'attitude d'un groupe, la plupart de ses membres ne l'adoptent-ils pas presque spontanément, par unique souci de conserver sa protection en n'y manifestant pas de dissidence ? En quelque situation que ce soit, la plupart ne se prononcent-ils pas plutôt contre le droit et leur conscience que contre leurs pairs ? En condamnant le juste ou l'innocent, ils ne se prononcent donc pas d'après leur sentiment, mais d'après ce qu'on attend d'eux. S'ils condamnent, c'est uniquement pour n'être pas condamnés par leur groupe. Ils se protègent de l'injustice qu'ils subiraient par celle qu'ils commettent. Entre un de ses membres, si médiocre fût-il, et quelque autre candidat, si brillant qu'il fût, croyez-vous qu'aucun syndicat, aucun parti, aucun groupuscule, aient jamais hésité ? Tout un chacun d'ailleurs le sait sans qu'on ait à le lui rappeler : « Ce que tu fais en cette occasion pour l'un d'entre nous, en une autre nous le ferons pour toi. »

Si puissant que soit ce magnétisme par lequel le groupe unit tous ses membres et uniformise leurs comportements, tout aussi puissant est le désir qu'il inspire à chacun d'eux de voir reconnu son dévouement et de se distinguer. Or cette ambition si largement partagée de toutes sortes de distinctions (de titres, de grades, de décorations, etc.) n'exprime en fait que le profond désir d'être rassuré sur son insertion dans le groupe. En les décernant, c'est le groupe en effet qui reconnaît celui qui les reçoit comme un de ses représentants. Il le désigne ainsi à la considération, à la déférence, et au dévouement des autres. De même qu'un chef militaire peut compter sur l'obéissance et le concours de tous ses hommes, de même, par le seul fait de l'ordre hiérarchique, tout supérieur est investi de l'autorité du groupe pour obtenir le dévouement de ses subordonnés. Non seulement, par conséquent, le groupe tout entier se

reconnaît en lui et lui délègue sa force, mais il résume et condense même en lui seul toute une partie du groupe.

Aussi est-on d'autant plus assuré de soi qu'on sent sa propre existence garantie par celle du groupe. De là vient que la lutte pour des places ne soit qu'une autre forme, plus ou moins symbolique, de la lutte pour la vie. « Partout les gens souhaitent faire carrière » [24], remarque tout banalement Browning. Or, dès que le nazisme eut accédé au pouvoir, il concéda une part du pouvoir de l'État à ceux de ses membres qui avaient sa confiance. Pour avoir de l'avancement, il suffisait donc d'en suivre les mots d'ordre, d'adhérer à son idéologie, d'en répéter les slogans, et de se conformer en toute occasion à l'attente de ses chefs. N'était-ce pas l'occasion inespérée pour tous ceux qui n'étaient rien de devenir quelque chose ? De même que les policiers récalcitrants n'avaient donc plus à compter sur aucune promotion, de même, à l'inverse, tous ceux qui espéraient quelque avancement devaient se plier à ce qui leur était ordonné [25]. Or, tous ces laissés-pour-compte de la société, tous ceux dont le dévouement et l'abnégation n'avaient jamais obtenu aucune récompense, comment auraient-ils refusé cette chance de promotion que le nazisme leur offrait ? Que n'auraient-ils accepté de faire pour obtenir enfin la considération dont ils avaient toujours rêvé ? Stangl n'avait certes aucune vocation de tueur. « Je n'ai jamais fait de mal à personne volontairement », disait-il même [26]. Mais l'institution des camps avait été l'occasion offerte à son ambition de mériter la confiance de ses supérieurs en montrant ce qu'il savait faire. « – C'est bien ce qu'ils voulaient, conviendra sa sœur, – de l'avancement. » Et tout ce que se rappellera son épouse, « c'est qu'il avait à tout bout de champ des promotions, des éloges, et même une décoration pour ses succès » [27].

Pour que le modeste policier de Linz devînt le fringant *Hauptsturmführer* de Treblinka, un million deux cent mille personnes avaient dû être exterminées. Entre la dérisoire futilité des motifs et l'immensité du désastre, si extravagante est la disproportion qu'elle rend toute relation impensable. Comment oserait-on référer l'un à l'autre sans paraître défier la raison ? Cela dépasse l'imagination. De même avait-il paru à Joseph de Maistre que la Révolution échappait à toute forme de rationalité tant il y avait de disproportion entre toutes les causes qu'on en pouvait évoquer (pénurie du blé, hausse des prix, susceptibilités froissées, maladresses du roi, impopularité de la reine, contretemps de Varennes, etc.) et l'effondrement de toute une société, si ce n'est d'une civilisation.

Aussi n'y a-t-il qu'une seule et véritable cause de l'inhumain, à laquelle toutes les autres n'ont pu fournir que l'occasion. Nous l'avons déjà souvent caractérisée : elle consiste dans le fait d'être si insensible à l'autre qu'il nous devient indifférent. Comme si nous n'avions rien de commun, ce qui lui arrive ne nous touche plus. Mais une telle insensibilité ou une telle indifférence peuvent s'ensuivre de deux causes absolument opposées. Tantôt, c'est en n'étant plus attentif qu'à soi-même, en ne sentant plus que soi, qu'on devient insensible aux autres. Survivre est une tâche assez improbable et assez obsédante pour qu'on ne puisse plus se préoccuper des autres. Tantôt, à l'inverse, c'est parce que les autres nous semblent absolument étrangers qu'ils nous sont indifférents, et c'est cette indifférence qui nous rend aussi insensibles qu'inattentifs à tout ce qui leur peut arriver. N'éprouvant avec eux aucune sorte de communauté, nous sommes aussi incapables à leur égard de toute sympathie que de toute compassion.

## Notes

- [1] Cf. S. Haffner, *op. cit.*, p. 101 et 187-189.
- [2] Gracchus Babeuf, *op. cit.*, p. 128-129 et 198.
- [3] R. Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 176.
- [4] Cf. H. Arendt, « Entretien avec Günter Gaus » (1964), in *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, « Quarto », p. 122-123 ; « Tout d'abord nous n'y avons pas cru, bien qu'à vrai dire mon mari et moi-même estimions ces assassins capables de tout. Mais nous n'y avons pas cru non plus parce que c'était contraire à toute nécessité ou à tout besoin militaires. Mon mari, qui a été autrefois historien des questions militaires et a quelque compétence en la matière, m'a dit : "N'accorde pas foi à ces racontars, ils ne peuvent aller jusque-là !" Pourquoi n'auraient-ils pu ? Parce que c'était humainement impossible. Mais voilà ! Les catégories humaines ne peuvent valablement s'appliquer à l'inhumain. » Voir aussi « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration » (in *Jewish Social Studies*, 12/1, New York, 1950), p. 845.
- [5] R. Antelme, *op. cit.*, p. 10.
- [6] Cf. P. Miquel, *op. cit.*, p. 61, 122, 140, 249.
- [7] V. Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire* (1943), Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2001, p. 584.
- [8] *Ibid.*, p. 583.
- [9] G. Sereny, *op. cit.*, p. 166.
- [10] *Ibid.*, p. 107 et 119.
- [11] *Ibid.*, p. 214.
- [12] H. Arendt, « La science sociale et l'étude des camps », *op. cit.*, p. 858.
- [13] Cf. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1149 et 1151 : « Pendant l'interrogatoire de police, il déclara soudain qu'il avait vécu toute sa vie selon les préceptes moraux de Kant, et particulièrement selon la définition kantienne du devoir ;... il ne fait aucun doute que, dans un certain sens, Eichmann suivait effectivement les préceptes de Kant : la loi, c'était la loi ; on ne pouvait faire d'exceptions. »
- [14] Primo Levi, *Sic'est un homme*, Appendice, p. 155.
- [15] S. Haffner, *op. cit.*, p. 201.
- [16] Cf. C. Browning, *Des hommes ordinaires* (1992), Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 223 : « La culture politique autoritaire de la dictature nazie, sauvagement intolérante à l'égard de toute forme de dissidence ouverte, a créé une situation dans laquelle les individus n'avaient pas le choix. Désobéir signifiait à coup sûr le camp de concentration, sinon l'exécution sur-le-champ, pour eux et peut-être pour leur famille aussi. C'est du moins ce que les accusés n'ont cessé de clamer. »
- [17] Cf. S. Haffner, *op. cit.*, p. 413.
- [18] G. Sereny, *op. cit.*, p. 120 et 250. « Il faut que je me sorte de là », ne cesse de dire Stangl. Son épouse le presse de demander une autre affectation : « Il faut t'en aller. Sauve-toi s'il le faut. Nous irons avec toi n'importe où. — Mais comment ? répondait-il. Ils me rattraperont. Ils rattrapent tout le monde. Et ça serait la fin pour nous tous. Moi en camp de concentration, et toi en *Sippenhaft* (détention des éléments douteux). »
- [19] Cf. C. Browning, *op. cit.*, p. 80 : « Mis au courant du massacre imminent, Buchmann refuse d'y prendre part : en

sa double qualité d'homme d'affaires hambourgeois et de lieutenant de réserve, explique-t-il à Hagen (le major du bataillon), "il ne participera en aucun cas à une action de ce genre, au cours de laquelle des femmes et des enfants sans défense seront mis à mort". Il demande donc une autre affectation, ce que Hagen lui accorde. » P. 81 : « Trapp, le commandant, expose à ses hommes la mission sanglante du bataillon. Après quoi il leur fait cette offre extraordinaire : s'il en est, parmi les plus âgés, qui ne se sentent pas capables d'y participer, qu'ils quittent les rangs. Quelques moments passent, puis un policier de la 3<sup>e</sup> compagnie fait un pas en avant, Otto Schimke. Le capitaine Hoffmann abreuve Schimke d'injures, mais Trapp lui coupe la parole. Quelque dix ou douze hommes emboîtent alors le pas à leur camarade. » P. 92 : « Ceux qui ne voulaient pas tuer des êtres humains de leurs propres mains, ou en étaient incapables, pouvaient très bien y échapper. On n'exerçait aucun contrôle tant soit peu strict. Mes camarades m'abreuyaient de mots tels que "salaud" et "chiffe molle", pour manifester le dégoût que je leur inspirais. Mais je n'ai pas eu à souffrir d'autres conséquences de mes actes. » Un autre policier se souvient néanmoins des brimades dont il était l'objet pour avoir tenté de défendre une femme juive contre les brutalités de ses camarades : « Je n'ai jamais été officiellement puni. Mais pour quiconque sait comment fonctionne le système, il est évident qu'il existe, outre les punitions officielles, des possibilités de tracasseries qui les valent largement. Par exemple, on me faisait travailler les dimanches, et on me collait des gardes spéciales » (p. 173).

20] Cf. G. Sereny, *op. cit.*, p. 142.

21] Cf. S. Haffner, *op. cit.*, p. 411 : « La

personne de chacun d'entre nous ne jouait plus aucun rôle ; elle était complètement évacuée, mise hors jeu, elle ne comptait plus. La constellation de départ était toujours telle que l'individu n'y avait plus aucune place » ; p. 420 : « La camaraderie dispense l'homme de toute responsabilité par rapport à lui-même et à sa conscience. Il fait ce que tous font. Il n'a pas le choix. Sa conscience, ce sont ses camarades » ; et, p. 429 : « Il avait suffi de nous placer dans certaines conditions pour que se produisît une sorte de processus chimique qui décomposait les individualités et nous transformait en matériau docile, prêt à s'enthousiasmer pour tout et n'importe quoi. »

22] *Ibid.*, p. 419 : « L'homme qui vit en camaraderie est soustrait aux durs combats pour la vie. Il n'est plus soumis à la loi impitoyable du "chacun pour soi", mais à celle, douce, rassurante, protectrice, du "tous pour un". Prétendre que les lois de la camaraderie sont plus dures que celles de la vie individuelle est un mensonge des plus déplaisants. Elles sont au contraire d'un laxisme tout à fait amollissant. » Aussi Haffner considérait-il la camaraderie et l'esprit de corps comme les plus insidieuses dépravations de la conscience morale et de la dignité personnelle : « Elle corrompt l'homme, elle le déprave plus que ne font l'alcool et l'opium. Elle le rend inapte à une vie personnelle, responsable et civilisée. Elle est un instrument de décivilisation » (p. 418).

23] Cf. C. Browning, *op. cit.*, p. 242-243. Voir aussi p. 99 : « Si on me demande pourquoi j'ai tiré, dira un autre, je répondrai que ce fut d'abord pour ne pas passer pour lâche » ; p. 119 : « Obéir aux ordres renforçait la tendance



naturelle de tout un chacun à aligner son comportement sur celui de ses camarades » ; p. 243-244 : « En s'affirmant en quelque sorte comme trop bon pour faire ce genre de choses, le récalcitrant paraissait formuler un reproche moral, et s'isolait du même coup... La plupart ont essayé de toutes leurs forces de ne pas rompre les liens de camaraderie qui constituaient leur monde social... Seuls les êtres d'exception ont pu vivre avec le sentiment de ne pas être considérés comme des hommes. »

- 24]** C. Browning, *op. cit.*, p. 248 : « Partout les gens souhaitent faire carrière. Dans toute société moderne, la complexité de la vie, la bureaucratisation et la spécialisation qui en résultent atténuent le sens de la responsabilité personnelle de ceux qui sont chargés de mettre en œuvre la politique des gouvernements. Au sein de tout collectif, le groupe des pairs exerce de formidables pressions sur le comportement de l'individu, et lui impose des normes éthiques. Alors, si les hommes du 101<sup>e</sup> bataillon de réserve de la police ont pu devenir des tueurs, quel groupe humain ne le pourrait aussi ? »
- 25]** Cf. C. Browning, *op. cit.*, p. 104 : « Ceux qui refusèrent de participer au massacre l'ont fait parce que la carrière dans la police ne les intéressait pas particulièrement... À l'inverse, les chefs de compagnie étaient des hommes jeunes et des policiers de carrière, qui voulaient devenir quelque chose. »
- 26]** G. Sereny, *op. cit.*, p. 391. Cf. aussi p. 249 : « Moi seul, je sais ce que j'ai fait de ma propre volonté. Ce que j'ai fait sans ou contre ma libre volonté, de cela je n'ai pas à répondre. »

**27]** *Ibid.*, p. 38 et 50.

## IV. La déshumanisation

La première forme d'indifférence à autrui s'ensuit d'une concentration de toute l'attention sur soi-même. Sous l'effet de l'angoisse, de la peur, de la souffrance, de la faim, l'imminence de la mort place chacun à la fois en état d'alerte et en état de légitime défense. À tout instant, tous ses sens sont aux aguets pour découvrir la moindre chose comestible. En même temps, il lui faut se garder et se méfier de tous. Telle est la condition des détenus dans l'univers concentrationnaire. Aussitôt entré dans le camp, chacun n'y était plus qu'un numéro. C'est ce numéro qui le désignerait désormais. Ainsi avait-il été dépouillé non seulement de son nom, mais aussi de son histoire, de sa profession, de sa notoriété, de tout ce qui avait constitué son identité pour lui-même et pour les autres. De tout ce qu'il avait été, tout avait été effacé. Ne subsistait de lui que son individualité physiologique, minée par les privations, sans cesse menacée par l'épuisement et l'éventualité d'une sélection pour les chambres à gaz. Survivre d'un jour à l'autre était donc un tel défi qu'il mobilisait toutes ses capacités d'adresse, de ruse et d'invention. Résumé à sa pure existence physiologique, chacun ne subsistait que par une sorte d'égoïsme animal. Chacun « savait qu'entre la vie et la mort d'un copain et la sienne propre on choisirait la sienne, et qu'on ne laisserait pas perdre le pain du copain mort. Il savait qu'on pourrait voir, sans bouger, assommer de coups un copain, et qu'avec l'envie d'écraser le cogneur, on sentirait aussi, muette, profonde, quelle chance était la nôtre : “Ce n'est pas moi qui prends” »<sup>[1]</sup>. Condamné à ne vivre que pour soi, indifférent à tous les autres, chacun sentait avoir dû résilier son humanité pour survivre. Se rendre insensible, se rendre inhumain, aussi incapable de générosité que de pitié, c'était la condition pour survivre dans le camp. « La lutte pour la vie, rapporte Primo Levi, y est implacable, car chacun y est désespérément et féroce ment seul. Si quelqu'un vacille, il ne trouvera personne pour lui tendre la main, mais quelqu'un lui donnera le coup de grâce. Si quelqu'un, par un prodige de patience et d'astuce, trouve une nouvelle combine pour échapper aux travaux les plus durs, il gardera jalousement son secret. »<sup>[2]</sup>

Telle est cette déshumanisation que constate aussi Robert Antelme. « Nous sommes, constate-t-il, au point de ressembler à tout ce qui ne se bat que pour manger et meurt de ne pas manger, au point de nous niveler sur une autre espèce, qui ne sera jamais la nôtre, mais vers

laquelle on tend. »<sup>131</sup> Cette « autre espèce » à laquelle tend à ressembler l'humanité déshumanisée, c'est la fruste animalité, si obsédée de sa propre survie qu'elle lui subordonne tout. Sans autre projet, sans plus aucune espérance, il n'y a plus de transcendance qui vaille. « Le *seul* but de chacun est de s'empêcher de mourir. » Autant dire qu'il n'y a plus de valeurs dans un univers où chacun rapporte tout à soi. Happé par cette nécessité de survivre à tout prix, chaque individu devient indifférent à tout ce qui l'entoure et refermé sur lui-même. Ne vivant plus que pour vivre, il vit sans horizon. L'homme a rallié l'univers animal. C'est ce dont convient un ancien détenu de Treblinka : « Nous ne sommes plus des êtres humains. On ne pouvait pas plus regretter d'avoir perdu toute sensibilité et toute compassion, qu'on ne pouvait se souvenir de ceux qu'on avait aimés. »<sup>141</sup> Sans passé et sans avenir, chaque instant y était vécu hors du temps.

Si le propre d'un être humain est de conduire sa vie au lieu d'être conduit par elle, c'est tout naturellement, au contraire, qu'il doit subordonner le présent à l'avenir, un intérêt immédiat à quelque plus vaste espérance. C'est tout naturellement aussi qu'il doit donc subordonner ses moyens à ses fins, au point de sacrifier la partie au tout, et son propre intérêt à celui de l'ensemble dont il fait partie. Ainsi n'y avait-il naguère d'enfant qui ne comprît que le plus rudimentaire devoir d'un homme, lors d'un naufrage par exemple, était de sauver la vie des femmes et des enfants, fût-ce au prix de la sienne. De même est-il humain, dans la bataille, qu'un soldat expose sa vie pour sauver celle de ses camarades, comme il est humain pour un militant de se sacrifier à la cause qu'il sert. L'humanité d'un homme se manifeste donc par sa capacité de vouer et dévouer son existence à quelque au-delà de lui-même. La transcendance peut prendre autant de figures qu'il peut y avoir de manières de figurer cet au-delà : ce peut être une personne, ou un groupe, ou une institution, ou sa patrie, ou le parti de la justice, ou celui de l'humanité, etc. Reconnaître qu'un homme s'affirme d'autant plus comme homme qu'il est plus capable de renoncer à son individualité, c'est identifier l'humanité de l'homme à sa capacité d'abnégation.

En réduisant les détenus à leur simple individualité biologique, l'univers concentrationnaire les avait rendus incapables d'abnégation. C'est ainsi qu'il les avait déshumanisés. Un ancien déporté tchèque à Treblinka en rapporte un exemple. Certains d'entre eux avaient pour tâche de trier et d'entreposer tout ce qui avait appartenu à ceux qui allaient être gazés. Ils arrivaient parfois à en échanger quelque chose contre de la nourriture. Or, en mars 1943, il n'y eut plus de convoi. Tout ce qui avait été emmagasiné avait été expédié. Non seulement il ne

leur restait donc plus rien à échanger, mais encore eux-mêmes ne servaient plus à rien. « Les choses étaient notre raison de demeurer en vie. S'il n'y avait plus de choses à ranger, pourquoi nous auraient-ils laissés en vie ? Et pour couronner le tout, pour la première fois, nous avions faim. » C'est quand ils pensaient donc ne plus pouvoir survivre qu'on leur annonça la reprise des convois. D'un côté, leur propre existence en paraissait garantie pour quelque temps. D'un autre, c'était la mort assurée pour des dizaines de milliers d'autres hommes. « Et savez-vous ce que nous avons fait ? Nous avons crié : "Hurrah ! Hurrah !" Cela semble incroyable aujourd'hui. Chaque fois que j'y pense, j'éprouve comme une petite mort. Le fait de n'avoir sauvé notre vie qu'au prix de la mort des autres ne comptait plus pour nous ; nous étions au-delà de ça. »<sup>151</sup> Ça, c'était le sentiment d'une vie plus vaste s'accomplissant dans la nôtre et que la nôtre continuait. C'était le sentiment de porter comme une responsabilité la dignité de l'humanité tout entière. C'était l'espérance d'en finir avec l'horreur, et de voir l'humanité triompher de l'inhumain. C'était aussi de ne pas déroger à ce type d'humanité dont on avait voulu former l'image. « Au-delà de ça », ce renoncement à porter l'humanité en soi comme un défi, ce consentement à être n'importe quoi et à exister n'importe comment, est l'en-deçà de l'humain. Lorsque plus rien n'importe hors le fait d'exister, ce monde de la pure immédiation, sans valeur et sans transcendance, est celui de l'inhumain.

Vivre pour vivre, c'est sans cesse s'adapter. Le comportement de chacun est à chaque instant déterminé par les conditions du milieu. Nul quant-à-soi, nul retranchement, nulle liberté : on décide moins alors de ce qu'on fait que les circonstances n'en décident pour nous. Comme La Bruyère avait remarqué qu'« un coquin est un homme à qui les choses les plus honteuses ne coûtent rien à faire », Primo Levi remarque aussi que c'étaient les coquins qui s'adaptaient le mieux. Prêts à tout, se pliant à toutes les volontés, s'insinuant, se faisant complaisants, ils se gagnaient des accointances et parvenaient à survivre. Aussi la lutte pour la vie semblait-elle opérer une véritable sélection par l'inhumain. Moins un homme avait d'honneur, de justice, ou de probité, et mieux était-il adapté pour survivre. Les plus habiles étaient même les plus infâmes. Trahissant la solidarité naturelle, certains parvenaient en effet à se faire enrôler parmi leurs bourreaux. Devenus les supplétifs de leurs gardiens, ils s'efforçaient de perpétuer leurs privilèges en les méritant, et garantissaient leur propre existence en rendant celle des autres impossible<sup>161</sup>.

Robert Antelme rapporte ainsi l'exemple de ce Polonais, condamné de droit commun, qui avait eu l'habileté de se faire accepter comme truchement pour traduire les ordres des ss et des kapos. « Un jour, il a dénoncé au kapo un jeune Espagnol qui se planquait. Maintenant, c'est lui qui est installé dans sa planque. Il ne travaille pas et touche la double gamelle. Bientôt, il sera *Vorarbeiter*. Sa seule responsabilité sera de faire travailler les autres. Il a compris que pour survivre il ne faut pas travailler, mais faire travailler les autres, leur faire foutre des coups. »<sup>[7]</sup> Voilà l'inhumain : refouler la tendance spontanée de la vie à s'épancher et se communiquer en une autre, et s'appropriier la vie des autres, comme si on la vampirisait.

\* \* \*

L'univers concentrationnaire fut cette expérience-limite où l'inhumanité des uns consista à réduire les autres à une autre forme d'inhumanité. Les uns pouvaient réduire à rien l'existence des autres. Les autres se faisaient n'importe quoi et quasiment rien afin de continuer à subsister comme chose. Le paradoxe des camps semble toutefois avoir été qu'au comble de l'inhumain ait été découvert ce qu'il y a en chacun de plus profondément humain. Par une sorte de paradoxale réversibilité, c'est en endurant la plus inhumaine des situations que fut révélé à beaucoup ce qu'il y a de plus humain dans l'homme. À bout de toute force, s'attendant à tout instant à ce qu'il dût être le dernier, chacun sentait plus intensément que jamais sa solitude. Car personne ne peut mourir à ma place, ni me soulager d'avoir à durer encore. Et pourtant, c'est sur cette hésitante lisière qui sépare à peine la vie de la mort, que certains se sentirent plus intensément que jamais unis à tous les autres. L'expérience de la plus profonde communauté leur fut révélée au fond de la pire solitude.

Tel est le paradoxe qu'il nous faut ici tenter de comprendre.

L'épuisement, l'accablement et la souffrance avaient certes réduit chacun à ne plus pouvoir se soucier que de soi, au point de se rendre indifférent à tous les autres. Telle était cette déshumanisation que tous les témoignages ont décrite<sup>[8]</sup>. Cette commune détresse allait toutefois faire découvrir à presque tous leur fraternité.

« Chacun a peur pour soi, note Antelme, mais jamais peut-être on ne s'est sentis aussi solidaires les uns des autres. » Alors même que chacun avait dû se recroqueviller sur soi et se rendre économe de sa propre énergie, il sentait néanmoins que sa vie avait sa secrète

destination dans les autres. Les aider, les encourager, les secourir, c'était transfuser un peu de leur vie dans la leur. C'était aussi renoncer à un peu de la sienne. Antelme raconte l'interminable supplice que fut pour beaucoup de déportés leur retraite à marches forcées à mesure qu'avançaient les armées alliées. Sans nourriture, sans sommeil et sans repos, ils marchaient. Quiconque tombait ou vacillait était tué. Pour faire encore un pas, chacun devait tirer de soi une force qu'il n'avait plus. Titubant, un déporté en exhorte un autre à continuer. Mais « c'est un peu de son énergie qu'il a employée à lui dire simplement : "Lève-toi" »<sup>191</sup>.

Car ce qui est humain dans l'homme, c'est de se sentir plus profondément uni à tous les autres par la pathétique détresse qui leur est commune, qu'il n'en est désuni par les différences qui l'en séparent. Or, ces différences d'origine, de fortune, d'éducation, de culture, elles ont toutes été effacées par l'anonymat et le nivellement des existences dans les camps. Il ne reste en chacun que cette angoisse substantielle qu'il partage avec tous, et cette humanité qui lui fait pressentir en tous ce qu'il sent en lui-même. Lorsqu'ils furent arrêtés, tous étaient si différents que beaucoup n'auraient pas même imaginé entre eux de dialogue possible. Leurs mondes étaient si étrangers qu'ils pouvaient même parfois paraître incompatibles. D'ailleurs, par leurs religions, leurs affinités politiques, ou leurs goûts esthétiques, presque tous ne se fussent-ils pas excommuniés ou combattus ? Ce monde où chacun était identifié par ce qui le distinguait, et où ce qui le distinguait le séparait des autres, c'était le monde de la représentation. Chacun y est défini par l'image qu'un autre a de lui. Les camps ont anéanti ce monde. Dépouillés de toutes les distinctions dont les avait singularisés le monde de la représentation, les uns et les autres y découvraient n'avoir rien de plus substantiel ni de plus précieux que ce qu'ils avaient en commun avec tous les autres : la vie. Car c'est la vie qui suscite et entretient en chacun cette capacité pathétique de souffrir, de s'angoisser, et d'attendre.

Or, parce que le propre de la vie est de se diffuser, on sent d'autant plus sa propre vie qu'on la communique davantage. Ainsi, celui qui est secouru sent sa propre vie ou sa propre souffrance retentir dans une autre, puisqu'un autre a senti sa douleur comme un appel et lui a répondu. Réciproquement, en lui apportant le réconfort d'un concours, c'est notre propre énergie qu'on tend à lui communiquer, comme si quelque chose de notre vitalité pouvait se transfuser en la sienne. Rien n'est donc aussi humain que de sentir en tous les autres la vie qui nous anime, et de sentir la nôtre s'accomplir par ce que d'autres acceptent d'en recevoir.

Ainsi, Primo Levi cite comme un exemple d'humanité celui de cet ouvrier italien qui, venant travailler dans le camp, lui apporta chaque jour, pendant six mois, un morceau de pain et le fond de sa gamelle de soupe. La seule chose qu'il pût attendre d'une attention aussi assidue était le réconfort qu'en retirait un autre. Un peu de sa vie se justifiait d'en vivifier une autre. De même se souvient-il du premier mouvement d'humanité dont il ait été témoin à Auschwitz. Les armées alliées se rapprochaient. Les gardiens du camp en avaient disparu. Si on n'avait plus guère à craindre d'être tué, il n'y avait néanmoins plus guère de moyen de survivre. Avec deux camarades, il parvient à dénicher et à transporter un poêle. Tous pourront s'y réchauffer, et faire bouillir ce qu'ils trouveront. C'est alors que ceux qui possédaient encore un peu de pain lui en offrirent une tranche, en remerciement. « La veille encore, pareil événement eût été inconcevable. La loi du camp disait : "Mange ton pain, et si tu peux celui de ton voisin" ; elle ignorait la gratitude. Ce fut là le premier geste humain échangé entre nous. » Beaucoup plus tard, interrogé sur son expérience des camps, c'est encore à cette capacité de désintéressement et d'abnégation qu'il dira reconnaître l'humanité d'un homme. « – J'ai retrouvé un sentiment d'humanité quand un compagnon de captivité et moi avons été capables de venir en aide aux malades et aux mourants, alors même que nous étions malades nous aussi. » [10] Robert Antelme se rappelait de même cette marche de mourants talonnés par les SS, où ceux qui n'en pouvaient plus traînaient au risque de leur vie ceux qui avaient presque déjà consenti à leur mort [11].

L'humanité de l'homme consiste donc dans ce sentiment d'avoir la vie, non comme un bien propre et privé, mais comme un bien si immémorial et si commun qu'on le reconnaît dans tous les autres tel qu'on le sent en soi-même. L'humanité consiste en outre à porter la vie des autres comme une partie de la sienne, et à leur communiquer la sienne comme une partie de la leur.

## Notes

- [1] R. Antelme, *op. cit.*, p. 23.
- [2] P. Lévi, *Sic'est un homme*, p. 68.
- [3] R. Antelme, *op. cit.*, p. 228.
- [4] G. Sereny, *op. cit.*, p. 225-226.
- [5] *Ibid.*, p. 227.
- [6] Cf. P. Lévi, *op. cit.*, p. 68-70.
- [7] Cf. R. Antelme, *op. cit.*, p. 52-53 : « Il fait déjà partie de cette catégorie de détenus que l'on appellera l'aristocratie du kommando. Ils mangeront, ils fumeront, ils auront des manteaux... Le pain supplémentaire qu'ils bouffent, la margarine, le saucisson, les litres et les litres de soupe, ce sont les nôtres, ils nous les ont volés. Les rôles sont distribués ; pour qu'ils vivent et grossissent, il faut que les autres travaillent, crèvent de faim, et reçoivent des coups. »
- [8] Antelme rapporte un exemple très frappant de cette déshumanisation. Au printemps de 1945, les armées alliées sont sur le point de découvrir les camps. Dans leur retraite, les ss poussent devant eux les déportés. Ils les transfèrent vers l'est dans des wagons à bestiaux. Entassés, pressés les uns contre les autres, aucun durant la nuit ne trouve assez de place pour se coucher. Chacun doit donc ôter à l'autre le peu d'espace qu'il occupe. Un malade « veut se coucher au milieu de nos jambes. Il s'assied. On l'engueule. Il geint. Il n'a plus la force de pleurer. “– Laissez-moi une place, une petite place”, supplie-t-il. Tout le monde gueule. Il supplie : “– Vous ne voyez pas que je vais crever ? Laissez-moi la place de crever” » (*op. cit.*, p. 278-279). L'inhumain, c'est lorsque plus rien n'importe de ce qui arrive aux autres. Qu'ils vivent ou qu'ils meurent, cela est indifférent. Leur vie n'importe pas plus que leur mort.
- [9] R. Antelme, *op. cit.*, p. 253. Voir aussi p. 242.
- [10] Cf. P. Lévi, *Sic'est un homme*, p. 95 et 124 ; Entretien avec Risa Lisi, p. 1058.
- [11] Cf. R. Antelme, *op. cit.*, p. 265-266.

## V. Quel autre est mon semblable ?

Si son expérience origininaire de la vie rend chacun semblable à tous les autres, d'où vient qu'on puisse ne pas reconnaître son semblable dans l'autre ? Répondre à cette question, ce sera avoir



découvert l'origine de ce que nous nommons l'inhumain. Ce sera aussi avoir caractérisé les principaux types de relations humaines. Il va de soi que ces relations ne seront plus inspirées par l'expérience commune de la vie, mais déterminées par la cartographie de la représentation. L'autre, alors, ne sera plus cette part de moi-même que je pressens exister hors de moi, mais ce protagoniste dont je ne me représente que ce que les stratégies et les enjeux de mon action m'en font imaginer.

Déjà present-on, par conséquent, que, dans cet ordre de la représentation, l'autre est bien moins considéré pour ce qu'il sent, pour ce qu'il souffre, ou pour ce qu'il espère, que pour la place qu'il occupe dans le champ de mes préoccupations, ou par le rôle qui est le sien dans la partie que je joue. Il y a donc autant de façons de se le représenter qu'il y a de façons de l'imaginer, et autant de manières de l'imaginer qu'il y a sur lui de divers points de vue. Or c'est ce point de vue qui détermine mon regard ; et ce sont ma propre position, mon propre rôle, mon propre souci, qui déterminent ce point de vue. Je ne puis donc jamais me représenter de l'autre que ce que mon attention m'en présente, mais c'est mon attente qui oriente et dirige mon attention. Et en effet, celui dont je n'attends rien ou qui n'a rien à attendre de moi, c'est à peine si je me le représente. Si je le regarde, c'est presque sans le voir. Il s'estompe pour moi dans l'indistinct pullulement du décor. Pour que je vienne à me le représenter, il faut que je puisse en imaginer quelque chose ; et c'est lorsque mon attente me le désigne qu'elle me donne à imaginer quels types de relations je pourrais avoir avec lui.

Ce que je sens et ce que j'attends de la vie me fait comprendre ce que peut en sentir et en attendre une autre personne. C'est cette manière singulière de sentir et d'attendre qui en caractérise la personnalité, et me fait plus ou moins précisément identifier la réalité d'une personne. À l'inverse, ce que je m'en représente est bien moins ce qu'elle est ou ce qu'elle sent, que ce que le type de relation que je puis avoir avec elle m'en fait imaginer.

## L'ennemi

Or rien ne me rend aussi attentif à l'autre que d'avoir à m'en garder ou à déjouer ses ruses. Si je ne m'en fais le chasseur, j'en serai le gibier. A commencé tout un jeu d'affûts et d'aguets, où il me faut imaginer toutes les initiatives qu'il pourrait prendre, anticiper ses offensives, et préparer mes ripostes. Il n'y a guère de relation plus archaïque ni plus ordinaire avec l'autre que cet antagonisme guerrier. L'autre, c'est l'ennemi. Puisqu'il ne tend qu'à détruire ce que je tends à

construire, ou à m'ôter ce que je m'efforce de conserver, ou à me priver de ce que j'aspire à conquérir, il me faut donc le perdre pour me sauver, et le supprimer pour me conserver. Tout ce que j'imagine de lui, c'est ce qu'il me faut en détruire.

C'est ainsi que « Sieyès embrassa le parti de la liberté, parce que ce parti était l'ennemi de la noblesse, et que la noblesse était ce qu'il détestait le plus. Quand il fut question de chasser tous les nobles de France, il n'y eut aucun raisonnement qui pût faire impression sur lui. Il répondait toujours : “Quand on n'est pas de mon espèce, on n'est pas mon semblable ; un noble n'est pas de mon espèce, donc c'est un loup, je tire dessus” »<sup>[1]</sup>.

De même les membres du Comité de salut public et tous les soldats de la République ne voyaient-ils en tout Vendéen qu'un chouan, et en tout chouan qu'« un animal à face humaine ». Qu'il pût y avoir parmi eux des révolutionnaires déçus, ou de pauvres gens traqués, ou même de francs républicains, ils ne pouvaient pas même se le représenter. Car l'affrontement des armées, l'antagonisme des situations, leur ont fait imaginer tous ceux qui ne sont pas enrôlés sous leur drapeau comme des ennemis, et tous les ennemis de la république comme des ennemis du genre humain. Comme le dit Camille Desmoulins, puisqu'ils n'ont d'humanité que l'apparence, c'est sans le moindre souci d'humanité qu'il faut les exterminer. Telle est cette rudimentaire schématisation des relations humaines que suscite toute guerre : hors des nôtres, n'existent que les leurs. Tant qu'un seul des leurs subsistera, notre existence sera menacée. Il n'y a guère que cette observation générale, remarque Browning, qui puisse expliquer le comportement inhumain des policiers allemands liquidant un à un tous les Juifs de Pologne. « La guerre, note-t-il, crée un monde polarisé où l'ennemi est aisément objectivé et soustrait aux obligations qu'on a envers la communauté humaine. »<sup>[2]</sup>

Telle est cette ordinaire cécité qui nous empêche de voir la réalité des personnes contre lesquelles nous combattons. Dès lors que nous les imaginons comme ennemies, nous ne voyons en elles qu'un danger à éliminer ou un obstacle à détruire. Peu importe au marquis de Lantenac le courage ou la sincérité de son neveu, son élégance et sa générosité. L'un est blanc, l'autre est bleu. Cela suffit. Comme Sartre avait pu dire que quiconque n'est pas communiste est moins qu'un chien, Lantenac aussi considérait comme moins qu'un chien tout aristocrate luttant contre les siens. Ainsi, rapporte Stendhal, dès lors que le maréchal Ney menaçait les monarchies en se ralliant à Napoléon, une aristocrate italienne s'était mise à danser en apprenant son exécution. Même de la part « de la meilleure, de la plus douce, de la plus pieuse

des mères de famille », commente Stendhal, tel est « l'esprit de parti » qu'il fait imaginer comme des monstres tous ceux qui sont dans l'autre camp<sup>[3]</sup>.

Lorsqu'il s'agit de guerres civiles ou de guerres de religion, l'inhumanité est à la mesure de l'inimitié, et l'inimitié est pire encore. Chacun s'identifie à son camp, et en attend le salut de l'humanité. Étant celui de l'inhumain, l'autre camp ne peut être que celui du mal. On ne peut donc l'avoir rallié que par une malignité retorse, par haine du bien et de l'humanité. Du même coup, il ne suffit plus de réduire l'ennemi, de le rendre incapable de nuire. Il faut encore extirper de lui la racine même du mal, sa volonté rétive, sa méchanceté rebelle. Plus encore que sa mort, on veut donc son châtement. Ainsi, commente Pierre Miquel à propos des guerres de religion, « la foi attisait la haine, en exigeant du châtement qu'il ne fût pas seulement exemplaire mais inhumain, comme si rien ne pouvait sauver ceux qui, provoquant Dieu, avaient perdu figure humaine ».

Ainsi s'explique cette interminable litanie de l'inhumain : ce raffinement dans l'atroce, cette virtuosité dans l'horreur, cette longue série de crimes qui accompagnent toutes les guerres de religion, toutes les révolutions, toutes les guerres civiles, tous ces affrontements idéologiques où chaque parti croit être celui du bien et combattre Satan. L'histoire nous a gardé le souvenir de cette « chambre ardente » créée par Henri II au parlement de Paris, et qui avait pour mission de condamner au bûcher tous ceux qu'on soupçonnait de s'être convertis au calvinisme. « À Tournai, le grand inquisiteur d'Espagne répandait la terreur. Les bourreaux des Flandres étendaient les corps nus sur des lits de charbons ardents et les retournaient avec des crocs... Il n'y avait pas de mort assez horrible pour ceux qui persistaient dans l'hérésie. On pouvait les tenailler, les retourner sur le gril, les brûler à petit feu. S'ils se repentaient publiquement, s'ils s'engageaient à mourir en silence, on leur faisait la grâce de les étrangler et de ne pas leur couper la langue. » Au Languedoc, c'était Monluc qui commandait les armées du roi. Il rivalisait d'horreur avec Duras, qui commandait en Guyenne les troupes des réformés.

« Celui-ci avait martyrisé les femmes d'Agen, les faisant éclater en leur bourrant le sexe de poudre à canon. Il avait coupé la langue des prêtres à Bazas. Envoyé à Lauzerte, il avait fait une compote de 597 catholiques, enfants compris, en pilant les corps. »<sup>[4]</sup>

Si effaré qu'on soit par d'aussi innombrables témoignages, on se rassure en pensant qu'ils concernent des époques révolues, qu'ils se réfèrent à des croyances archaïques, à des fanatismes

passés. Comme on se trompe ! Autant que ces supplices, une telle inhumanité est de toutes les époques, sous toutes les latitudes, même sous les régimes politiques qu'on en croirait les mieux protégés. Car, pour en être capable, il suffit d'identifier son intérêt à la justice et au bien. Quiconque les menace ne peut appartenir alors qu'au parti de l'inhumain. Ainsi, convaincu de la justice de sa cause, Robespierre ne pouvait pas imaginer qu'on pensât autrement sans mériter la mort. C'était déjà revendiquer pour le parti de la justice le droit de n'en pas tolérer d'autre. « Car il ne peut y avoir que deux partis dans la Convention, avait-il dit : les bons et les méchants, les patriotes et les contre-révolutionnaires hypocrites. »

Dans de telles conditions, comment les autres seraient-ils nos semblables puisque ce qu'ils aiment est ce que nous haïssons, et qu'ils n'aspirent qu'à ce qui nous détruirait ?

\* \* \*

## Lebarbare

Comment, en effet, les autres pourraient-ils être nos semblables si nous ne pouvons pas plus nous expliquer avec eux que nous en faire comprendre ? Comment aucune communauté avec eux serait-elle possible s'il nous est impossible de nous accorder sur rien ? Car tout dialogue suppose un logos commun, auquel tous les arguments des uns et des autres se réfèrent pour fonder leur pertinence. Aussi ne pourra-t-on trouver d'accord sur aucune conséquence, si on n'est préalablement d'accord sur les axiomes dont on la tire. C'est ce qui rend si difficile, par exemple, de raisonner avec un fou. Sans doute serions-nous d'accord avec lui pour plaindre le pauvre homme qui se prend pour Jésus-Christ, mais comment pourrions-nous lui prouver, contrairement à ce qu'il croit, qu'il n'est pas Jésus-Christ ? Cette anecdote proustienne est emblématique de ces dissentiments qui font douter si l'autre a toute sa raison, et si nous sommes véritablement semblables. Si quelqu'un m'affirme péremptoirement que la force fait le droit, comme Aschenbach dans *Les damnés* de Visconti, le fait que ce qui est juste aujourd'hui soit injuste demain ne l'en dissuadera pas. Quel autre moyen puis-je alors trouver pour le réfuter que de devenir assez fort pour lui imposer mes raisons ? Mais, du même coup, ce n'est pas un de mes semblables que j'aurai persuadé, mais quelque animal rétif que je serai parvenu à dompter. Où on n'a plus affaire à des hommes raisonnables, il n'y a plus aucune raison qui

vaille. Dès lors, n'ayant plus affaire à des semblables, on est entré dans l'inhumain. Celui qu'on ne peut convaincre, il ne reste en effet qu'à le vaincre.

S'il ne s'agissait que de raisonnements mathématiques, d'expérimentations scientifiques, ou de procédures technologiques, il va toutefois de soi que nous reconnâtrions notre semblable en tout homme. Quel que soit notre partenaire au bridge ou aux échecs, la levée des cartes et la conduite des pièces ne seront entre nous l'occasion d'aucun dissentiment. On sera toujours d'accord sur les règles, même en ne s'accordant pas sur le jeu. De même, si discutable que puisse être l'emploi que les uns et les autres font de l'argent, aucun ne discutera la valeur des billets et des pièces. Ce que nous nommons en général « raisonnable » n'est donc pas de l'ordre de la stricte rationalité logique. Il s'agit plutôt d'un sentiment ordinairement partagé du juste et de l'injuste, du décent et de l'indécent, du convenable et du scandaleux. Presque toujours, comme chez Malebranche, il s'agit de ce que nous tenons pour un rapport *naturel* de subordination entre différentes valeurs, comme entre l'équité et la charité, la force et le droit, la compétence et l'égalité, ou même entre la justice et la paix. Or il n'y a pas d'argument logique qui puisse démontrer que mieux vaut une injustice qu'un désordre, ou que la vie d'un seul juste importe plus que celle d'aucune institution. Aucune démonstration ne peut justifier que la liberté de chacun doive être suspendue et soumise aux directives d'un seul. Mais pas davantage ne peut-on prouver que le meilleur des régimes politiques soit celui où toutes les initiatives s'exercent si librement que la misère des uns ne limite pas la cupidité des autres.

Chacun croit avoir la raison pour soi, quand il n'a que sa croyance. Aveugles sur ce qui les rapproche, les uns seront aussi bien communistes, fascistes, ou nazis. Indifférents à toute autre liberté que la leur, les autres se prétendront libéraux et prétendront ne reconnaître d'autre loi que celle du marché : ce qui n'a pas de valeur d'échange n'a pas de valeur du tout.

Par ce choix qu'une partie de l'humanité a fait d'un ordre ou d'un autre, la voici originellement divisée. Est-ce la même humanité qui s'exprime en ces différents choix, ou ces différents choix ne font-ils pas que manifester autant d'espèces que d'humanités différentes ? De toute façon, par suite de ce choix originaire, loin de se reconnaître comme semblables, les uns et les autres s'imaginent si différents qu'il ne peut pas plus y avoir entre eux de sympathie que de communauté. Faute de s'entendre sur rien, ils ne peuvent que s'excommunier.

Sans doute est-ce le fait de l'intolérance ; mais cette intolérance est quasiment inhérente à ce type de croyance. Car une telle croyance est si indélébile qu'elle s'ignore comme telle et se persuade d'exprimer l'ordre naturel des choses. Il en est alors du juste et de l'injuste, du convenable et du scandaleux, du noble et de l'ignoble, du beau et du laid, comme de ces habitudes si anciennes qu'on ne se souvient pas de les avoir jamais acquises. Elles nous sont si inhérentes qu'on les croit inséparables de notre nature. Aussi suffit-il que certains paraissent les méconnaître ou s'en affranchir pour qu'ils nous semblent appartenir à des peuplades barbares, ou s'être exclus de l'humanité. C'est ce qui rend les jugements, les affinités, les goûts, les exigences et les revendications des uns aussi incompréhensibles qu'insupportables aux autres. Cette incompréhension ou ce dissentiment originaires sur ce qui est digne ou indigne d'exister explique le caractère inexpiable des guerres civiles ou des guerres de religion. Chacun y combat en fait pour une certaine idée qu'il s'est faite de l'humanité. Aussi n'a-t-il pas le sentiment de combattre contre ses semblables, mais contre des hommes dénaturés.

Ainsi, devaient penser tous les partisans de Jan Hus et de Thomas Münzer, comment peut-on se dire chrétien et en même temps vendre des indulgences et lever des impôts sur les pauvres ? Que sont ces monstres ? devaient s'indigner les théologiens de Souabe et du Palatinat. Comment peut-on se dire chrétien et se rebeller contre l'ordre voulu par Dieu ? Ces partis adverses expriment l'idée différente que les uns et les autres ont formée de l'humanité, de sorte qu'il ne leur semble pas appartenir à la même. Aussi ce combat pour des idées leur donne-t-il le sentiment de dissimuler un affrontement entre des espèces d'humanité différentes. Aux uns, par exemple, seule importe la foi : cela fait les martyrs. À d'autres, seul importe le pouvoir : cela fait l'Inquisition. L'histoire n'est que le théâtre ou l'occasion de ce conflit. Elle n'en est pas la cause. Comment peut-on être révolutionnaire et vouloir défendre les suspects ? tonne par exemple Couthon. Comment peut-on se prétendre républicain et s'accommoder d'une justice expéditive ? se scandalisent les derniers Girondins. Parce que son devoir est de vaincre, la république doit se montrer terrible, exige Cimourdain. Parce que sa mission est de convaincre, elle doit se montrer clément, lui rétorque Gauvain. Or il ne s'agit pas de tactiques différentes, dont on pourrait discuter l'opportunité et l'efficacité, mais de types humains différents, et peut-être incompatibles.

*C'est ce sentiment d'appartenir à des espèces différentes qui nous dissuade de reconnaître notre semblable dans l'autre.* Nous éprouvons alors pour lui la même indifférence que pour ces moustiques, ces

mouches, ces fourmis et ces vermisseaues que nous passons sans les voir, et que nous écrasons sans même y penser. Ainsi, rapporte Christopher Browning, « les policiers allemands avaient le sentiment d'appartenir à une tout autre humanité que celle de leurs victimes » <sup>[5]</sup>. Aussi se sentaient-ils déliés de tout sentiment humain, aussi bien de tout respect que de toute compassion, à l'égard des Juifs dont ils nettoyaient le pays comme ils en auraient éliminé les termites ou les rats. Avant qu'on puisse ou non l'expliquer, il nous faut donc comprendre que le monde humain a pour chacun des limites. Ce pays où chacun a ses semblables est plus ou moins vaste, selon les sympathies et les intérêts de chacun. Il peut y avoir un chauvinisme de vallée, ou de région, comme il y a des chauvinismes linguistiques, esthétiques, ou littéraires. Au-delà, nous n'avons qu'une apparence de communauté avec ce qui reste d'humanité. Si on se sent basque, breton, ou catalan, on ne se sent guère plus affecté par ce qui arrive aux Auvergnats ou aux Bavaois que par l'épidémie qui menace les perroquets en Amazonie.

On ne saurait s'expliquer sans cela l'indifférence de Kafka à la guerre qui va ravager l'Europe. À la date du 31 juillet 1914, il note dans son *Journal* : « C'est la mobilisation générale. Je suis peu touché par cette misère, et suis plus ferme que jamais. ». Quelques jours plus tard, son impassibilité n'est pas davantage affectée par l'événement : « 2 août. L'Allemagne a déclaré la guerre à la Russie. – Après-midi, piscine. » Et, lorsque viennent à défile dans la ville les régiments de jeunes gens arrachés à leur famille et emportés vers l'inconnu, c'est sans la moindre sympathie ni la moindre compassion qu'il en consigne le fait. « 6 août. Défilé de l'artillerie sur le Graben. Fleurs, acclamations, hourras. Je ne découvre en moi qu'envie et haine à l'égard des combattants auxquels je souhaite passionnément tout le mal possible. » L'humanité de Kafka est donc restreinte à quelques rues de son quartier, à quelques groupes de son entourage, à quelques personnes de ces groupes. Or on ne peut le comprendre qu'en se rappelant que Kafka est Juif parmi des Allemands, Allemand parmi des Tchèques, sans que rien de ce qui arrive aux uns puisse concerner les autres. « Les différences de langues, de mœurs et de cultures maintenaient strictement séparés ces trois groupes humains rassemblés là depuis des siècles. » Aussi observe-t-il qu'« il n'y a pas d'homme, aussi ouvert et sociable qu'il soit, qui ne se mette parfois à douter de l'unité de l'espèce humaine ». De cet éclatement, de cette fragmentation de l'humanité en espèces différentes, il notera une nouvelle fois l'expérience, en constatant combien il se sent étranger à tous les autres : « Qu'est-ce qui te relie plus étroitement à ces corps massivement découpés, à ces corps loquaces doués d'yeux qui s'ouvrent et se

ferment, plus étroitement qu'à n'importe quel objet, comme ce porte-plume dans ta main ? Serait-ce le fait que tu appartiens à la même espèce qu'eux ? Mais tu n'es pas de la même espèce. C'est même pour cela que tu t'en poses la question. »<sup>161</sup>

Cette question ne cesse de hanter Robert Antelme. Elle le taraude. Elle l'obsède.

« Tout se passait effectivement dans les camps, reconnaît-il, comme s'il y avait des espèces, ou plus exactement comme si l'appartenance à l'espèce n'était pas assurée. Mais il n'y a pas d'argument plus ordinaire que cette division de l'humanité en races ou en classes pour n'avoir pas à y reconnaître ses semblables : “Ce ne sont pas des gens comme nous.” »<sup>171</sup> Entre les bourreaux et les victimes, quel dialogue, quelle sympathie, quelle mutuelle confiance aurait-il pu en effet y avoir ? Comment aurait même pu s'esquisser le plus bas degré d'aucune compréhension ? Quant aux détenus, la peur, la famine et l'épuisement avaient tellement recroquevillé chacun sur lui-même qu'il se défiait de tous les autres. En toute occasion, le mieux qu'il pût espérer d'un autre était d'en être ignoré. Telle était l'expérience des camps. Il n'y avait pas plus de communicabilité ni de sympathie entre les uns et les autres que s'ils avaient appartenu à des espèces différentes. De surcroît, l'idée qu'avait Antelme de sa propre humanité l'y retenait de faire ce à quoi se laissaient aller presque tous les autres. Or, *plus le fait s'en imposait à son expérience, plus son humanité lui prescrivait de le récuser*. Car il suffit de douter si tous les hommes appartiennent semblablement à l'humanité pour avoir déjà consenti à l'inhumain. Croire qu'il puisse y avoir dans l'humanité diverses espèces, n'est-ce pas s'être déjà préparé à en voir en éliminer les moins résistantes ou les plus nuisibles ?

\* \* \*

Si choquante qu'en paraisse l'idée, il n'y en a pourtant guère de plus banale ni de plus communément partagée. Quoique les biologistes contemporains définissent une espèce par ce qui rend possible la reproduction entre ses individus, le soin vigilant que prenaient naguère la plupart des sociétés pour qu'aucun de leurs enfants n'épousât une personne de race ou de religion différentes, manifeste combien chacun s'y sentait le représentant d'une humanité spéciale, d'une espèce particulière et rare, qu'on eût compromise en l'abâtardissant.

L'un des traits les plus constants de la psychologie platonicienne avait été de distinguer diverses espèces d'hommes au sein de l'humanité. À capacités et aptitudes différentes devaient



correspondre des fonctions et des responsabilités différentes. Un combattant n'était pas plus le semblable d'un laboureur, qu'un penseur n'était le semblable d'un marchand. La seule justice qu'on dût attendre de l'État était donc d'assigner chaque type d'homme au rôle qui correspondait le mieux à sa nature. C'est originairement qu'il y a en effet des âmes d'or, d'autres d'argent, d'autres encore plus banalement de fer et de bronze. N'étant pas faites du même métal, elles ne sont pas de la même espèce. C'est par nature qu'elles sont donc différentes. Avant d'éduquer un jeune homme, de le former, et de l'aider à s'accomplir, la première chose qu'on eût à faire serait donc d'expertiser son âme, d'en identifier le métal et d'en caractériser la nature<sup>[8]</sup>.

Les différents régimes politiques ne font d'ailleurs qu'échantillonner et exhiber ces différentes natures. À chacun correspond en effet un type d'humanité qu'il fait prévaloir. Ici dominent tumultueusement ceux qui récusent toute règle mais prétendent imposer à tous les autres leurs caprices comme autant de lois. La liberté, pensent-ils, c'est quand tout est permis. Là, ce sont les brutaux, les forcenés, les audacieux, qui font régner l'ordre. Intrépides et bornés, mais loyaux à leur troupe, ils terrorisent tous les autres. Ceux-là, les fidèles, les dévoués, ne tardent pas à céder la place aux roublards, aux malins, aux filous. C'est une autre espèce d'hommes qui détient alors le pouvoir. Elle n'a d'autre intérêt que le sien, ni d'autre soin que de le conserver. Accaparant et distribuant entre eux tous les privilèges, ils constituent une petite caste de nantis. L'État, c'est leur fonds de commerce. Comme ils sont toujours prêts à se vendre, ils ne pensent pas qu'il y ait rien qu'ils ne puissent acheter. Enfin, Platon évoque un dernier type d'homme, une espèce si rare qu'elle est presque invisible, et si indifférente à ce que désirent tous les autres qu'on ne l'a jamais vue rivaliser avec personne. Aussi de tels hommes paraissent-ils si singuliers qu'ils déconcertent les autres. Répugnant à séduire, honteux du moindre privilège, n'aspirant pour eux-mêmes à rien qu'ils ne veuillent pour les autres, ce sont les justes. Dédaigneux du pouvoir, s'il arriva à l'un d'eux de l'exercer, ce fut pour si peu de temps qu'on n'en a pas gardé la mémoire. L'histoire des constitutions ou des régimes politiques est le musée anthropologique des principales espèces humaines.

Qu'il y ait différents types d'hommes, comme il y a diverses espèces animales, Platon l'évoque dans le mythe célèbre qui clôt sa *République*. Ayant longtemps expié leurs crimes dans le Tartare, ou ayant été récompensées de leurs vertus par une très longue contemplation des réalités éternelles, les âmes sont à nouveau réunies pour choisir la destinée de leur prochaine

réincarnation. À chacun, par conséquent, de choisir ce qu'il sera. Orphée, l'aède infortuné, choisit d'être cygne. Célèbre musicien thrace, Thamyris souhaite se changer en rossignol. Ajax, le plus invincible et le plus ardent des combattants, choisit d'être lion. Agamemnon, le roi des rois, celui qui était au-dessus de tous les autres, choisit d'être aigle. Quant à Thersite, le plus laid des Grecs, celui qui renâcle et regimbe tout au long de l'*Illiade*, histoire de changer un peu sans trop se dépayser, il choisit d'être singe.

Ce mythe donnait à entendre deux choses. La première est qu'on ne change pas, ou plutôt que les âmes peuvent bien changer de corps, mais non pas de nature. Chaque corps est pour son âme comme un langage. Avec des langages différents, chacune exprime en fait toujours la même chose. Sous une forme ou sous une autre, si diverses que puissent être les circonstances, elles demeurent ce qu'elles étaient, comme un même acteur à travers la diversité de ses rôles. Mais cette fable suggérait aussi une deuxième leçon. Si les diverses formes animales peuvent être expressives des diverses natures humaines, il va de soi que la forme humaine est le masque le plus ordinaire sous lequel se cachent diverses espèces animales. L'animal que devient l'un exprime par conséquent la vérité de l'homme qu'il avait été. Pour savoir ce qui est le plus proprement humain, on devrait donc se demander quel est le type de comportement dont aucune espèce animale ne peut nous suggérer la moindre analogie. En dehors de quelques acrobaties algébriques et d'époustouflantes performances technologiques, il n'est pas sûr qu'on puisse trouver d'aussi irréductibles spécificités, si ce n'est, peut-être, un dévouement ou même une dévotion aux autres si absolu qu'il paraît aussitôt surnaturel.

Aussi Diderot aurait-il sans doute convenu avec Montaigne qu'on peut trouver plus de distance et d'incommunicabilité entre divers types d'hommes qu'il n'y en a entre l'espèce humaine et bien des espèces animales. Dans une de ses satires, il s'était en effet complu à inventorier divers types d'hommes comme on chercherait pour une ménagerie les représentants de diverses espèces animales. « Sous la forme bipède de l'homme, observe-t-il, il n'y a aucune bête innocente ou malfaisante, que vous ne puissiez reconnaître. Il y a l'homme loup, l'homme tigre, l'homme renard, l'homme taupe, l'homme pourceau, l'homme mouton, et celui-ci est le plus commun. Il y a l'homme anguille : serrez-le tant qu'il vous plaira, il vous échappera ; l'homme brochet, qui dévore tout ; l'homme serpent, qui se replie en cent façons diverses ; l'homme ours, qui ne me déplaît pas ; l'homme aigle, qui plane au haut des cieux ; l'homme corbeau ; l'homme épervier, homme et oiseau de proie. Rien de plus rare qu'un homme qui soit

homme de toute pièce ; aucun de nous qui ne tienne un peu de son analogue animal. »<sup>[9]</sup> Balzac aurait pu reprendre un tel bestiaire à son compte, et on pourrait se divertir à classer ses personnages selon l'espèce qu'ils représentent. Or, pour divertissantes ou cruelles qu'elles soient, toutes ces métaphores ou ces analogies se bornent à désigner quelques invincibles tropismes ou quelques formes instinctives de comportement. Quoiqu'il s'agisse à chaque fois, comme à la chasse, de techniques et de procédures particulières, toutes se résument à quelques moyens élémentaires de survie : prendre, se dissimuler, imiter, fuir. Par quelque moyen qu'on tente de le réduire, l'autre n'est toujours qu'une victime. Tout s'y rapporte à soi. À l'instinct de chaque espèce la nature n'a pas désigné d'autre moyen que de sacrifier la vie des autres.

Autant ces diverses analogies ont de pertinence, autant doit-on donc reconnaître que le propre de l'homme est de n'être pas limité à un comportement animal déterminé, comme les autres espèces, mais d'être si indéterminé, si contingent, si libre, qu'il lui appartient de choisir l'animal qu'il sera. Comme dans le mythe platonicien, il lui appartient de choisir l'espèce à laquelle il appartiendra. S'il est donc vrai qu'il y a diverses espèces d'hommes, ce n'est toutefois qu'au sens où son humanité n'a été donnée à personne. Chacun a dû la choisir. Sans doute suffit-il à n'importe quel chien ou n'importe quel chat de se laisser aller pour être tel chien ou tel chat. Mais il ne suffit à aucun homme de se laisser aller pour être un homme. À la différence de toutes les autres espèces, l'humanité est une tâche. Non seulement il faut donc l'imaginer pour la choisir, mais il faut encore s'y préparer, s'y appliquer, s'y exercer jusqu'à en avoir acquis et s'en être incorporé les caractères. C'est pourquoi, être un homme, c'est sans cesse s'efforcer de l'être. Car l'espèce d'homme à laquelle on a choisi d'appartenir, elle n'est pas constituée, on ne l'a pas imaginée une fois pour toutes. On la définit à mesure qu'on la configure, on la crée à mesure qu'on l'invente.

Mais si bien des comportements humains continuent ceux des diverses espèces animales en s'appropriant les autres comme autant d'objets, rien n'est aussi propre à l'humanité que cette capacité de générosité et d'abnégation que nous avons déjà caractérisée. Alors que tout égoïsme animal s'exerce au détriment des autres, seul l'homme peut avoir le sentiment de s'accomplir d'autant plus que plus nombreux sont ceux auxquels il se dévoue. Aussi avait-il semblé à Aristote qu'un homme est d'autant plus heureux qu'il procure plus de bonheur aux autres. Cela seul est proprement humain. Même si tout animal communique sa vie en se reproduisant, seul l'homme peut donner sa vie sans imposer sa personne, c'est-à-dire indépendamment du

processus biologique de sa reproduction. Telle est, entre autres, la fonction du travail. C'est pourquoi le travail n'est proprement humain qu'en étant un don de soi à tous les autres.

Chacun est donc responsable de son humanité, non pas de celle qu'il a biologiquement en commun avec tous les autres, mais de celle qu'il s'est donnée comme tâche en l'imaginant, qu'il a inventée en lui-même en l'improvisant, et dont il a caractérisé l'espèce en s'y déterminant.

\* \* \*

Lévi-Strauss rappelle un fait psychologique ou sociologique d'autant plus constamment observable qu'il est plus naturel. « On oublie qu'à ses propres yeux chacune des dizaines ou des centaines de milliers de sociétés qui ont existé sur la terre, ou qui se sont succédé depuis que l'homme y a fait son apparition, s'est prévalu d'une certitude morale – semblable à celle que nous pouvons nous-mêmes évoquer – pour proclamer qu'en elle, – fût-elle réduite à une petite bande nomade ou à un hameau perdu au fond des forêts, – se condensent tout le sens et la dignité dont est susceptible la vie humaine. »<sup>[10]</sup> Que chaque groupe ou chaque société identifie l'essence même de l'humanité à son propre type humain, comment ne serait-ce pas naturel, puisqu'ils ne peuvent s'imaginer eux-mêmes sans associer leur identité à un ensemble de représentations, de comportements et de valeurs hors duquel il ne pourrait pas exister ? Pour imaginaire qu'il soit, ce monde intérieur est inséparable du type humain qu'on a privilégié. Il l'exprime, le conditionne, et le protège à la fois. Hors de cet univers de représentations, n'existe que l'étranger. Or l'étranger ne peut avoir d'humain que ce qu'il a de compatible avec notre propre humanité. Nous ne lui reconnaissons donc d'humanité que relative, par extension en quelque sorte, ou par analogie.

Ainsi en va-t-il de la conscience spontanée que chacun a de soi. Si attentif, ou dévoué, ou généreux qu'on puisse être, il est tout naturel pour chacun d'identifier l'humanité au choix qu'il en a fait. Appartiennent à l'humanité ceux dans lesquels je me reconnais. Je puis donc d'autant plus profondément sympathiser avec eux que je m'identifie plus spontanément à eux. Or, de même que l'humanité dont il s'agit ici est une humanité élective, celle que j'ai choisie en me l'étant fixée pour tâche, de même les affinités qu'elle me fait tout aussitôt reconnaître avec certains plutôt qu'avec d'autres sont, elles aussi, des affinités imaginaires. Nos semblables, ce sont ceux que nous imaginons conformes à l'image de ce que nous voulons être. Mille

caractères contribuent à cette identification. Ils peuvent être aussi bien physiques ou raciaux, que sociologiques ou culturels. Tous les récits de la vie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, dans les pays esclavagistes comme dans les pays colonisés, ou dans les pays à tradition aristocratique comme dans les pays à domination bourgeoise, nous ont rapporté le témoignage d'un tel cloisonnement de l'humanité en espèces. Pas plus qu'aucun propriétaire blanc ne pouvait imaginer qu'un esclave noir fût son semblable, pas plus aucun riche industriel ne soupçonnait que l'humanité de ses ouvriers pût être identique à la sienne. À leur suggérer une ségrégation aussi spontanée, tout conspirait : tout distinguait aussitôt une espèce d'une autre. Ni le ton, ni la voix, ni les propos, ni la démarche, ni le teint de la peau, ni la manière de regarder ni celle de sourire n'étaient semblables. L'imagination avait si naturellement cadastré la société en humanités différentes que l'attention ou l'intérêt que l'on portait à l'une ne pouvaient être identiques à ceux qu'on accordait aux autres. Il suffit de lire la comtesse de Ségur ou *La Recherche du temps perdu* pour constater combien l'effet le plus immédiat de l'éducation était de faire imaginer la société comme composée de peuplades plus ou moins exotiques, au point qu'on découvrit des humanités presque aussi différentes en fréquentant une crémière ou une modiste qu'en nomadisant en Abyssinie ou au Congo. Dans un célèbre roman de Balzac, y a-t-il rien qui paraisse plus énigmatique à un journaliste parisien que la nature d'un paysan morvandiau ? « Quelles peuvent être les idées, les mœurs d'un pareil être, à quoi pense-t-il ? se disait Blondet pris de curiosité. Est-ce là mon semblable ? Nous n'avons de commun que la forme, et encore !... »<sup>[11]</sup>

Au sens où rien n'est donc ni plus spontané, ni plus irréfléchi, ni plus involontaire, ni plus banal que de ne pas reconnaître son semblable dans l'autre, rien n'est plus humain que l'inhumain. Nous devrions ajouter aussi que rien n'est plus imaginaire, puisque cette ségrégation s'ensuit de l'image que nous avons formée de l'humanité en choisissant la nôtre.

Si le regard que nous portons sur les autres est subrepticement déterminé par l'image que nous avons formée de l'humanité, il n'y a pas un jugement que nous portions sur autrui qui n'en soit contaminé. À notre insu, il aura décidé de ce que nous trouverons acceptable ou inacceptable, tolérable ou intolérable, excusable ou inexcusable, pitoyable ou monstrueux. Ainsi Franz Stangl explique-t-il comment des infirmières, des religieuses, des médecins, des prêtres même, avaient pu apporter leur concours au « Programme d'euthanasie » des nazis. Il s'agissait d'éliminer tous les irrécupérables : anormaux, débiles, malades mentaux, etc.

« Dans les quatre instituts où les malades étaient gazés, ils ne séjournèrent pas plus de quelques heures... Un jour, rapporte-t-il, je dus faire une visite officielle dans une institution pour enfants gravement handicapés tenue par des religieuses. La mère supérieure me montra un petit enfant dans un mois. “Quel âge lui donnez-vous ?”, a-t-elle demandé. “Il a seize ans. Il en paraît cinq, n'est-ce pas ? Pourtant, ils n'en ont pas voulu !” Et le prêtre l'approuvait d'un signe de tête. Elle continuait : “Il suffit de le regarder. Il n'arrivera jamais à rien, pas plus pour lui-même que pour les autres. Comment peut-on refuser de le délivrer de cette misérable vie ?” J'avais devant moi une religieuse catholique, mère supérieure, un prêtre. Et ils jugeaient que c'était bien. De quel droit me serais-je permis de juger différemment ? »<sup>[12]</sup>

Comment ce prêtre ou cette religieuse auraient-ils imaginé rien faire d'inhumain ? Tout simplement, il leur semblait que ces pauvres loques n'appartenaient plus à l'humanité. Aussi nommaient-ils « mort miséricordieuse » ou « délivrance » ce que le tribunal de Nuremberg qualifiait d'assassinat. Parce que le propre d'un homme se définit par ce qu'il attend de lui-même ou par ce qu'on en peut attendre, leur paraissaient donc sortis de l'ordre humain tous ceux qui n'avaient plus rien à attendre et dont on n'attendait rien.

Mais n'est-ce pas aussi ce que devaient éprouver tous les gens qui continuaient plus ou moins paisiblement l'ordinaire de leur vie, en voyant ces déportés dont l'épuisement, la souffrance et la faim avaient fait des sortes de squelettes sordides et asociaux ? D'une part, si horrible et terrifiant devait leur sembler leur sort qu'ils ne pouvaient ni ne voulaient accepter de s'identifier à eux. Comment auraient-ils pu en effet y reconnaître leurs semblables sans devoir s'imaginer à leur place, et sans se sentir menacés d'avoir peut-être à subir une toute semblable infortune ? D'autre part, la faim, la maladie, la saleté, l'infection, devaient faire apparaître tous ces malheureux comme des réprouvés, et tous ces réprouvés comme autant de parias. Rejetés dans l'altérité absolue, hors de la commune humanité, c'étaient des intouchables.

De l'espèce humaine, et moins encore du monde civilisé, ils ne gardaient en effet plus la moindre apparence. « Nous savons à quoi nous ressemblons, note Primo Levi : nous nous voyons l'un l'autre. Nous sommes ridicules et répugnants. Notre crâne est complètement chauve le lundi, et couvert d'une mousse brunâtre le samedi. Nos habits sont incroyablement crasseux, couverts de boue, de sang, de gras. Nous sommes obligés d'aller aux latrines avec une fréquence humiliante. » Aussi, pour les civils, « sommes-nous des parias. Ils nous entendent parler des langues qu'ils ne comprennent pas, et qui leur semblent aussi grotesques que des cris

d'animaux. Ils nous voient ignoblement asservis, sans cheveux, sans honneur et sans nom, chaque jour battus, chaque jour plus abjects, et jamais ils ne voient dans nos yeux la moindre rébellion. Ils nous connaissent charpardeurs et sournois, boueux, loqueteux et faméliques. Prenant l'effet pour la cause, ils nous jugent abjects ».

Même jetés dans l'inhumain, les déportés ne reconnaissent pas tout de suite, en voyant leurs camarades, l'humanité de ce qu'ils allaient devenir. « Quand on a vu, en arrivant à Buchenwald, les premiers rayés qui portaient des pierres ou qui tiraient une charrette à laquelle ils étaient attelés par une corde, leurs crânes rasés sous le soleil d'août, on ne s'attendait pas à ce qu'ils parlent. On attendait autre chose, peut-être un mugissement ou un piaillage. Il y avait entre eux et nous une distance que nous ne pouvions pas franchir, que les ss comblaient depuis longtemps par le mépris. Ils riaient en nous regardant, et ce rire, nous ne pouvions pas encore le reconnaître, ni le nommer. »<sup>[13]</sup>

Convoqué devant un ingénieur qui devra évaluer ses compétences de chimiste, Primo Levi est introduit dans son bureau. Or ce n'est pas un collègue malheureux qu'aperçoit l'ingénieur, un semblable auquel manifester autant de compassion que d'apparent intérêt, mais une sorte de cafard ou de cloporte, un de ces insectes répugnants qu'on écrase sans y penser. « Son regard ne fut pas celui d'un homme à un autre homme. Comme s'il avait été échangé à travers la vitre d'un aquarium, c'était celui de deux êtres appartenant à deux mondes différents. Aucune communication possible. Quoiqu'il dût m'interroger, son cerveau lui disait : "Ce quelque chose que j'ai là devant moi appartient à une espèce qu'il importe sans nul doute de supprimer." »<sup>[14]</sup>

Pour ceux qui les voient, ces hommes n'ont pas plus d'humanité que d'identité. N'appartenant même plus à aucun genre, chacun n'est qu'un élément indéterminé du plus morne des décors. « Pour eux, dit Primo Levi, nous sommes *Kazett*, neutre singulier. » Aussi n'y a-t-il, envers d'aussi sordides objets, pas plus d'égard à prendre qu'aucune forme de respect à conserver. Primo Levi s'en rappelle un exemple. Après son examen, un kapo le reconduit à sa baraque. Ayant à traverser un terrain vague encombré de ferraille, le kapo empoigne un câble métallique pour l'enjamber. Sa main était pleine de cambouis. « Sans haine et sans sarcasme », le plus simplement et le plus naturellement du monde, « Alex essuya la paume et le dos de sa main sur mon épaule pour se nettoyer ». N'étant qu'un esclave, l'autre n'est qu'un objet. Comme tout objet, il ne peut pas plus avoir de réactions que de spontanéité. Il n'est que ce qu'on en fait. Alex en faisait son torchon.

Cet effacement de l'humanité dans l'homme est toute naturelle à tous ceux qui gouvernent les hommes comme s'ils administraient des choses. N'en attendant rien, ils n'ont jamais le moindre rapport avec aucun individu. À cet égard, y a-t-il grande différence entre la manière dont le commandant d'un camp envisageait les détenus qui débarquaient des convois et celle dont un chef d'état-major se représentait les hommes qu'il envoyait par milliers à la mort au Chemin des Dames ? Selon le mot de Primo Levi, aussi bien l'un que l'autre avaient en effet *neutralisé* l'image qu'ils avaient des autres. Celle d'une masse indistincte et indéterminée s'était substituée à celle des individus qui la composaient. La représentation abstraite d'une pure quantité s'était substituée à la représentation concrète d'individus tous qualitativement différents. « – Vous ne les sentiez pas comme des êtres humains ? » demande-t-on au commandant de Treblinka. Il répond d'une voix neutre : « – C'était une cargaison... Ça n'avait rien d'humain – ça ne pouvait pas l'être ; c'était une masse... Voyez-vous, je les ai rarement perçus comme des individus. C'était toujours une énorme masse. Quelquefois je les voyais dans le “couloir” – ils étaient nus, un flot énorme qui courait, conduit à coups de fouet... ». À une toute semblable question, Rudolf Höss, qui avait eu la responsabilité d'Auschwitz, avait fait la même réponse : « Au début, j'éprouvais une impression pénible. Puis, peu à peu, j'ai perdu toute sensibilité. Je crois que c'était nécessaire. Vous comprenez, je pensais aux Juifs en termes d'unités, jamais en termes d'êtres humains. Je me concentrais sur le côté technique de ma tâche. »<sup>[15]</sup>

Tous ces témoignages conspirent à nous faire comprendre que l'humanité n'est pas inhérente à la personne. Elle ne lui est reconnue qu'autant qu'elle s'apparente à l'image que nous en avons formée. Tous, nous reconnaissons l'humanité de ceux que nous considérons semblables à nous. Elle désigne de la sorte non seulement une conformité de mœurs et de sentiments, mais aussi la communauté d'un code d'attitudes et de conduites. En désignant pour les Grecs ceux qui ne parlaient pas leur langue, le mot « barbare » caractérisait aussi ceux qui ne vivaient pas comme eux parce qu'ils n'étaient pas comme eux. De même les « sauvages » ont longtemps été, après qu'on les eut découverts, non seulement ceux qui n'avaient pas hérité du progrès des techniques, mais ceux qui semblaient être restés presque encore à l'état animal, sans avoir été humanisés par l'urbanité et la culture. Le sauvage, croyait-on, était comme un homme resté à l'état animal. Aussi méritait-il plus d'intérêt qu'un animal, sans qu'on pût avoir pour lui ni le respect, ni la compassion qu'on doit avoir pour un homme. Voilà pourquoi, si effaré qu'ait été Joseph de Maistre par l'inhumanité de la Révolution française, celle des conquérants espagnols



massacrant les populations indigènes lui avait été si peu sensible. « Il n'y avait que trop de vérité, convenait-il, dans ce premier mouvement des Européens qui refusèrent, au siècle de Colomb, de reconnaître leurs semblables dans les hommes dégradés qui peuplaient le nouveau monde. »<sup>[16]</sup>

Hannah Arendt a fort justement rappelé l'effarement des premiers Européens en découvrant, en Afrique, des hommes si ignorants de toute décence et de toute pudeur qu'ils vivaient quasiment nus. « Ce qui les rendait différents des autres êtres humains, note-t-elle, ne tenait pas tant à la couleur de leur peau, mais au fait qu'ils se comportaient comme partie intégrante de la nature. Il leur manquait le caractère spécifiquement humain, de sorte qu'en les massacrant les Européens n'avaient pas conscience de commettre un meurtre...L'immense horreur qui avait saisi les Européens lorsqu'ils s'étaient trouvés pour la première fois face à la vie indigène était précisément due à cette note d'inhumanité chez des êtres humains qui semblaient appartenir à la nature au même titre que les animaux sauvages. » Aussi les Boers n'éprouvèrent-ils aucun cas de conscience à exploiter ces sauvages comme s'ils avaient représenté quelque autre forme de la vie animale. Ainsi la notion de race aurait-elle servi, selon H. Arendt, de marque distinctive ou d'alibi rationnel aux colonisateurs pour justifier le traitement inhumain qu'ils appliquaient aux colonisés. « La race apportait une explication de fortune à l'existence de ces êtres qu'aucun homme civilisé ne pouvait comprendre et dont l'humanité paraissait si terrifiante et si humiliante aux yeux des immigrants *qu'ils ne pouvaient imaginer appartenir au même genre humain.* » En indiquant qu'il y avait des espèces différentes dans l'humanité, la spécificité des races expliquait que le savoir, la compréhension, la sensibilité et les mœurs des uns puissent être si différents de ceux des autres, et elle justifiait du même coup que les uns n'eussent pas plus d'intérêt ni de compassion pour les autres que s'il se fût agi d'une espèce évoluée de grands singes. Ainsi s'expliquerait qu'en exterminant ceux qu'on prenait pour des brutes, personne n'ait cru commettre aucun crime contre l'humanité. Cela « conduisit aux massacres les plus terribles de l'histoire récente, à l'extermination des tribus hottentotes par les Boers, à l'assassinat sauvage perpétré par Carl Peters dans le Sud-Est africain allemand, à la décimation de la paisible population du Congo, passée de 20 à 8 millions d'individus. »<sup>[17]</sup>

Il nous faut donc convenir, une fois encore, que Robert Antelme avait raison. Les camps d'extermination n'avaient fait que représenter sur un plus vaste théâtre l'épouvantable tragédie qui inspire à une partie de l'humanité d'exterminer l'autre parce qu'elle ne s'y reconnaît pas.

\* \* \*

## L'étranger

Il y a donc toujours, à l'origine de l'inhumain, cette réduction spontanée de l'humanité à nos semblables, au point d'en exclure ceux qui ne nous ressemblent pas. Ainsi Robert Conquest fait-il remarquer l'ambivalence des bolcheviks qui avaient organisé la Terreur, selon qu'elle exterminait des populations étrangères au Parti ou qu'elle en venait à menacer jusqu'à ses propres membres. Ceux-là mêmes qui avaient « allègrement massacré les Russes blancs et affamé sans remords les paysans, reculaient, horrifiés, à l'idée de verser le sang d'autres bolcheviks. Cela indique une double échelle des valeurs, comparable à celle des nobles de l'Ancien Régime à l'égard du peuple. Car ceux qui n'étaient pas membres du Parti ne comptaient guère plus, même aux yeux des meilleurs bolcheviks, que les esclaves de l'Antiquité aux yeux de Platon. On se souvient du célèbre passage de *Salammbô* dans lequel Hamilcar découvre avec stupéfaction qu'un esclave est capable de souffrir à l'idée de voir mourir son fils. Car il n'est pas impossible de pratiquer les vertus humanistes dans un cercle restreint tout en traitant avec indifférence, voire avec brutalité, les éléments étrangers à ce cercle... Ce système d'oppression, ce sont les bolcheviks qui l'avaient mis en place. Ils n'avaient jamais élevé contre lui aucune objection tant qu'il s'était agi de l'employer contre des hommes et des femmes qu'ils considéraient comme des ennemis du Parti » [18]. Il ne commença à leur paraître inhumain que lorsqu'il cessa d'épargner les leurs.

Car il n'y a rien qui nous rende indifférents aux autres hommes comme *le tribalisme des affiliations*. Par temps de pénurie, l'inclination la plus spontanée d'un Basque ou d'un Breton sera de partager plutôt avec l'un de ses compatriotes qu'avec un étranger, comme on voit se manifester en toute occasion plus de solidarité entre communistes ou entre francs-maçons qu'avec ceux qui ne le sont pas. Qu'on s'en reconforte ou qu'on s'en indigne, le fait n'en est pas moins patent.

En isolant et privilégiant certaines attitudes ou certaines dispositions comme plus proprement humaines, nous avons vu que notre imagination tend naturellement à réduire l'humanité à un type ou à une espèce. Du même coup, nous distinguons ceux qui sont comme nous et les autres. S'il arrive que nous soyons du même parti, du même syndicat, de la même école, ou de

la même obédience, nous supposons aussitôt entre nous toute une complicité de goûts, d'intérêts, d'affinités et de détestations, qui nous persuadent d'avoir plus de proximité et de complicité avec « celui qui en est » qu'avec toute autre personne. Tel est ce tribalisme spontané qui nous fait exclure de l'humanité tous ceux qui n'appartiennent pas à notre groupe. Par une sorte de réflexe sociologique, chacun de ses membres se sent tout naturellement investi des intérêts du groupe. Car si on veut pouvoir compter sur la solidarité du « tous pour un », il faut aussi qu'aucun ne se dérobe à servir n'importe quel des autres : « un pour tous ». Leur humanité est comme leur famille, c'est un réduit.

Mais, comme l'avvers et l'envers d'une même étoffe, cette sympathie que nous éprouvons spontanément pour ceux de notre groupe, nous rend tout aussi spontanément méfiants à l'égard de ceux qui n'en sont pas. Toute différence est alors vécue comme une dissidence. Toute dissidence fait soupçonner quelque irréductible étrangeté. À quoi ne faut-il en effet s'attendre de la part de gens si différents qu'ils ne peuvent être nos semblables ? Mieux vaut donc s'en méfier pour n'avoir pas à s'en défendre. Telle est cette peur archaïque, diffuse, incontrôlée, que suscite toute différence.

Primo Levi la constate comme une loi de la nature. Autant dire qu'elle fait de l'inhumain une loi de l'humanité. « L'aversion pour les Juifs, explique-t-il, n'est qu'un cas particulier d'un phénomène plus général, à savoir l'aversion pour tout ce qui est différent de nous. Indubitablement, il s'agit à l'origine d'un phénomène zoologique : les animaux d'une même espèce, mais appartenant à des groupes différents, manifestent entre eux des relations d'intolérance. Cela se produit aussi chez les animaux domestiques : il est bien connu que si on introduit une poule provenant d'un autre poulailler, elle est repoussée à coups de bec durant plusieurs jours. On observe le même phénomène chez les rats et les abeilles, et en général chez toutes les espèces d'animaux sociaux. Or il se trouve que l'homme est lui aussi un animal social. » [19] Il y aurait donc une tendance spontanée des individus à s'identifier à leur groupe, et une tendance de chaque groupe à réagir et se comporter comme un individu. Non seulement toute différence inquiète, mais toute intrusion paraît une agression. Comme en physiologie toute greffe provoque une réaction de rejet, en sociologie aussi toute différence blesse : ou l'étranger doit se faire accepter en se rendant semblable à tous les autres, ou il sera si repoussé de la communauté qu'il en sera exclu. De là vient, dans toutes les sociétés, que ce qui

n'en est pas assimilable n'en est pas tolérable. Autant dire que nous avons d'autant plus tendance à l'inhumain qu'est plus forte ou moins réfléchie notre tendance à la socialité.

Alors que les camps de déportation étaient des rassemblements d'exclus, ces exclus tendaient à reformer un rudiment de société en ayant eux-mêmes leurs exclus. Ces rebuts d'humanité avaient leurs propres rebuts. Ainsi un ancien déporté de Treblinka rapporte-t-il que les Juifs d'origine tchèque ne pouvaient pas se reconnaître dans ceux qui arrivaient de Pologne. Sans doute la vie, la souffrance et le malheur leur étaient-ils communs, mais pas l'humanité. Encore ne devaient-ils ni vivre ni souffrir de la même façon. « C'était un monde différent. Ils étaient sales. Ils ne savaient rien. Il était impossible de ressentir à leur égard la moindre compassion, la moindre solidarité. » Sans doute n'en allait-il pas ainsi, précise-t-il, des intellectuels de Varsovie ou de Cracovie : « Ceux-là n'étaient aucunement différents de nous. Je parle des Juifs de Biélorussie ou des confins orientaux de Pologne. » Jusque devant la mort, par conséquent, même si les hommes sont égaux, ils ne sont pas semblables.

Quand on oppose l'humain à l'inhumain, il va de soi que l'humanité ainsi évoquée n'est pas un fait biologique mais un fait culturel, et bien moins un patrimoine génétique qu'on aurait reçu qu'un idéal imaginaire auquel on tenterait de se conformer. Pour appartenir à la même humanité, il suffirait donc de se reconnaître sensibles aux mêmes choses, de s'émerveiller semblablement des unes et de s'horrorifier des autres, unis qu'on serait par un même choix et attelés à une même tâche. D'où ce paradoxe culturel rapporté par Gitta Sereny : si unis que fussent tous les Juifs par la communauté du malheur, telle était la différence entre les grands bourgeois intégrés à la vie parisienne ou à la société viennoise, qu'ils ne pouvaient reconnaître leurs semblables dans ces figures de Chagall arrachées à leurs ghettos de Pologne ou de Russie. « Et ainsi, tragiquement, il leur était presque plus facile de s'identifier aux Allemands dont la manière de vivre était si proche de la leur, qu'à la multitude de Juifs *si différents* que beaucoup découvraient pour la première fois. »<sup>[20]</sup>

Tel est l'invincible magnétisme du groupe ou de ces affinités tribales qu'il se manifeste à toute occasion. Chaque fois que quelqu'un devra être désigné pour quelque tâche particulièrement ingrate ou dangereuse, on tâchera qu'il soit pris hors du groupe. À l'inverse, il n'y aura pas d'avantage, de privilège, ou de promotion qu'on ne s'efforcera de faire réserver aux nôtres. Tout se passe donc comme si nos devoirs d'humanité, d'entraide, ou d'assistance, se limitaient aux membres de notre tribu, et comme si on n'en avait aucun envers ceux qui lui sont

étrangers. D'où l'avantage si bien compris par beaucoup d'avoir diverses affiliations, comme ils prendraient, pour être mieux protégés, plusieurs polices d'assurance. Le fait le plus remarquable en tout cela est qu'en bornant à notre tribu nos devoirs d'humanité, il ne nous semble pas injuste d'être injuste envers les étrangers, pas plus qu'il ne nous semble inhumain d'être inhumain envers tous ceux qui ne sont pas vraiment nos semblables puisqu'ils ne sont pas des nôtres.

Ainsi Primo Levi se rappelait-il l'épouvantable corvée que représentait, à Auschwitz, durant la nuit, l'obligation d'aller vider l'unique seau de la baraque, lorsqu'il était plein. Il fallait sortir dans la neige, en chemise et en caleçon, signaler son numéro au garde, et aller jusqu'aux latrines. « Le seau dégageait une chaleur écœurante, cognait contre les mollets nus, et les secousses le faisaient inmanquablement déborder sur nos pieds. » Or, rapporte Primo Levi, c'est tout naturellement que le garde, le chef de baraque, ou le kapo, dispensaient de cette obligation ceux de leur tribu et l'imposaient comme une contrainte aux autres.

« C'est *tout naturellement* que le garde cherchait à dispenser de ce service ses propres amis, ses compatriotes et les prominents. » De même, quand tous devaient se livrer au travail le plus épuisant, dans les plus éprouvantes conditions, celui des déportés auquel était dévolu le rôle de chef d'équipe laissait la plupart s'échiner et s'user avec des leviers en fer, tandis qu'il épargnait la fatigue de ses amis en leur distribuant des vérins. Il y avait les siens, et puis, comme partout, il y avait les autres. Si naturel est ce cloisonnement de l'humanité en espèces, que déportés de droit commun, déportés politiques, et tous ceux qui l'étaient pour le simple fait d'être juifs ou homosexuels, s'ignoraient à défaut de pouvoir s'éviter. Primo Levi se rappelle un des plus anciens détenus. Marqué du triangle rouge, c'était un politique. « En tant que tel, il avait appartenu à l'aristocratie du camp, il n'avait pas travaillé de ses mains, et avait pu recevoir de chez lui nourriture et vêtements. Les politiques allemands échappaient en outre à la sélection. » Privilège exorbitant : non seulement il n'avait donc jamais été exposé à mourir de faim, mais il n'avait même jamais connu l'angoisse de pouvoir être désigné pour les chambres à gaz. Avec les autres, cela faisait presque autant de différence que les mythologies en faisaient imaginer entre les demi-dieux et les simples mortels. Or, au moment de la libération, il se retrouve dans le même baraquement que Primo Levi. Pouvait-il être un camarade, celui qui avait appartenu à une autre espèce ? « Jusqu'à ce jour, il avait été pour moi un étranger, donc un ennemi, et un

puissant, donc un ennemi dangereux. Chez des gens comme moi, c'est-à-dire la majorité du camp, il n'y avait pas place pour d'autres nuances. »<sup>[21]</sup>

Tous avaient enduré l'inhumain, de quelque nationalité, de quelque origine qu'ils fussent. De la ségrégation, qui fait accorder aux uns ce qu'on refuse à d'autres, ils avaient tous connu la cruauté. Et pourtant, lorsque arriva la libération, c'est à coups de bâton que les Français écartèrent les Russes qui s'approchaient pour tenter d'obtenir, eux aussi, quelque chose des colis de la Croix-Rouge. « Les camarades du camp nous encadrent ; ils ont des bâtons. Les Russes forment un cercle, un peu au-delà. Les colis arrivent. Un pour trois. Les Russes s'approchent. Les copains de Dachau lèvent le bâton ; les Russes reculent. On partage le colis : sucre, viande, phoscao, cigarettes. Tout est pour nous. Les Russes reviennent, leurs mains se tendent et se crispent dans le vide. Les copains lèvent encore le bâton. La torture des Russes nous effleure à peine. Nous sommes enfoncés dans la nourriture. Eux sont au point où on attaque pour manger. Et nous, nous sommes au point où il est inimaginable que l'on puisse partager de la nourriture avec un autre qu'un copain de wagon. »<sup>[22]</sup> Car, pour se reconnaître semblables, il n'a jamais suffi d'être hommes, ni même semblablement compagnons de malheur. Encore faut-il être du même wagon.

## Notes

- [1] B. Constant, « Fragments des Mémoires de Madame Récamier », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1957, p. 965.
- 2] Cf. C. Browning, *op. cit.*, p. 212.
- 3] Cf. Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, chap. IX, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1956, p. 496.
- 4] Cf. P. Miquel, *op. cit.*, p. 21, 171, 234.
- 5] Cf. C. Browning, *op. cit.*, p. 101.
- 6] Cf. F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 305, 383-385, 523.
- 7] Cf. R. Antelme, *op. cit.*, p. 229.
- 8] Platon évoque ce mythe des différentes natures humaines dans la *République* III, 415 *a-c*. Aussi décrit-il minutieusement les épreuves auxquelles soumettre un enfant pour en discerner les aptitudes et caractériser la nature d'âme ou le type d'humanité qui sont les siens. Cf. par exemple III, 413 *c-e*, et VI, 503 *a-e*.
- 9] D. Diderot, « Satire première sur les caractères etc. » (1773), in *Œuvres complètes*, éd. Roger Lewinter, Paris, Club français du livre, t. X, p. 273-274.
- 10] Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, chap. IX, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 2008, p. 826.
- 11] Balzac, *Les Paysans*, in *La Comédie humaine*, « Bibl. de la Pléiade », t. VIII, Paris, Gallimard, 1955, p. 34.
- 12] Cf. G. Sereny, *op. cit.*, p. 61-63. Et, p. 64 : « Combien parmi ces religieuses et ces prêtres en sont venus – au terme peut-être d'un conflit intérieur déchirant – à considérer que l'euthanasie représentait une délivrance, une occasion pour cette catégorie de malades d'accéder à la vie éternelle et au bonheur, on ne peut le savoir. Mais on sait aujourd'hui que quelques-uns au moins de leurs supérieurs ne partageaient pas leur opinion. »
- 13] R. Antelme, *op. cit.*, p. 100-101.
- 14] Cf. Primo Levi, *Sic'est un homme*, p. 82, 94, 110.
- 15] Cf. G. Sereny, *op. cit.*, p. 215 ; et R. Merle, *La mort est mon métier*, p. 363.
- 16] Cf. J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, 2<sup>e</sup> entretien, p. 495-496 : « On ne saurait fixer un instant ses regards sur le sauvage sans lire l'anathème écrit, je ne dis pas seulement dans son âme, mais jusque sur la forme extérieure de son corps. C'est un enfant difforme, robuste et féroce, en qui la flamme de l'intelligence ne jette plus qu'une lueur pâle et intermittente. Une main redoutable appesantie sur ces races dévouées efface en elles les deux caractères distinctifs de notre grandeur, la prévoyance et la perfectibilité. Le sauvage coupe l'arbre pour cueillir le fruit, il dételle le bœuf que les missionnaires viennent de lui confier, et le fait cuire avec le bois de la charrue. Depuis plus de trois siècles, il nous contemple sans avoir rien voulu recevoir de nous, excepté la poudre pour tuer ses

semblables, et l'eau-de-vie pour se tuer lui-même. Comme les substances les plus abjectes et les plus révoltantes sont cependant encore susceptibles d'une certaine dégénération, de même les vices naturels de l'humanité sont encore viciés dans le sauvage. Il est voleur, il est cruel, il est dissolu, mais il l'est autrement que nous. Voulons-nous trembler sur nous-mêmes, et d'une manière très salutaire ? songeons qu'avec notre intelligence, notre morale, nos sciences et nos arts, nous sommes précisément à l'homme primitif ce que le sauvage est à nous. »

17] Cf. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, 2<sup>e</sup> partie, chap. VII, p. 451 et 460-463.

18] Cf. R. Conquest, *La Grande Terreur* (1968), Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1995, p. 411-412. « Si Boukharine avait protesté au Politburo contre les condamnations prononcées au procès de Chakhty, si Trotski en exil avait dénoncé les procès des mencheviks, si tous deux avaient seulement attiré l'attention sur le préjudice que de tels procédés causeraient au Parti, l'opposition aurait pu lutter sur un terrain plus solide... Comme Boukharine le déclara lors de son procès, eux-mêmes avaient trouvé logique de massacrer leurs adversaires politiques dans le seul dessein de consolider le pouvoir de leur parti contre la résistance populaire. En outre, ils n'avaient pas protesté contre les procès où des accusés étrangers au Parti étaient condamnés sur des témoignages manifestement falsifiés. »

19] P. Levi, *Si c'est un homme*, p. 149.

20] Cf. G. Sereny, *op. cit.*, p. 211-212. L'auteur explique comment ces deux communautés juives vivaient dans des univers culturels si différents qu'ils étaient incommunicables. « Les centaines de milliers de Juifs de l'Est qui, autant par choix que par nécessité, avaient toujours vécu à part du courant général de la population, se sentaient exclusivement Juifs. Leurs sentiments religieux, raciaux et nationaux se fondaient dans cette identité unique. C'était elle qui déterminait leur manière de vivre et toutes leurs fidélités. Hors de là, il n'y avait que la peur : la peur traditionnelle et innée des pogroms. » À l'inverse, « les Juifs de l'Ouest se trouvaient confrontés à un effroyable conflit moral : non seulement ils se voyaient identifiés par les Allemands avec les Juifs de Pologne et de Russie ; mais, en outre, ils ressentaient en eux-mêmes l'obligation morale d'assumer cette identification. Mais pour beaucoup d'entre eux c'était impossible ; être Juif n'était plus pour eux qu'une affaire de religion et non de race ; leur allégeance allait à leur pays de naissance, à la Tchécoslovaquie, à la Hongrie, à l'Autriche, à la Hollande, ou même à l'Allemagne ».

21] Cf. Primo Levi, *Si c'est un homme*, p. 47, 50, et 165. Les « prominents » étaient des détenus ayant obtenu la confiance des SS, et qui exerçaient dans l'administration du camp diverses fonctions. Ce n'étaient plus des détenus ordinaires. Ils étaient dispensés de corvées, jouissaient de quelques rations supplémentaires, échappaient généralement aux coups, etc. (*ibid.*, p. 69).

22] Cf. R. Antelme, *op. cit.*, p. 288-289.



## VI. La guerre des mondes

Toutes les descriptions qui précèdent nous l'ont prouvé : nul ne reconnaît de semblables que par conformité à l'idée qu'il s'est faite de l'humanité, en l'imaginant. À la différence de toutes les espèces, en effet, le paradoxe et le propre de l'homme est de n'être assigné à aucune. Au moins par analogie, comme le rappelait Diderot, il n'en est guère dont il ne puisse adopter l'ordinaire comportement. Aussi ne devrait-on pas être surpris de rencontrer dans l'humanité presque autant d'espèces que d'individus. Si une même origine sociale et une même éducation produisent des personnalités si différentes qu'elles puissent être incompatibles, il n'y a que deux facteurs qui puissent l'expliquer. Ou les individus naissent avec des natures différentes. Ou leur jeunesse a fait choix de types d'humanité aussi distincts que s'il s'agissait d'espèces différentes. Ou, conciliant les deux hypothèses, le choix qu'ils ont fait était, comme chez Platon, quasiment déterminé par leur nature.

Telle est la leçon que Primo Levi avait retirée de son expérience d'Auschwitz. « Il existe chez les hommes, y avait-il observé, deux catégories bien distinctes, les élus et les damnés » : ceux qui comptent assez sur eux-mêmes pour s'adapter, ruser, durer ; et ceux qui comptent trop peu sur les autres pour espérer en obtenir plus qu'il ne leur est donné. À peu près comme l'avait analysé Hegel, les uns acceptent toute occasion comme celle d'un combat, et les autres subissent l'occasion en se déroband au combat. « Dans la vie, il existe une troisième voie, c'est même la plus courante ; au camp de concentration, il n'en existe pas. » <sup>[1]</sup> Dans cette lutte pour la vie, il n'y avait pas que les brutes qui survécussent, il y avait aussi les astucieux, les malins, les roublards. À devoir mener cette lutte contre tous, ils étaient préparés avant d'avoir jamais pu imaginer l'univers des camps. Ils s'étaient construits de la sorte, comme s'ils y avaient été prédestinés. Les autres, soumis et résignés d'avance, acceptaient ce qui arrivait comme une fatalité. Ayant toujours su que la vie n'était qu'un sursis, ils en attendaient depuis toujours l'expiration. Le sort avait décidé pour eux. Dans la vie ordinaire, le sort était un peu corrigé par la force des usages et des institutions. Lorsque plus rien ne les protégeait, ils acceptaient les coups sans presque s'en défendre. Pas plus que l'amour n'est dû à personne, pas plus n'avaient-

ils jamais cru que la justice leur fût due. C'est depuis toujours qu'ils appartenaient au peuple des victimes. Aussi Primo Levi dit-il que c'étaient « les damnés ».

En ayant effacé de chacun tous les avantages qu'il avait reçus en naissant, comme s'il avait gagné à la loterie, les camps avaient fait apparaître la nature originaire de chacun. Réduit à n'être que lui-même, nul n'avait plus pour identité que ce qui le différenciait des autres. En distinguant ceux qui rassemblaient toutes leurs forces, toute leur invention et toute leur ingéniosité pour affronter l'adversité, et ceux qui se laissaient aller à subir leur condition sans rien tenter pour s'y soustraire, n'est-ce pas alors à une toute simple différence d'énergie et de volonté que Primo Levi attribuait la diversité qu'on observe entre les hommes ? Les uns s'obligerait à vouloir tout ce qu'ils peuvent. Aussi bien conquérants que prédateurs, c'est tout spontanément qu'ils ne verraient dans les autres que des complices à séduire, des adversaires à réduire, ou une troupe à soumettre. Convaincus de leur impuissance, les autres auraient renoncé à vouloir ce qu'ils savent ne pouvoir obtenir. Comme Aristote avait pensé que l'esclavage était l'unique moyen pour certains de subsister en s'en remettant à un autre de leur propre existence, de même ne restait-il à ceux-là, s'ils trouvaient un maître, que de le servir pour en être protégé. L'humain et l'inhumain ne seraient, à ce compte, que des concepts vides. Ce que nous nommons humanité se réduirait en fait à un tout simple rapport de forces. Les plus forts domineraient les plus faibles sans autre raison que d'être plus forts ; et les plus faibles leur seraient naturellement soumis, sans autre raison que de ne pouvoir faire autrement.

\* \* \*

Le même Primo Levi avait pourtant caractérisé dans l'univers concentrationnaire des types d'humanité irréductibles à une aussi sommaire compétition des énergies. Ainsi décrit-il trois personnalités si différentes qu'elles représentent quasiment trois espèces d'humanité <sup>[2]</sup>. L'un, Elias, n'est que force et que ruse. L'autre, Henri, ne compte que sur la séduction de la pitié pour attirer tout à soi. Le troisième, Alfred, aussi inflexible pour les autres que pour soi, ne compte que sur sa volonté pour vaincre l'adversité. En même temps qu'ils représentent trois manières de s'adapter et de survivre, ils représentent trois formes de l'inhumain. À tous les trois, rien n'importe qu'eux-mêmes. S'ils sont dans l'humanité, c'est comme n'importe quel animal dans la jungle. Aussi sont-ils inaccessibles à toute forme de sympathie ou de compassion. Mais alors

qu'Elias et Alfred ne comptent que sur leur force ou leur volonté pour se tirer d'affaire, c'est sur la sensibilité et la pitié des autres que compte Henri pour les fléchir et se les concilier.

Or, quoique Primo Levi ait traversé avec eux la plus inimaginable expérience, ce compagnonnage de l'horreur n'a pas suscité entre eux la moindre connivence, ni moins encore de fraternité. Comme s'ils avaient appartenu à des espèces différentes, il semble à Primo Levi n'avoir rien eu de commun avec eux. S'il les décrit, c'est comme Buffon écrivant son *Histoire naturelle*, sans même pouvoir supposer ni confiance ni dialogue avec eux. *Aussi n'y a-t-il mythe, dit-il, plus radicalement réfuté par l'expérience que celui de croire « que les hommes sont tous égaux entre eux à l'origine »*. Car les individus sont bien moins des variations de l'espèce qu'ils ne constituent des espèces différentes.

Elias était une sorte de nain, mais il avait une musculature d'Hercule. « Une impression de vigueur bestiale émanait de toute sa personne. » Sa force lui avait acquis une réputation de travailleur émérite. Si privilégiée fut alors sa position qu'il avait quasiment cessé de travailler. En l'exceptant de toutes les sélections, cette réputation l'avait en outre soustrait au risque de la mort. Ayant « la ruse instinctive des animaux sauvages », il volait en toute innocence, et défendait comme son bien celui qu'il avait pris. Vivant sans autre but que de survivre jusqu'au lendemain, incapable de se refuser ce dont il pouvait priver un autre, sans plus de conscience que d'inhibition, « il était le spécimen humain le plus approprié au mode de vie du camp ». Toutefois, remarque Primo Levi, rendu à la liberté, « il ne pourra qu'être relégué en marge de la communauté humaine : dans une prison ou dans un asile d'aliénés ». Or, donnant lui aussi raison à Antelme sans l'avoir connu, Primo Levi nous en interroge : « N'existe-t-il pas autour de nous des Elias plus ou moins accomplis ? N'en avons-nous pas vu, de nos yeux vu, de ces individus qui vivent sans but aucun, réfractaires à toute forme de conscience et de contrôle de soi ? »

Tout à l'inverse, Henri était « éminemment civilisé et conscient de soi ». Parlant trois langues, il avait autant de compétence scientifique que de culture classique. Il appartenait donc, par sa formation, à un tout autre univers. Arraché à son monde et jeté dans le camp, c'est en se détachant de tout et de tout le monde qu'il était parvenu à une sorte d'égoïsme de survie. « S'étant renfermé en lui-même comme dans une carapace, il luttait pour vivre sans se laisser distraire de cet unique but. » Il n'y avait que trois méthodes, pensait-il, pour échapper à la mort : organiser quelque trafic, voler, et se gagner la faveur des autres en les apitoyant. Il était parvenu

à maîtriser et développer les trois. « Il n'y avait point de cœur, si endurci fût-il, qu'Henri ne parvînt à émouvoir, s'il s'en donnait la peine. Il avait fini par en faire une industrie. » Quoique par méthode il affectât envers chacun une démonstrative sympathie, il demeurait néanmoins toujours « dur, lointain, enfermé dans sa cuirasse, et si ennemi de tous et de chacun qu'on n'avait pas le sentiment d'être avec lui comme face à un autre homme, mais comme un instrument entre ses mains ». Primo Levi n'avait donc pas le sentiment d'appartenir à la même humanité. Comme un naturaliste, il restait néanmoins curieux d'apprendre quel pouvait être le comportement de cette espèce une fois rendue à la liberté. « Je donnerais beaucoup, convient-il, pour connaître sa vie d'homme libre, mais je ne désire pas le revoir. »

Sans presque rien de commun avec les précédentes, il y avait encore une autre espèce d'humanité. Aussi volontaire qu'inflexible, elle était représentée par Alfred. Comme les deux autres, il n'avait d'autre intérêt que lui-même, et ne faisait rien que pour soi. À la différence d'Elias, s'il en imposait, c'était toutefois sans jamais s'imposer. Sa vigueur n'y était pour rien. À la différence d'Henri, il n'attendait rien des autres. S'il les dominait, c'était uniquement par sa domination de lui-même. Comme tous les autres, il s'était retrouvé à Auschwitz nu, seul, anonyme, lui aussi livré à l'arbitraire, sans rien ni personne pour le protéger. Jamais toutefois on ne l'avait entendu se plaindre. Sans rien tenter de plus ni de moins que les autres, il s'en était rapidement distingué. Ce qui le singularisait, « c'était son style ». Dans un monde où le savon avait quasiment disparu, où telle était la promiscuité qu'on trouvait difficilement un coin pour s'y laver, où chacun était si épuisé qu'il économisait jusqu'au moindre de ses gestes, « Alfred avait toujours le visage et les mains parfaitement propres ». Sans attendre qu'on changeât leur chemise tous les deux mois, il s'obligeait à laver la sienne tous les quinze jours. Il lui fallait donc, non seulement dépenser assez de temps et d'énergie pour le faire, mais encore ne pas la perdre des yeux un seul instant pendant qu'il essayait de la faire sécher, et l'enfiler encore mouillée quand viendrait la nuit. Tout ce qu'il demandait, il le payait aussitôt de sa ration de pain. « Jamais il ne se fût mêlé à la ruée quotidienne pour obtenir une meilleure ration. Il se portait même tous les jours volontaire pour la première, qui était la moins avantageuse. » Outre la stricte discipline qu'on imposait à tous, il s'imposait la sienne. Pour achever de maintenir les distances, il manifestait toujours à ses camarades la plus extrême courtoisie. Pour « le retrancher du troupeau », il n'avait compté que sur l'inflexibilité de sa volonté. Ne souhaitant pas plus de sympathie qu'il n'en éprouvait, il était aussi impitoyable aux autres qu'à lui-même. Cette

humanité sans compassion ni faiblesse, c'était la forme la plus altière et la plus impassible de l'inhumain.

\* \* \*

## Différentes humanités ou des espèces différentes

Or, pensait Antelme, il n'y a pas plus subreptice ni plus sournoise origine de l'inhumain que d'imaginer des espèces dans l'humanité. Comment, en effet, reconnaîtrait-on comme des semblables ceux qu'on considérerait étrangers à notre propre humanité ? À quel respect ou à quelle humanité pourrait-on être tenu envers des espèces si éloignées de la nôtre ? Accepter que des hommes puissent appartenir à différentes espèces, ce serait à la fois les soustraire à notre sympathie puisqu'ils ne seraient pas nos semblables, et les soustraire aussi à toute responsabilité morale puisque aucun d'entre eux ne serait libre de n'être pas ce qu'il est. Si l'on pense, comme Platon, qu'il y a des âmes d'or, des âmes d'argent, et d'autres de fer et de bronze, s'il va de soi qu'elles n'aient pas la même valeur, il va de soi aussi qu'en ayant des aptitudes différentes, aucune n'y aurait plus de mérite qu'une autre. Quoiqu'elles puissent être l'objet d'expertises techniques, on ne pourrait porter sur elles aucun jugement moral.

Nous voilà donc face à une antinomie. Une thèse est soutenue et prouvée par l'expérience. C'est celle que nous venons de voir : si irréductibles entre eux sont les divers types humains qu'ils constituent autant d'espèces différentes. L'antithèse est requise par l'exigence morale. Les hommes, nous rappelle-t-elle, ne sont également dignes de respect qu'en étant responsables ; et ne sont responsables qu'en étant tous également libres de leurs actes. Commune à tous, il ne doit donc y avoir qu'une seule nature comme il n'y a qu'une seule espèce : c'est *notre* humanité.

Si Antelme se rappelle avoir éprouvé à Buchenwald « les estimes les plus entières et les mépris les plus définitifs » <sup>131</sup>, c'est parce qu'il y jugeait les uns et les autres au tribunal invisible de l'humanité universelle. Comme il le dit, en termes presque kantien, les SS pouvaient nous empêcher de vivre, mais « ne pouvaient nous empêcher de choisir ». Sans doute peut-on dire que ce choix est celui qui se débat en tout homme entre sa raison et sa sensibilité, ou entre le devoir et l'amour de soi, ou entre le respect de sa dignité et la soumission à ses intérêts. Mais on peut tout aussi bien penser, comme Primo Levi, et comme nous le verrons chez Sebastian Haffner, qu'il s'agit du choix originaire d'un style, ou d'une espèce d'humanité. C'est en

choisissant une certaine manière d'interpréter notre humanité, que nous aurions aussi fait choix de ce qui nous semble digne ou indigne de nous, mériter notre respect ou justifier notre sacrifice.

Aussi Antelme reconnaît-il que jamais les différences entre les hommes ne furent aussi manifestes que face à l'horreur qui leur était imposée dans les camps <sup>[4]</sup>. Or, en donnant des exemples de choix différents, est-ce simplement une différence de dignité et de moralité qu'il décrit, ou des types humains si incompatibles qu'ils caractérisent quasiment des espèces différentes ?

Alors que, dans l'espoir d'infimes avantages, quelques-uns se laissaient aller à dénoncer d'autres détenus, à les accabler sous la tâche, ou à flatter les gardiens pour tenter de les amadouer, d'autres préféraient subir la corvée que de sacrifier leur dignité. Mais n'était-il pas révoltant qu'un innocent dût essayer de se faire pardonner l'injustice qu'on lui faisait subir ? Jacques ne pliait pas. « Vous vouliez qu'il vole, il n'a pas volé. Vous vouliez qu'il lèche le cul aux kapos pour bouffer, il ne l'a pas fait. Vous vouliez qu'il rît pour se faire bien voir quand un *meister* foutait des coups à un copain, il n'a pas ri. » Par son inflexibilité et son insoumission, Jacques témoignait ainsi de l'irréductibilité du droit au fait, de ce que l'on se doit à ce que l'on pourrait, et de la dignité de la personne aux sollicitations de son intérêt. À quelque prix qu'il ait sauvé son honneur, c'est d'une certaine idée ou d'un certain sens de l'humanité qu'il avait aussi témoigné.

Si différente était la conception que Félix se faisait de l'humanité, que l'existence de Jacques et la sienne étaient incompatibles. Il n'y avait entre eux ni entente, ni compromis possibles. Jacques était résistant. Félix était gangster. Il avait été arrêté pour marché noir. « Un homme, comme il disait, c'était un type qui se foutait de la loi des autres. » Aussi n'éprouvait-il aucune solidarité avec la bande de « cinglés » dont il partageait la condition. Les « cinglés », c'étaient les idéalistes : ceux qui, pour des chimères, s'étaient exposés à tout perdre sans avoir rien à gagner. Quitte à échanger avec un SS ses dents en or contre des pommes de terre, Félix se débrouillait toujours. Il parviendrait même à sodomiser un gosse en échange de quelque nourriture <sup>[5]</sup>. Car Félix reconnaissait les obstacles, mais ne connaissait pas d'interdits.

Or ce qui rendait Félix inhumain pour Jacques ne rendait pas Jacques moins inhumain à Félix. C'étaient deux manières de comprendre et de vivre leur humanité, aussi inconciliables qu'irréductibles l'une à l'autre.

\* \* \*

À l'origine d'une personnalité, il est donc vraisemblable qu'il y ait un choix originaire, secret, implicite, informulé, peut-être même aussi inconscient qu'inavoué, par lequel chacun a défini le type d'homme qu'il voudrait être, en l'ayant imaginé. Rien ne le suggère autant que la relation que fait Sebastian Haffner de sa jeunesse à Berlin, lorsque vacille la république de Weimar et que le nazisme est sur le point de parvenir au pouvoir. Tous ses compagnons appartiennent à la même classe sociale, aux couches les plus aisées de la bourgeoisie. Fréquentant les mêmes milieux, ayant reçu la même éducation et fait les mêmes études, tous se destinaient en outre à la magistrature. Toutes les conditions objectives étaient donc remplies pour qu'ils dussent appartenir à la même humanité. Or il n'en est rien. En faisant pressentir la personnalité de chacun par ses goûts, ses inclinations, ou ses opinions, Haffner nous montre au contraire que ces choix si subjectifs, apparemment si anecdotiques ou si anodins, exprimaient en fait le choix d'humanités aussi inconciliables et aussi irréductibles que s'il avait pu s'agir d'espèces différentes. Que certains dussent tout aussitôt s'opposer au nazisme ou que d'autres en devinssent membres, le choix qu'en avait fait chacun était en réalité bien antérieur au nazisme.

Ainsi y avait-il eu, à Berlin, une revue intitulée *Die Tat*. « Dans les années précédant immédiatement 1933, presque tout le monde la lisait. Rédigée par un groupe de jeunes gens intelligents, elle se complaisait avec une certaine élégance à l'évocation d'un univers en mutation et de perspectives millénaires. Il va de soi qu'elle était bien trop distinguée et cultivée pour appartenir à quelque parti que ce fût, et surtout pas au parti nazi. » Quelque temps plus tard, le rédacteur en chef en ayant été éliminé, « les autres rédacteurs se retrouvèrent d'un seul coup et tout naturellement nazis, sans avoir rien perdu de leur élégance ni de leurs perspectives millénaires. Ils l'avaient toujours été, bien entendu, et de façon bien plus authentique et profonde que la plupart des nazis... Mais sans doute ne le savaient-ils pas exactement eux-mêmes » <sup>[6]</sup>. Car ce qui est à la fin était déjà au commencement.

Ainsi en allait-il aussi de ce petit groupe de travail auquel appartenait Sebastian Haffner. « Quoique nous eussions des opinions très différentes, se souvient-il, nous n'aurions jamais eu

l'idée de nous haïr pour autant. » Pourtant « ils n'allaient pas tarder à s'affronter, fusil au poing, sur les barricades du monde ». *Car, quoiqu'ils appartenissent objectivement au même monde, ils n'appartenaient pas subjectivement à la même humanité.* L'accession de Hitler au pouvoir fut simplement l'occasion qui allait révéler la nature de chacun, c'est-à-dire le type humain qu'il avait choisi en l'ayant plus ou moins confusément imaginé, et selon lequel il s'était construit.

Ayant des sympathies communistes, Hessel était le plus à gauche. Fils d'officier, Holz était le plus à droite. « Possédant un même idéal de communauté et d'esprit de corps, tous deux nourrissaient en secret un penchant pour la terreur, déguisé chez le premier en amour de l'humanité, et chez le second en amour de la nation. Tous deux avaient une certaine raideur, les lèvres minces, et, étant également dépourvus d'humour, éprouvaient le plus grand respect l'un pour l'autre. » Plus rétifs à toute contrainte et moins dociles aux mots d'ordre, les quatre autres étaient plus différents. Révolutionnaire, mais farouchement nationaliste, Brock aspirait à quelque aventure collective, dont 1923 lui avait fait pressentir l'occasion. Fils d'un professeur juif, accueillant à toutes les idées, Hirsch professait à l'inverse un scepticisme conciliant. Quant à von Hagen, fils de haut fonctionnaire, membre du Parti démocratique, sa bonne éducation l'éloignait de tout excès comme d'une mauvaise compagnie.

Tout au long du printemps de 1933, cette bonne entente ne cessa de s'aigri jusqu'à rendre impossible tout travail en commun. Un jour, avait éclaté entre eux une discussion sur la situation des Juifs en Allemagne. Elle paraissait à Brock « ouvrir des perspectives passionnantes ». Holz et Hagen pensaient qu'il n'arrive rien de réel qui ne soit aussi rationnel, et qu'il n'était donc pas absolument surprenant que des faits trop longtemps tolérés n'eussent fini par susciter une réaction d'autant plus vive qu'elle avait été plus longtemps contenue. Après tout, les Juifs n'étaient-ils pas aussi pour quelque chose à ce qui leur arrivait ? Or, remarque Haffner à cette occasion, ce n'étaient pas de simples divergences d'opinions qu'exprimait une telle discussion, mais des humanités différentes. À son insu, chacun portait en lui-même l'image d'une humanité singulière à laquelle tout son personnage s'était efforcé de se conformer, et qui excluait les autres de son humanité. En découvrant qu'ils avaient fait choix d'humanités si différentes qu'elles étaient incompatibles, chacun découvrait avec stupeur n'avoir pas son semblable dans l'autre.

« Quel sens faut-il avoir de l'humanité, s'était indigné Haffner, pour accepter l'hospitalité d'un ami, et lui déclarer sans honte avec quelle impatience on attend de le voir massacrer avec tous



ses semblables ? » L'affaire de Köpenick acheva de disloquer le groupe. « Une nuit, un responsable syndical social-démocrate s'était défendu contre une patrouille de SA qui avait pénétré chez lui. Il avait tué deux d'entre eux. Maîtrisés par une seconde patrouille, lui et ses fils furent pendus dans leur maison. Le jour suivant, les SA organisèrent dans le village une expédition punitive et assassinèrent tous les habitants de Köpenick connus pour être sociaux-démocrates. » Brock et Holz avaient adhéré au parti nazi. Plus modestement, Hagen appartenait seulement à l'organisation des juristes du Parti. Sans la moindre réticence, tous ceux-là se réjouissaient d'aussi promptes et implacables représailles. L'Allemagne faisait son nettoyage de printemps. La satisfaction qu'en tiraient les uns et l'effarement qu'en avaient les autres leur découvraient combien l'idée d'humanité ne recouvrait pour eux ni les mêmes caractères, ni les mêmes exigences, ni le même sens. « Sans s'être concertés, ils cessèrent de se rencontrer. »<sup>171</sup> Quoiqu'ils eussent encore presque tout en commun objectivement, une chose au moins subjectivement ne leur était plus commune : c'était l'humanité.

\* \* \*

Alors que leur milieu, leur situation, les circonstances étaient les mêmes pour tous (excepté pour Hirsch, dont la judaïté allait faire un paria), pourquoi Sebastian Haffner réagit-il autrement que tous les autres ? Pourquoi se trouva-t-il dès l'origine un irréductible opposant au nazisme, quand tous les autres, même sans y adhérer, n'y étaient pas non plus absolument hostiles ? À cela, il n'y a aucune réponse objective. Son rejet n'était justifié ni par son intérêt personnel, ni par la situation internationale, ni par aucune considération de politique intérieure, mais tout simplement par une question de *feeling*. « Ce qui m'en garda, se rappelle-t-il, ce fut mon nez. Je possède un flair intellectuel assez développé, ou, autrement dit, un sens de la valeur esthétique des diverses opinions, morales ou politiques. » Aux premières agitations nazies, à la rumeur qui en popularisait les principaux slogans, aux thèmes si constamment rebattus du *Vaterland*, de la pureté germanique, des races inférieures, ou de la culture dégénérée, Sebastian Haffner n'avait donc nul besoin de chercher à opposer la résistance des faits ou celle d'aucune argumentation. Le ton, la voix, l'allure, la démarche, les attitudes, le comportement de la plupart des nazis suffisaient. À l'en détourner contribuaient à la fois des incompatibilités esthétiques et des allergies quasiment physiologiques. Quant au goût, en effet, il n'avait pas à raisonner pour trouver détestables les poses avantageuses de ces braillards, l'exhibitionnisme de leurs uniformes, le vacarme de leurs parades, l'arrogance péremptoire de leurs propos. Mais

l'outrecuidance et la grossièreté de leurs comportements, une telle absence de tact et de délicatesse, l'affectaient en outre physiquement. Les nazis lui étaient viscéralement insupportables. « Tout cela, dit-il, m'écœurait jusqu'à la nausée. »<sup>181</sup> Aussi toutes les discussions sur ce que le nazisme pouvait avoir d'acceptable ou d'inacceptable, de justifié ou d'injustifiable, d'historiquement opportun ou inopportun, lui paraissaient non seulement oiseuses, mais quasiment obscènes. Il n'y avait pas à débattre ni argumenter : cela se sentait. Pour en être révolté, il suffisait d'assister à ce déferlement de la bassesse. Or la bassesse, cela ne se prouve pas. Cela se sent.

Un soir, deux jours avant l'incendie du Reichstag, Haffner avait accompagné une de ses amies à un bal. On annonça soudain une descente de police. En interrogeant un policier, il fut glacé par le ton menaçant que prit celui-ci pour lui répondre. « Et quel visage ! Pas la bonne tête bien connue du brave sergent de ville. Ce visage-là semblait tout en dents. Je frissonnai. » Ce n'était plus le visage d'un de ses semblables : il avait vu, dit-il, le visage du ss. Les loups étaient entrés dans la ville. Or qui a jamais pris des loups pour ses semblables ?

Si irrationnelle, ou incongrue, ou immorale, ou déplaisante qu'elle fût, une évidence s'imposait donc intuitivement : si ce sont des hommes, ce ne sont pas des hommes comme nous. Leur type humain est incompatible avec le nôtre. Contre cela, il n'y a ni raison, ni discours, ni bons sentiments qui vailent : puisqu'ils sont absolument incapables de rien penser, de rien sentir, ni rien faire comme nous, ce ne sont pas nos semblables. Ils le sentent d'ailleurs si bien que, n'ayant aucune intention de nous rallier ni de nous persuader, rien ne leur paraît plus pressé ni plus approprié que de nous éliminer. Or, qu'est-ce qui fait un type d'homme, ou une espèce d'humanité ? s'interroge Haffner. La réponse est toute simple. Pour distinguer deux espèces, il suffit d'un ou deux tropismes, ou de quelques réflexes spontanés : qu'il n'y ait rien de si bas, par exemple, auquel les uns ne consentent, ou qu'il n'y ait enthousiasme si frénétique ou liesse si populaire dont les autres tout aussitôt ne s'écartent. Ce qui fait qu'une partie de l'humanité « a de la race » et qu'une autre n'en a pas, dit Haffner, c'est que persiste en la première « quelque chose d'irréductible que ni pressions ni contraintes ne peuvent parvenir à rompre », et par conséquent « une forme de noblesse et de fermeté, une réserve de fierté et de force d'âme, d'assurance et de dignité, enfouies au plus intime de soi, et qui se révèlent à l'heure de l'épreuve »<sup>191</sup>. Lorsque ce noyau se brise, se délite, ou pourrit, c'est tout naturellement qu'un homme

glisse vers l'inhumain. Aussi longtemps qu'il demeure intact, il rend chaque homme aussi sensible à ce qui arrive à tous les autres que s'il devait en partager le sort.

Il va de soi que Sebastian Haffner n'oppose pas ici la délicatesse d'un « racisme » spirituel à la vulgarité d'un « racisme » biologique. En consentant au nazisme, en s'y laissant aller, le peuple allemand lui semblait moins avoir dégénéré que s'être dépravé. Si vigilant qu'il fût sur la pureté de la race germanique, il n'était plus *racé*, il n'avait plus ni intégrité ni noblesse. Aussi avait-il constitué un type humain ou une espèce d'humanité qu'on ne pouvait reconnaître comme siens sans avoir perdu toute délicatesse, tout sens de l'honneur, et toute dignité. « Avoir de la race » a donc ici une connotation psychologique et nullement ethnologique. Par opposition à la veulerie, qui est une atrophie de la volonté, et comme la « générosité » cartésienne, ce fait d'être *racé* caractérise donc chez Haffner une autonomie de la volonté : le fait de ne se déterminer que par soi, et de ne dépendre que de soi. Or Descartes lui aussi disait avoir choisi le mot de « générosité » parce qu'il ne connaissait pas de vertu « à laquelle la bonne naissance contribuât tant ». Comme on peut être plus ou moins *racé*, on peut être chez Descartes plus ou moins généreux ; et c'est même par cela, disait-il, que se distinguent les « grandes âmes » de celles qui sont « basses ou vulgaires ».

Or la vulgarité est-elle un caractère sociologique, un trait psychologique, une attitude morale, ou un critère tout simplement esthétique ? Par opposition à ce qui est distingué, ou subtil, ou raffiné, la vulgarité est un critère esthétique. Cela ne se démontre ni ne se prouve, cela se sent. Aussi Sebastian Haffner avait-il commencé par attribuer son immédiate incompatibilité avec le nazisme à un tout simple *feeling*, à une question de flair, ou à son sens des valeurs esthétiques.

Indépendamment de toute considération morale ou politique, confessait-il, « voter contre le nazisme me semblait être une question de bon goût ».

Il me semble qu'on aurait tort d'interpréter cette confiance comme aucune forme d'esthétisme, alors qu'elle est bien plus profondément le symptôme d'humanités incompatibles. C'est pourquoi les valeurs esthétiques évoquées par Haffner me paraissent plutôt désigner, en dehors de toute logique, une intuition spontanée de ce qui est beau et de ce qui ne l'est pas, de ce qui a du style et de ce qui n'en a pas, de ce qui est émouvant et de ce qui ne l'est pas, et plus

généralement, quoique de manière tout aussi subjective, de ce qui parle à notre esprit et de ce qui ne lui parle pas. Entre ce que nous tenons pour humain et ce qui nous paraît inhumain, voici peut-être le critère discriminant : ce qui ne nous parle pas n'a pas vraiment pour nous d'humanité. Autant doit-il donc y avoir d'espèces d'humanité qu'il y a de formes d'incommunicabilité. Le printemps de 1933 n'était pas encore arrivé qu'Haffner en avait déjà fait l'expérience : « Nous savions que nous ne pouvions échanger un mot avec la plupart de nos contemporains, parce que nous parlions une autre langue. » Que cette incommunicabilité rende les uns aussi étrangers aux autres que s'il s'agissait d'espèces différentes, c'est encore ce que relate Haffner, lorsqu'il se rappelle les mois où les nazis étaient déjà partout sans être encore au pouvoir. « Nous évoluions parmi eux avec l'indifférence de promeneurs qui, dans un zoo moderne dont on a supprimé les cages, vont et viennent parmi les fauves en se fiant pour les en protéger aux haies et aux fossés. »<sup>[10]</sup> L'humanité avait disparu.

Aussi différentes que si elles ne lui appartenaient pas, n'en coexistaient que des espèces.

Du même coup s'en trouvait posée la question de savoir si, en dehors des classifications zoologiques, la notion d'humanité n'est pas que l'idée la plus confuse et la plus vague, une sorte d'hypothèse, d'idéal, de mythe, ou d'horizon.

\* \* \*

Lorsque Sebastian Haffner et ses amis étaient encore de jeunes étudiants, polis, façonnés, dressés par la même éducation, suivant les mêmes cours et manifestant des intérêts semblables, rien aurait-il jamais pu laisser soupçonner qu'ils appartenissent à des espèces d'humanité si différentes qu'elles deviendraient incompatibles ? Alors qu'ils étaient objectivement si semblables, qu'est-ce qui les a rendus subjectivement si différents ? Comment pouvaient-ils appartenir à la même société sans appartenir à la même humanité ? Il n'y a pas d'autre origine possible à cela que le choix spontané fait par chacun d'un style ou d'un modèle humains auxquels il aspirait à s'identifier. C'est en les imaginant qu'il s'y était en quelque sorte reconnu. C'est en s'y reconnaissant qu'il les avait élus comme représentatifs de l'image qu'il aurait voulu avoir et donner de lui-même. Par de très secrètes et fort peu conscientes affinités électives, chacun avait formé l'image d'un type humain qui orientait et déterminait la plupart de

ses attitudes et de ses comportements. C'est ce qui avait, par exemple, rendu possible à Stendhal « de classer ses amis de jeunesse par *genres*, comme Jussieu faisait pour les plantes »<sup>[11]</sup>.

Bien des rencontres ont d'ailleurs pu concourir à former cette image. Par la séduction que divers personnages exerçaient sur lui, un enfant ou un jeune homme a pu trouver certains de ses modèles dans la vie. Plus souvent, c'est la littérature romanesque qui l'en aura pourvu, par l'inclination qu'il aura eue à s'identifier à tel ou tel personnage. Ainsi en vient-on à composer, moins une image proprement dite, qu'un type humain ou le schème d'un personnage. Un certain style d'attitudes, une certaine forme de maintien, un ensemble d'inclinations et d'aversion, suffisent en effet à exprimer une manière singulière de sentir, et à déterminer la façon presque inimitable qu'a chacun de se poser et de se tenir dans le monde. C'est ainsi, par exemple, qu'en lisant le *Mémorial de Sainte-Hélène*, Julien Sorel rêvait hardiesse et défi, comme lors qu'il y avait des colonels de vingt ans. Mathilde de la Mole donnait pour modèle à sa conduite le personnage de Marguerite de Valois. À quinze ans, Victor Hugo voulait être Chateaubriand. Tout autant que le comportement de Don Quichotte avait été gouverné par sa lecture des romans de chevalerie, toute une partie de la vie de Stendhal avait été modelée par « l'hispanolisme » de sa grand-tante Elisabeth<sup>[12]</sup>.

Sebastian Haffner décrit assez précisément comment le rendez-vous à Berlin, vers 1925, de jeunes artistes et intellectuels de toutes les parties du monde, lui avait fait imaginer une sorte d'humanité idéale, et comment ses diverses lectures avaient conspiré à produire le jeune homme qu'il était. « Mes souvenirs les plus chers et les plus précieux, rapporte-t-il, sont liés à ce milieu international et familial qu'était le petit club de tennis universitaire. Les Allemands y étaient à peine plus nombreux que les autres nationalités. Nulle part je n'ai retrouvé une atmosphère aussi ouverte, juvénile et détendue. » C'est « ce petit coin d'univers en plein Berlin » qui a donc fait imaginer à Haffner son idéal de communauté et un modèle de relations humaines. Aussi se rappelle-t-il avoir alors imaginé entre les nations comme entre les hommes un style nouveau de sociabilité, avec « davantage de spontanéité, un intérêt croissant l'un pour l'autre. Il régnait une grande ouverture d'esprit, une sympathie pleine de délicatesse et de curiosité, le propos conscient d'apprendre à connaître et à aimer les civilisations les plus lointaines ». Ainsi en était-il venu à imaginer, à l'horizon de l'existence, ces « valeurs esthétiques » auxquelles il allait sans cesse se référer, et qui gouverneraient en toute occasion sa conduite. Cette humanité, il en porterait l'image en lui, à la fois comme un idéal et comme la nostalgie d'un paradis

perdu. Il n'aurait plus sa patrie dans le pays où il était né. Il la porterait en lui-même, comme l'image d'un monde intérieur où il aurait eu ses semblables.

Comme le club de tennis avait pu lui faire imaginer un type de société où il aurait eu ses semblables, de même ses lectures lui avaient fait imaginer un type d'homme correspondant à son attente. « Seule une partie de moi-même, écrit-il, vivait dans le présent, si excitant fût-il. Le monde des livres dans lequel je me plongeais était bien plus captivant, et il constituait la plus grande part de moi-même. Je lisais les *Buddenbrook* et *Tonio Kröger*, Niels Lyhne et *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, Verlaine, Stefan George et Hofmannsthal. Je me métamorphosai en quelque chose qui ressemblait aux héros de ces livres, en esthète fatigué, fin de siècle et décadent. Je parcourais les rues du Berlin des années d'inflation avec l'attitude et les sentiments d'un patricien de Thomas Mann ou d'un dandy d'Oscar Wilde. » Si lucide, cette confiance nous éclaire sur le rôle fondamental de l'imagination dans la construction d'une personnalité. Sans doute nous faut-il convenir de ce que le jeune Haffner ne s'identifie pas à n'importe quel personnage romanesque, mais qu'il choisit ceux auxquels il s'identifie, de même qu'il préfère certains auteurs à d'autres. En cela, quelque attente primordiale a dû orienter son affinité esthétique avec un style, et son affinité morale avec un genre de personnages. Au reste, cette affinité morale n'est peut-être que l'application à des attitudes ou à des comportements d'affinités esthétiques plus profondes. Or, imaginer les situations et les attitudes d'un personnage, ce n'est pas se les représenter *hors de soi*, objectivement, comme sur une scène de théâtre. C'est au contraire les *mimer intérieurement*, et par conséquent les vivre, les faire siennes en disposant physiquement tout notre organisme à s'y adapter. De la sorte, tous nos muscles, le rythme de notre respiration et celui de notre cœur miment cette situation, nous en affectent physiologiquement, et nous la font ainsi sentir aussi intensément que s'il s'agissait de la réalité. Voilà comment, en imaginant ce que nous lisons, nous *devenons* ce que nous imaginons. Ainsi la lecture nous fait-elle vivre mille fois, avant que la vie ne nous y invite, les attitudes par lesquelles s'exprime l'humanité de chacun. C'est dans la littérature que presque chacun a fait choix de son humanité.

À orienter et déterminer ce choix conspire aussi le monde intérieur des personnes que nous aimons : leur type d'élégance, le rythme de leur démarche et le ton de leur voix, bref tout ce qui fait la musicalité singulière de leur existence. Aussi Sebastian Haffner ne séparait-il pas le type d'homme qu'il avait choisi des valeurs esthétiques que lui avaient appris à reconnaître les

femmes qu'il avait aimées. Car « dans la femme que l'on aime, dit-il, on aime plus que cette femme, toute une conception de l'existence, un idéal si l'on veut, – un idéal incarné, un idéal vivant ». C'est pourquoi « le privilège du garçon de vingt ans, c'est d'aimer dans une femme ce que l'homme ressentira plus tard comme son étoile ». Comme nous avons observé, à propos de la lecture, qu'on n'a pas la même dilection pour tous les auteurs, et qu'on ne s'identifie pas fantasmatiquement à n'importe quel personnage, il est tout aussi significatif que nous n'aimons pas n'importe quel genre ni n'importe quel style de femme. Aussi sommes-nous peut-être moins redevables à la femme aimée des valeurs esthétiques qu'elle nous a fait découvrir, que nous ne nous sommes émerveillés de les voir réunies en elle. De la sorte, ce serait moins notre amour qui nous aurait enseigné ces valeurs, que ces valeurs n'auraient à l'inverse suscité notre amour. Ainsi Haffner avait-il appris de son amour ce qui orienterait sa vie, comme lorsqu'on se dit « guidé par une étoile ». « Je dois chercher des formules (– si informulé est en effet ce choix –) pour décrire ce que j'aime au monde, ce que je veux y conserver à tout prix, ce que l'on ne doit pas trahir sauf à brûler dans les flammes éternelles : la liberté et l'intelligence du cœur, la grâce, l'humour, la musique, – sans que je puisse même savoir si je me fais ainsi comprendre. »

[13]

Tout homme a donc fait choix de son humanité en ayant imaginé de se construire conformément à certains modèles. Toutefois, ce choix lui-même a dû être orienté par quelque affinité plus originaire encore avec certaines attitudes fondamentales. Or c'est en imaginant ces attitudes fondamentales que nous imaginons un certain type d'humanité, par rapport auquel nous composons notre conduite. Comme d'être confiant ou méfiant, cupide ou généreux, discret ou avantageux, etc., tous ces traits sont expressifs de ce que Haffner nommait « des valeurs esthétiques ». Qu'elles soient esthétiques, tout le monde pourrait d'ailleurs en convenir au sens où c'est par rapport à de tels canons qu'on forme, qu'on compose, qu'on dessine, qu'on galbe une personnalité.

Comme c'est à sa tonalité et à son rythme qu'une mélodie doit d'être plus ou moins communicative, plus ou moins entraînante, ou plus ou moins sombre et mélancolique, de même est-ce en effet à ce choix originaire qu'une personnalité doit aussi bien sa musicalité que son type d'humanité.

\* \* \*

## Des mondes incompatibles

Se proposer comme modèle une certaine image de l'humanité, se la fixer comme un but, c'est en même temps subordonner toutes choses les unes aux autres, comme autant de moyens et de fins, selon le degré d'importance qu'on leur accorde. Comme n'importe quelle espèce animale ne peut exister qu'en s'adaptant à un milieu spécifique, de même ne peut-on imaginer un certain type humain sans l'associer au milieu où il pourrait se développer et se reproduire. Ainsi ne peut-on imaginer un certain type d'humanité comme un modèle sans devoir imaginer, comme son corrélat, le monde intérieur qui lui correspond. Pour imaginaire qu'il soit, un tel monde n'en a pas moins sa propre tonalité, son propre rythme, sa propre cohérence, et sa propre organisation. Par une sorte de logique interne, à la manière dont tout effort porte en lui-même l'indice de ce qui lui résiste, ce monde porte en lui-même le sens des conflits et des antagonismes qu'il doit vaincre pour s'affirmer. Aussi désigne-t-il immédiatement et spontanément à chacun ce qui est humain et ce qui ne l'est pas. Est humain tout ce qui peut s'intégrer à ce monde, s'y accorder, lui correspondre. Est inhumain tout ce qui en est si dissonant ou si inassimilable qu'il est aussitôt rejeté comme incompatible.

En correspondant à des espèces d'humanité différentes, ces mondes intérieurs sont en effet plus ou moins compatibles. Ils peuvent même être si inconciliables qu'en se référant à l'un d'eux on ne puisse tenir pour ses semblables ceux qui se réfèrent à un autre. Par le choix que certains ont fait d'un monde imaginaire ou d'un autre, c'est irrémédiablement qu'ils ne peuvent alors que s'éprouver séparés. Bien plus profondément que par des différences sociologiques, c'est fantasmatiquement, par la toute simple logique de leur vie imaginaire, qu'« ils ne sont pas du même monde ». Or, comme l'avait pressenti Sebastian Haffner, ce sont principalement des valeurs esthétiques ou des affinités affectives qui organisent ces mondes, et en excluent tout élément discordant.

Stendhal a décrit avec une particulière acuité ce réflexe d'exclusion par lequel nous rejetons comme incompatible tout ce qui ne s'accorde pas avec le type ou le style d'humanité que nous avons faits nôtres. Ainsi, le seul silence de Julien Sorel suffisait à le faire haïr de ses camarades du séminaire, comme si un tel retranchement n'avait été qu'une marque de mépris. « Les jours



de fête, raconte Stendhal, on donnait aux séminaristes des saucisses avec de la choucroute. Les voisins de table de Julien observèrent qu'il était insensible à ce bonheur ; ce fut là un de ses premiers crimes. Ses camarades y virent un trait odieux de la plus sottise hypocrisie ; rien ne lui fit plus d'ennemis.»

Dans *Quatre-vingt-treize*, Victor Hugo décrit de toute semblable façon combien le marquis de Lantenac devait attribuer la dissidence de son neveu non à une divergence de jugement sur leur situation historique, mais à une différence d'espèce, comme si son neveu ne pouvait pas appartenir à la même que lui. Le monde intérieur dans lequel Gauvain vivait le choix qu'il avait fait de son style et de son humanité était incompatible avec tout ce qui faisait le sens et les valeurs du monde aristocratique où il était né. Il lui était de la sorte devenu si étranger qu'il devait lui paraître inhumain. Aussi Lantenac dans sa prison s'adresse-t-il à lui comme un lion s'efforçant d'expliquer à un chien leur différence d'espèce : « – Monsieur le Vicomte, vous ne savez peut-être plus ce qu'est un gentilhomme. Eh bien, en voilà un, c'est moi. C'est curieux : ça croit en Dieu, ça croit en la tradition, ça croit en la famille, ça croit en ses aïeux, ça croit en la fidélité, à la loyauté, au devoir envers ses princes, au respect des vieilles lois... » En usant du neutre pour se désigner (« ça croit »), Lantenac manifeste combien il considère son monde aussi incompréhensible qu'étranger à celui de Gauvain. En ayant fait choix d'un autre monde, Gauvain a fait choix d'une autre humanité. Comment soupçonnerait-il alors l'humanité d'une espèce si différente de la sienne ?

Qu'il s'agisse de Lantenac ou de Gauvain, d'un aristocrate ou d'un républicain, l'imagination de chacun d'eux a secrété son propre monde intérieur, comme une coquille à l'intérieur de laquelle tout correspond à un certain type humain, s'harmonise avec lui, et finalement l'exprime. Or, comme nous l'avons déjà décrit, chacun de ces mondes n'est autre chose qu'*un ordre* selon lequel les diverses valeurs sont subordonnées entre elles. Ce qui fait, par exemple, le monde de Malebranche, c'est d'avoir imaginé Dieu subordonnant sa puissance à sa sagesse, ou sa clémence à sa justice. À l'inverse, le monde de la spiritualité franciscaine subordonne l'espérance à la charité et la justice à l'amour. Incompatible avec l'imaginaire bourgeois d'un Frédéric Moreau ou d'un Octave Mouret, le monde imaginaire d'un militant communiste subordonne l'aventure individuelle au destin collectif, les inclinations personnelles aux intérêts de classe, et les jugements personnels aux mots d'ordre du parti. C'est tout naturellement que la

lucidité, l'invention, l'originalité, l'élégance y sont donc subordonnées, comme dans le monde militaire, à la rigueur de la discipline et à l'exactitude de l'exécution.

Si ce n'avait été parce que les « valeurs esthétiques » de l'un récusaient celles de l'autre, pourquoi avait-il suffi à Victor Serge d'apercevoir le jeune poète Essenine pour aussitôt sentir leurs deux personnalités comme incompatibles ? Ils avaient le même âge. C'était en 1919. C'était à Moscou. L'un et l'autre étaient communistes. L'un et l'autre avaient une vocation littéraire, et assumaient les tâches culturelles de la révolution. Tous les deux participaient à l'effervescence historique d'un monde qui, s'il n'en mourait, allait naître de ces convulsions. Eux aussi avaient donc tout en commun, sauf une certaine idée que chacun s'était faite de son humanité.

« Essenine, quand je le vis la première fois, me déplut », rapporte Victor Serge. « Il avait vingt-quatre ans, il fréquentait les filles, les bandits, les voyous des mauvais coins de Moscou ; il buvait, il avait la voix éraillée, les paupières battues, un jeune visage bouffi et maquillé. La pose, l'élégance voulue, la voix alcoolique, la bouffissure du visage me prédisposaient contre lui ; et l'ambiance d'une bohème en décomposition, mêlant ses pédérastes et ses raffinées à nos combattants m'écœurerait presque. » [14] Quoique l'un et l'autre aspirassent à la liberté, ce n'était donc pas à la même. En appartenant aux mêmes groupes, du même parti, dans la même société, le style d'humanité que représentait l'un était néanmoins incompatible avec celui qu'avait choisi l'autre. Pour justifier une telle dissonance, il n'y avait donc aucune raison objective, et pas plus de rivalité personnelle que d'antagonisme politique. Simplement, subjectivement, esthétiquement, l'image que donnait l'un de l'humanité était insupportable à ce qu'en imaginait l'autre.

De même suffit-il de découvrir comment Rudolf Höss ou Franz Stangl *avaient imaginé* leur vie pour comprendre comment ils avaient pu commander les camps d'Auschwitz ou de Treblinka sans en être révoltés ni s'insurger contre ce qui leur était demandé. Pour comprendre leur morne consentement à l'inhumain absolu, il suffit de se représenter l'image qu'ils s'étaient formée de *leur* humanité. Pour singulière qu'elle fût, elle ne leur était pas propre. L'un et l'autre avaient fait choix d'un type humain auquel ils étaient résolus à se conformer. Ils se voulaient des hommes de devoir. La principale différence entre eux est que, dans le roman de Robert Merle, Rudolf Lang se soumet inconditionnellement à son devoir sans autre motivation ni raison si ce n'est que c'est le devoir, tandis que Franz Stangl compte sur son zèle, son

application et son dévouement pour donner satisfaction à ses chefs, en être reconnu, en obtenir de l'avancement, et prendre honorablement place, petit à petit, dans la société. Cette image qu'ils avaient formée d'eux-mêmes, et à laquelle ils tentaient de se conformer, autant elle leur fixait comme unique but de ne pas décevoir et de répondre à ce que leurs supérieurs attendaient d'eux, autant leur rendait-elle inimaginable toute forme de dissidence ou de révolte. Dans l'imaginaire idéal de leur monde intérieur, tout était cohérence et cohésion. Toute contradiction ou toute discordance <sup>[15]</sup> n'y pouvaient donc être que scandaleuses et déviantes. C'est presque originairement qu'ils avaient donc subordonné leur spontanéité à la discipline, leurs sentiments à leur obéissance, et leur liberté à l'accomplissement de leur fonction.

Entre Rudolf Lang et Franz Stangl, il y a toutefois la même différence qu'entre l'impératif catégorique (qui impose inconditionnellement ce que le devoir exige) et l'impératif hypothétique (qui impose le devoir comme une tâche, et cette tâche comme la condition du succès). De là s'ensuivra l'inconditionnelle adhésion de Rudolf Lang à tout ce qu'on lui commandera, si dur et pénible que ce puisse être. À l'inverse, ne se conformant à ce qu'on attend de lui qu'à cause de ce qu'il attend de ses supérieurs, Stangl se dédouble <sup>[16]</sup>. Il va tenter de vivre dans deux mondes à la fois. Quand il est en service, c'est un officier zélé, attentif dès onze heures du matin à vérifier « si le travail était bien avancé, c'est-à-dire si les 5 000 ou 6 000 personnes arrivées le matin étaient mortes », et veillant même à ce que « le travail continue pendant la nuit, lorsque les convois avaient été trop énormes » <sup>[17]</sup>. Quand il est dans sa famille, rien ne lui importe davantage que de ne rien laisser soupçonner à sa femme de la vérité de son travail. Il se conforme alors à l'autre image qu'il aurait voulu avoir et donner de lui-même : celle d'un homme élégant, courtois, et en qui les atrocités de la guerre n'ont pas éteint la pitié. Son application laborieuse à devenir quelqu'un avait dû refouler son inclination spontanée à donner de soi l'image d'un homme aussi avenant et attentif que compatissant. Aussi se sentira-t-il disloqué entre ces deux images de lui-même qu'il avait espéré réunir, ce qu'il avait dû consentir pour sa carrière répudiant ce qu'il avait aussi toujours voulu paraître.

À la différence de Stangl, c'est sans avoir à refouler aucune sentimentalité que Rudolf Lang adhère à sa tâche. Il suffit qu'elle lui soit commandée pour qu'il n'ait pas à s'en interroger. Compact, homogène, sans fissure, son monde intérieur est celui d'une communauté où tous sont soudés par leur devoir, et où celui de chacun se résume à son obéissance à un chef <sup>[18]</sup>. Il ne s'est jamais imaginé autrement que comme un exécutant. Une seule fois, abandonné à sa

solitude en n'ayant plus de chef, il avait été sur le point de prendre une initiative – celle de se suicider. Il en avait eu honte. Car son monde intérieur subordonnait non seulement le plaisir au devoir, mais aussi les actions d'un individu aux décisions de son groupe. En tant que tels, les hommes ne comptaient pas. Ils n'existaient que par leur loyauté dans le service, leur dévouement à leur fonction, et les initiatives correspondant à leur grade.

Structuré par son éducation, l'imaginaire de Rudolf Lang sépare le monde en deux : les dévots et les autres, ceux qui se vouent au bien, et ceux qui le combattent. Ceux-ci, les démoniaques, ce sont tous ceux qui ne sont pas avec nous. Les anéantir, voilà la tâche. C'est pourquoi la vie est un combat. Aussi ne lui pose-t-elle aucun problème. Y a-t-il des opposants ? Il rassemble ses hommes pour leur administrer une raclée. Un militant nazi a-t-il été dénoncé à la police ? C'est sans état d'âme qu'il assassine le délateur. Dans son monde intérieur, c'est depuis l'origine que le mauvais principe tente de faire obstacle au bien. Lorsqu'il était enfant, c'est du diable qu'il s'appliquait à déjouer les ruses. Le diable avait maintenant un nom. Il était innombrable. C'étaient les Juifs. Dans son monde intérieur, il ne pouvait d'aucune façon les imaginer comme des victimes. Ce sont eux, au contraire, dont tous les justes étaient victimes. La Bible le montrait d'ailleurs à chaque page :

« C'était un peuple qui ne faisait rien sans intérêt, qui employait toujours les ruses les plus déloyales. » Cette coalition ourdie en 1939 contre le Reich, qui, d'ailleurs, l'avait fomentée si ce n'est la juiverie mondiale ? En exterminant des Juifs, il ne lui semblait donc pas conduire à l'abattoir des victimes innocentes, mais procéder aussi méthodiquement et efficacement qu'il pouvait à l'élimination du principe ennemi <sup>[19]</sup>.

\* \* \*

Exclusions, persécutions, éliminations, exterminations, toutes s'ensuivent de cette guerre des mondes que suscite le choix fait par les uns et les autres d'humanités plus ou moins incompatibles. Aussi me semble-t-il qu'on devrait reconnaître à l'idée sartrienne d'un « projet initial » ou d'un « choix originel » <sup>[20]</sup> plus de vérité psychologique et d'importance philosophique que l'on n'a fait jusqu'ici. Car l'humanité n'a été donnée à aucun homme. C'est en imaginant ce qu'elle pourrait être que chacun choisit le modèle de la sienne. Il va de soi que ce modèle n'est pas tout fait, comme lorsqu'on choisit un costume en confection. Quoiqu'il nous faille construire notre vie en l'improvisant au gré de circonstances toujours plus ou moins

fortuites, la plupart de nos réactions et de nos attitudes sont néanmoins orientées et réglées par ce choix primordial d'un type humain, et quasiment d'une tonalité. Car, si implicite ou même inconscient que puisse être ce choix, il constitue pour chacun le sens qu'aura sa vie, et par conséquent la conception qu'il aura de l'humanité d'un homme. Aussi dirions-nous, en inversant une formule de Sartre, qu'il y a autant d'humanités que de projets possibles, et autant de projets que notre liberté permet d'en imaginer.

Certes, ce choix est toujours symbolique. En étant le choix d'une manière singulière d'être au monde, il est aussi choix du monde où il pourra se profiler et s'exprimer. Construit par l'imagination, tel est ce *monde intérieur* par rapport auquel chaque style d'humanité organise son projet et donne sens à ses représentations. Toutes choses s'y subordonnent les unes aux autres, dans un rapport de fins et de moyens. En même temps qu'un tel projet suscite par lui-même ses propres obstacles, il affecte d'un coefficient de sympathie ou d'antipathie, d'attraction ou de rejet, d'intérêt ou d'indifférence, tout ce que nous rencontrons. Ainsi détermine-t-il la plupart de nos attitudes et de nos engagements, inspirant aussi bien les inimitiés fraternelles que les guerres civiles ou les guerres de religion.

Enfermé dans son monde, chacun y a le sentiment d'accomplir ce que son humanité attend de lui. Hors de ses pareils, il ne se voit donc pas de semblables. Aussi exclut-il spontanément de son monde, comme s'ils s'étaient placés hors de l'humanité, tous ceux qu'il y pressent inassimilables. Ils n'aiment pas ce que nous aimons, tolèrent ce que nous haïssons, restent impassibles quand nous applaudissons, ou dédaignent de ramasser ce que nous ferions tout pour obtenir : ils ne sont pas comme nous, ils ne sont pas des nôtres. Or il suffit le plus souvent de constater une telle différence pour ne pouvoir la supporter. Comment n'auraient-ils fait choix de l'inhumain, ceux qui ne partagent pas notre humanité ?

Comme la biologie caractérise des incompatibilités entre certains groupes sanguins, elle évoque aussi des réactions d'*intolérance* pour expliquer certaines allergies. De même, le choix originaire que chacun a fait de son humanité et de son monde détermine, presque à son insu, et comme malgré lui, des affinités et des incompatibilités avec d'autres types humains. S'ensuit entre eux, comme en biologie, une *tolérance* ou une *intolérance* spontanées. Tout le problème de la vie en société devient alors celui de savoir *comment maintenir une communauté possible entre des individus qui refusent d'avoir en commun aucune sorte d'humanité.*

\* \* \*

## La tolérance : une communauté de différences

Peut-on apprendre à tolérer par raison ce qui nous est par instinct quasiment intolérable ?

Les différentes sortes de despotisme ou de tyrannie ont généralement résolu le problème en interdisant qu'il soit jamais posé. Le propre des autocraties, des théocraties, ou des régimes totalitaires, est en effet de ne tolérer aucun autre type humain que celui défini par leurs dirigeants. Telle est cette exigence d'uniformité que même les vêtements sont ici ou là tenus d'être identiques. La moindre différence leur faisant soupçonner un dissentiment, et le moindre dissentiment leur faisant craindre une divergence, c'est leur propre humanité qu'ils sentent menacée par toute dissidence. N'imaginant de société qu'homogène, ils n'y surveillent rien tant que la complète identification de chacun au modèle imposé à tous les autres. Cela pourrait nous suggérer une définition du totalitarisme : tous y doivent être comme un seul homme, et chaque homme y doit être comme tous les autres. Le type d'humanité qu'ils ont choisi est si impérieux, si rigide, si restrictif, qu'il n'en peut tolérer aucun autre. Aussi ne peuvent-ils vivre leur propre humanité qu'à l'exclusion de toute autre.

Une telle société ne pouvant subsister que par l'adhésion unanime de tous ses membres à un même idéal, et par leur soumission à un même chef et à une même discipline, elle ne peut considérer toute dissidence ou toute hérésie que comme un choix pervers de l'inhumain. Pas plus qu'elle ne peut imaginer une autre sincérité que la sienne, pas plus ne peut-elle tolérer d'autre humanité que la sienne. Aussi est-ce au nom de son humanité qu'elle en élimine tous les insoumis, tous les dissidents, ou tous les infidèles. « Pas de pitié pour les ennemis de la république », dit Saint-Just. « Hors de l'Église, pas de salut », décrète le concile de Latran. Si divers soient-ils, tous les hommes y doivent feindre d'être semblables. Unis, ils ne le sont donc que sous l'effet de la contrainte ou de la propagande ; non parce qu'ils sont plus tolérants, mais parce qu'ils sont tous enrôlés dans le parti de l'intolérance ou courbés sous sa loi.

Ce problème d'une communauté des différences est évidemment plus difficile à résoudre dans les sociétés libérales. Se refusant à imposer aucun type d'humanité, comment peuvent-elles en empêcher aucun de vouloir imposer le sien ? Ayant fait de la tolérance leur principe, jusqu'où

peuvent-elles tolérer l'intolérance de ceux qui ne s'y reconnaissent pas ? La principale faiblesse des démocraties est en effet de ne pouvoir se défendre de ceux qui aspirent à les détruire sans devoir se renier elles-mêmes. Ou il leur faut se rendre intolérantes à toute forme d'intolérance, ou il leur faut tolérer ce qui les supprimera. Dans le premier cas, elles seront accusées de n'être plus démocratiques. Dans le second, elles seront accusées de se faire objectivement complices de la tyrannie qui les suivra.

Comment, dans ces conditions, peut-on espérer fonder une communauté des différences sans qu'elle ne soit la coexistence plus ou moins conflictuelle de différentes communautés ? *Peut-on faire coexister différents types d'humanité sans que la guerre des mondes ne s'ensuive de leur incompatibilité ?*

Le vœu secret de toutes les républiques fut de restaurer cette humanité universelle, dont chaque membre se reconnaît en tous les autres, et où la volonté de tous s'accomplirait en celle de chacun. Rousseau avait rêvé cela. Son *Contrat social* est le projet d'une société où tous seraient si semblables qu'ils auraient fait choix d'une même humanité. Condorcet avait compté sur l'éducation pour préparer cette mutuelle reconnaissance de tous les citoyens dans une république. Presque tout le XIX<sup>e</sup> siècle avait attendu que la science produisît cette « convergence des esprits » qui mettrait fin à tout antagonisme en unifiant l'idée que tous auraient de leur humanité.

Mais une chose est la rationalité scientifique et l'universalité objective de ses explications, et autre chose ces valeurs affectives d'après lesquelles chacun imagine le type d'humanité qu'il voudrait incarner et faire reconnaître par tous les autres. S'agissant des sciences et des techniques, il suffit en effet de les étudier et de s'y appliquer pour que tous se soumettent aux mêmes principes, suivent les mêmes règles, construisent les mêmes expériences, en tirent les mêmes conséquences, et, se conformant aux mêmes procédés, parviennent à la même efficacité en obtenant les mêmes résultats. Chacun y reproduit ce qui réussit à l'autre. Au sens où tous les ingénieurs et tous les techniciens conduisent leurs entreprises selon des protocoles identiques, on peut en effet penser que sciences et techniques ont unifié l'humanité. Quelles que soient leur culture, leur religion, et leur idéologie politique, ingénieurs, pilotes, chirurgiens, tous opèrent selon les mêmes méthodes. Mais si interchangeable qu'ils soient, leur communauté théorique ne fonde entre eux aucune communauté humaine. Ne suffit-il pas en effet qu'ils

appartiennent à des pays, des religions, ou parfois même à des syndicats différents pour que chacun sente sa propre humanité incompatible avec celle de l'autre ?

Aussi Comte avait-il pressenti que leur éducation scientifique ne pourrait suffire à fonder entre les hommes quelque projet commun, si elle n'était accompagnée d'une éducation esthétique qui stimulerait leur imagination, affinerait leur sensibilité, et cultiverait leur affectivité. Sans doute la vérité fonde-t-elle la communauté d'un savoir que tous peuvent se communiquer. Mais seuls l'art ou la religion peuvent faire communier les hommes dans le sentiment d'une même liberté, d'une même exigence, ou d'une même espérance. Certes, la science découvre à tous selon quel ordre se produisent les phénomènes dans la nature. Mais elle ne nous dit rien sur ce que nous pouvons attendre de l'existence ni sur le sens de notre humanité. C'est pourquoi, dit Comte, « les fonctions esthétiques conviennent mieux que les fonctions scientifiques à la destination essentielle de notre intelligence, *l'organisation de l'unité humaine* ; car elles se rapportent immédiatement au principe affectif de cette systématisation. Aussi est-ce l'art qui peut habituellement fournir les meilleurs moyens de nous rendre à la fois plus tendres et plus nobles » [21]. Joignant à l'émotion un idéal de perfection, l'art allait suggérer à chacun un tout semblable modèle de développement et d'harmonie.

À la suite de Comte, combien de pédagogues n'avaient donc compté sur la culture ou sur la familiarité des chefs-d'œuvre pour suggérer à tous les mêmes valeurs esthétiques, leur faire imaginer des types humains compatibles, et rendre chacun accueillant au style d'humanité des autres ! En étudiant la diversité des philosophies ou la diversité des univers romanesques, ne s'efforce-t-on pas, en effet, de faire siennes les expériences, les pensées, les représentations d'un autre, à la manière dont, en musique, un interprète tente de faire siennes les idées, les émotions, et les intentions expressives d'un compositeur ? C'est aussi, rappelle Lévi-Strauss, « ce que tout ethnologue essaie de faire pour des cultures différentes : *se mettre à la place* des hommes qui y vivent, comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme, apercevoir une époque ou une culture comme un ensemble signifiant » [22]. Aussi avait-on naguère appelé « humanités » ces exercices d'intussusception par lesquels tout homme s'appliquait à devenir tous les autres.

Comment la culture ne nous ferait-elle pas reconnaître tout autre comme notre semblable, puisque tout son exercice consiste à nous rendre semblable à tout autre ?



Au problème que nous nous posons de savoir comment rendre possible une communauté d'individus dont la plupart excluent les autres de leur humanité, la culture pourrait donc apporter une solution : en nous rendant familiers d'autres systèmes de représentation et d'autres types d'humanité, ne nous fait-elle pas en effet éprouver que chacun d'entre nous pourrait être aussi bien tous les autres ? En nous découvrant comment chaque homme, ou chaque société, inventent un type d'humanité, elle nous fait comprendre cette même humanité bien moins comme un fait naturel que comme un horizon culturel. On y tend, on s'y efforce, on s'y achemine. Elle reste toujours une tâche. Le projet en est aussi contingent qu'en peuvent être diverses les variations. Sans doute y a-t-il généralement, comme en musique, un thème principal et une tonalité prédominante, mais tout homme retouche son projet à mesure qu'il l'improvise, en varie le rythme et la tonalité à mesure qu'il les développe. Aussi n'y a-t-il jusqu'à l'humanité d'un même homme qui ne puisse être aussi indéfiniment variée qu'un motif musical.

La plus assidue fréquentation des autres systèmes n'a toutefois jamais empêché le dogmatisme d'aucun philosophe, pas plus qu'une vaste culture n'a jamais retenu aucun romancier ni aucun poète contre les plus intransigeantes exclusives. Quand on se retiendrait d'évoquer le procès d'Anatole France par les surréalistes, ou les aménités d'André Breton à l'égard de Robert Desnos, de Michel Leiris, de Philippe Soupault, ou de Georges Bataille, on ne peut manquer de se rappeler comment Barbey d'Aurevilly jugeait *L'Éducation sentimentale*. « Il n'y a là, écrivait-il, qu'un livre médiocre : médiocre de talent d'abord, ennuyeux d'atmosphère, fatigant de peinture pointue, grossier et monotone de procédé, ignoble souvent de détails, et dépassé dans ce genre par sa conclusion. » Or ce n'est pas un simple dissentiment d'ordre littéraire qui sépare à cette occasion deux grands romanciers français à la fin du Second Empire. Il s'agit de types humains différents et de mondes intérieurs incompatibles entre eux. Comme l'explique fort justement George Sand, il s'agit d'un conflit de « personnalités », le réalisme ou le naturalisme de Flaubert ne pouvant apparaître à Barbey que comme un consentement ou comme un acoquinement à la vulgarité de l'existence. C'est donc par le choix que l'un et l'autre avaient fait, non seulement de leur idéal esthétique, mais plus encore d'un type d'humanité et d'une certaine attitude face au monde, que chacun devait sentir le monde de l'autre incompatible avec le sien <sup>[23]</sup>. Madame Arnoux venant à la fin du roman s'offrir à Frédéric, tandis que celui-ci, craignant d'être dégoûté par ses cheveux blancs, « la repousse avec un air de désespoir, tourne les talons, et se met à faire une cigarette », c'est une vérité restituée par Flaubert, mais si odieuse à Barbey qu'il ne veut pas

la connaître. Entre Barbey et Flaubert, comme entre Edmond de Goncourt et Zola, l'apparence d'une querelle littéraire ne fait que déguiser l'affrontement de mondes incompatibles. Aux uns paraît humain ce qui paraît inhumain aux autres : c'est la guerre des mondes.

Lorsque éclata, en 1894, la fameuse affaire du legs Caillebotte [24], l'indignation de nombreux membres de l'Institut à l'idée que de semblables pochades puissent revendiquer la dignité d'œuvres d'art manifestait sans doute des divergences esthétiques, mais bien plus encore des types d'humanité et des mondes intérieurs incompatibles. Aussi Gérôme ne s'y méprenait-il pas en laissant éclater sa colère dans le *Journal des Artistes*, après que l'État eût accepté une partie du legs : « Nous sommes dans un siècle de déchéance et d'imbécillité. C'est la société entière dont le niveau s'abaisse à vue d'œil. Il y a là-dedans de la peinture de M. Manet, n'est-ce pas, de M. Pissarro et d'autres ? Je le répète, pour que l'État ait accepté de pareilles ordures, il faut une bien grande flétrissure morale. » À juste titre, c'est en termes moraux qu'il interprète des différences de style. Il suffit en effet de voir les œuvres des uns et des autres pour aussitôt comprendre qu'on a affaire à des univers aussi différents que pouvaient être à Rome celui des sénateurs et dans la banlieue de Paris celui des midinettes. Tout les oppose : le choix des sujets, le dessin, le modelé, l'expression, la dimension des toiles, et la facture proprement picturale. Or cette opposition ne pouvait être vécue par les collègues de Gérôme que comme la manifestation de mondes intellectuels et moraux aussi incompatibles entre eux que l'élégance et la vulgarité, la méticulosité et la négligence, l'application et la désinvolture, etc. Où les uns attendent la mise en scène d'une tragédie, les autres n'attendent que la toute banale transcription d'un moment de lumière. Où les uns s'appliquent à exprimer des sentiments divers, les autres se bornent à restituer le jeu mouvant des clartés et des ombres. Gérôme peint la mort de César. Pissarro peint des rangées de choux à Pontoise. On n'imagine pas les nus de Gérôme dans un lit, mais on sent bien que ceux de Manet viennent de quitter le leur. Exprimant des styles d'humanité si différents, ayant des types d'exigences si opposés, aspirant à des manières de vivre si incompatibles, comment aucun d'eux aurait-il pu imaginer d'avoir l'autre pour collègue, ni même pour semblable ? L'indignation de Gérôme n'exprime pas autre chose : nous n'appartenons pas plus au même monde qu'à la même humanité. S'il y a jamais place au musée pour de tels énergumènes, il n'y aura plus de place dans le monde pour une humanité qui faisait prévaloir le spirituel sur le naturel, et la noblesse sur la trivialité.

Mais cette guerre des mondes n'oppose pas seulement un style académique à un style plus primesautier, ni un idéalisme à un réalisme esthétiques, ni quelque forme de puritanisme à plus de liberté des mœurs. Même quand les hostilités ne sont pas déclarées, elles sont partout présentes. Degas, Maurice Denis, Sérusier admiraient Gauguin. Mais ni Pissarro, ni Cézanne, ni Renoir, n'estimaient que ce fût de la peinture. Gauguin détestait la peinture de Monet, qui n'avait que quolibets pour la sienne. Cézanne paraissait à Chirico n'être qu'« un peintre raté » dont Vollard avait « lancé les croûtes ». Daniel-Henry Kahnweiler, le marchand de Juan Gris, de Derain et de Picasso, récusait que Magritte, Delvaux, ou Pollock, eussent jamais eu le moindre rapport à la peinture. Les uns lui paraissaient s'être livrés à de menus travaux de « littérature peinte », tandis que l'autre abandonnait au hasard des giclures et des dégoulinures de produire quelques panneaux tout au plus décoratifs.

Chacun a son humanité ; mais la plupart de ces humanités s'excluent. Chacun trouve en l'autre quelque chose d'inhumain qui l'en retranche. Contrairement à tant d'espoirs iréniques qu'elle avait pu faire naître, la culture aussi a donc ses tribus, ses sectes et ses chapelles.

Il n'est jamais si ardent défenseur de la liberté et de la tolérance qui ne pourchasse l'une et ne répudie l'autre aussitôt qu'il en a le pouvoir. Cela, faut-il croire, est tout naturel. Lecteurs de Voltaire et des encyclopédistes, les députés de 1789 étaient tous partisans des Lumières et de la tolérance. Ce sont les mêmes qui, quatre ans plus tard, assimileront la tolérance à une trahison, et rétabliront par leur loi des suspects une nouvelle et tout aussi sanglante Inquisition. En 1905, à peine la République a-t-elle émancipé l'école et l'Université de la tutelle de l'Église, aussitôt ses militants se prennent-ils pour les missionnaires et parfois les inquisiteurs d'une nouvelle Église, celle de la raison. On surveille, on épie, on guette, on espionne, on rapporte le comportement et les fréquentations de chacun, ses opinions politiques, ses pratiques religieuses. Péguy s'en indigne, comme si la République pouvait être le club, la propriété, ou le fonds de commerce d'un parti ou d'une secte<sup>[25]</sup>.

Je me rappelle avoir vu, vers 1970, un film dont le succès commercial prouvait, comme dans les mauvais westerns, le goût du public pour les bons sentiments. Ce film mettait en scène l'échec de la justice et l'impunité du crime dans un régime policier. La subtilité du metteur en scène avait placé d'un côté la sincérité, l'élégance et le droit ; et de l'autre la fourberie du pouvoir et la brutalité des voyous. Sur le parti auquel s'identifier, le spectateur n'hésitait guère.

Préférez-vous être beau, généreux, riche et démocrate, semblait-on lui demander, ou laid, inculte, obtus, et partisan des colonels ? Pressé par cette alternative, chacun avait à choisir son monde en faisant choix de son humanité. Mais comme on ne peut guère avoir imaginé sa propre humanité sans la sentir solidaire de tout un univers d'affinités et d'exclusions, le film se terminait en faisant défiler la liste des auteurs que tout partisan de la liberté était tenu d'admirer. J'en connaissais la plupart. Plusieurs me tombaient des mains. La chose était donc claire : puisque je ne partageais pas les goûts du metteur en scène, je ne pouvais appartenir qu'au parti de l'inhumain.

De façon toute semblable, le choix qu'André Breton avait fait de sa propre humanité lui avait fait exclure de son monde intérieur toute une liste d'auteurs incompatibles avec ses goûts, ses recherches, ou ses engagements. Or y avait-il exigence plus constante du surréalisme que la liberté d'expression et l'interdiction d'interdire ? On comprend que la couverture du catalogue des publications surréalistes ait suggéré la lecture d'auteurs dont la liberté ou le ton correspondaient aux siens : Lautréamont, Rimbaud, Huysmans, Picabia, etc. Mais comment comprendre la péremptoire interdiction faite par ailleurs d'en lire certains autres ? « Lisez... », encourageait-on d'un côté. « Ne lisez pas... », interdisait-on de l'autre. Parmi les auteurs qu'on se fût dégradé à fréquenter étaient tous ceux qui m'ont aidé à former l'idée que j'ai de l'humanité : Platon, Schopenhauer, Balzac, Comte, Renan, Bergson, Péguy, Proust, Valéry, etc. [26]. Breton déclarait de la sorte le type d'humanité qu'il avait choisi incompatible avec celui de mes semblables. Puisque nous lisons ce qu'il ne faut pas, nous ne pouvons être que des hommes comme il n'en faut pas. La leçon de telles prescriptions et proscriptions est en effet fort claire. On a toujours affaire à la même alternative d'assimilation ou d'exclusion : ou vous êtes des nôtres, ou vous n'en êtes pas. On considère à chaque fois que les frontières de l'humain sont celles de notre propre monde [27]. Au-delà, c'est l'étranger, les barbares, autant dire une sorte de pègre. Or n'est-il pas singulier qu'ayant répudié toute règle et toute convention, aussi bien du goût que de la raison, Breton ait pu prétendre régenter le goût et la raison des autres ? Sans doute peut-on comprendre qu'à une inclination aussi bruyamment proclamée pour la violence et la révolte, tout souci d'équilibre et de raison ait pu sembler quelque insupportable fadaise. Mais n'y a-t-il pas aussi, pour le plus frénétique partisan de la liberté, la presque invincible tentation d'ôter toute liberté à ceux qui pourraient exercer la leur autrement que lui, c'est-à-dire à ceux qui ne pourraient donc en user que pour se tromper ?

Est-il alors possible de fonder la plus rudimentaire tolérance entre les divers types d'humanité si la culture elle-même s'en révèle incapable ? Comment chacun peut-il fonder sur sa liberté son propre style d'humanité sans reconnaître aux autres la même liberté ?

\* \* \*

C'est cette extrême difficulté à tolérer les différences qui fait toute la difficulté de la liberté. Comment, en effet, peut-on vivre en liberté malgré la liberté qu'a chacun de vivre et de penser autrement que les autres ? Le problème est aussi simple en théorie qu'il est difficile en pratique. Il s'agit seulement de reconnaître aux autres le même droit qu'à soi-même. Sans doute leur style d'humanité n'est-il pas celui que j'ai choisi, mais c'est par un choix tout semblable au mien qu'ils ont choisi le leur. Nous sommes semblables en cela, non par le choix que nous avons fait, mais par le fait d'avoir choisi. Aimer son semblable ne consiste donc pas à aimer son choix, mais à le respecter.

Seul un régime démocratique peut être dit humain au sens où, comme disait Spinoza, il est « le plus capable de respecter la liberté naturelle des individus ». C'est ce qu'on nomme communément la tolérance. La démocratie n'est pas seulement le régime où la tolérance est possible ; il est aussi celui où elle est nécessaire. Où cesserait la tolérance aurait cessé la démocratie. Aussi est-il indispensable et en quelque sorte prophylactique pour toute démocratie d'être absolument intolérante envers toute forme d'intolérance. Il ne doit pas y avoir, dans une démocratie, de droit à nier le droit, ni de liberté d'abolir la liberté.

Face à cette multiplicité presque indéfinie de types d'humanité différents et parfois incompatibles, on peut imaginer trois attitudes possibles : l'indifférence, le respect, et la compréhension. On peut en effet considérer toute cette bigarrure humaine avec la même indifférence et parfois la même curiosité que nous avons envers les autres espèces. La société devient alors, non pas une communauté, mais, comme un zoo, un espace de neutralité où coexistent en s'ignorant toutes les diverses espèces. Rien de plus disparate ni de plus curieux, en ce sens, que ce qu'on nomme société. Comme dans un zoo, toutefois, doit être alors dévolue à des gardiens la responsabilité d'empêcher toute agression entre les différentes espèces.

Pour rendre la tolérance possible, une deuxième attitude est le respect. Tenir en respect, c'est tenir à distance. Respecter, c'est garder ses distances. C'est refuser de s'imposer à personne.

C'est considérer comme infranchissables les limites de cet espace intérieur où tout est soumis à notre liberté sans que notre liberté n'y soit soumise à rien. Aussi n'y a-t-il de respect qui ne tienne pour absolu le droit qu'à chacun de croire, de penser, et d'exprimer ce qu'il veut, à condition que ce qu'il exprime ne fasse injure à personne. Par respect pour les sujets de l'Empire germanique et pour l'Électeur palatin, Spinoza refuse l'offre qui lui est faite d'une chaire à l'Université de Heidelberg, de crainte que son enseignement ne gêne les autorités ou ne trouble la paix civile. Mais le respect est aussi de laisser publier ce que nul n'est tenu de lire, et de laisser s'exprimer ce que nul n'est tenu d'écouter.

Toute l'éducation, jusqu'à une époque récente, consistait à apprendre aux enfants ces expressions ou ces manifestations de respect qui constituent la politesse. Sans doute Descartes avait-il bien remarqué que personne ne peut échapper à ses propres émotions. Chacun en est envahi. Aussi n'est-il pas plus au pouvoir de quiconque de ne pas sentir ce qu'il sent, que de ne pas être bouleversé par ce qui l'émeut. Mais, avait-il montré, tel est le pouvoir de la volonté et de l'éducation que chacun peut se garder de laisser paraître ses émotions, et de rien laisser soupçonner de ses inclinations ni de ses impulsions. C'est pourquoi, quels que soient ses sentiments, la politesse commande à chacun de feindre ceux qu'il n'a pas. Par le ton, par le maintien, par l'attitude, par chacun de ses gestes, elle marque la déférence de chacun à l'égard de l'autre. De la sorte elle le rassure sur sa liberté et sa dignité. Si différents qu'on soit, la politesse affecte de n'en rien remarquer. Quelque incompatibilité qu'on ressente avec le type humain d'un autre, la politesse feint d'être empressée à le servir. Elle s'applique à tellement effacer toute différence ou toute incompatibilité qu'on ne les puisse même imaginer. C'est pourquoi il n'y a pas plus de concitoyenneté sans civilité, que de civilité sans politesse.

Il va de soi que la politesse n'est pas la sincérité. Toute sa fonction est même de la farder. Car elle ne tend qu'à rendre supportables entre eux des gens que leur sincérité rendrait insupportables. Peut-être la politesse s'est-elle perdue dans nos sociétés en même temps que l'usage du duel. Manquer d'égards, de civilité, ou de respect, c'était signifier à un autre que son humanité n'était pas la nôtre. En rendant manifeste l'incompatibilité de leurs humanités, chacun faisait savoir à l'autre qu'il tenait son existence pour quelque insupportable incongruité. Entre les deux, il y en avait un de trop. Le duel réglait la question.

Quand disparaît la politesse, s'efface tout naturellement le respect. Mais où il n'y aurait plus de respect, aurait déjà commencé, impitoyable, inhumaine, la guerre des mondes.

\* \* \*

Notre liberté a fait de l'humanité une sorte de Babel. Depuis ce qu'en avait décrit Hérodote, il n'y a guère que la technologie pour avoir unifié les usages et les comportements. Quant au reste, sur le sentiment de l'honneur et sur le sens de la vie, sur la manière de concevoir la justice et de vivre les rapports amoureux, sur ce qui intéresse les uns et sur ce qui paraît insignifiant aux autres, il y a presque autant d'humanités que d'individus. Ou ils se bornent à constater leurs différences, chacun s'enfermant dans sa tribu culturelle, à la manière dont tous les animaux s'enferment dans leur espèce. Ainsi les premières recherches ethnologiques avaient-elles décrit la diversité des systèmes sociaux, des mœurs et des représentations, comme Buffon ou Fabre avaient décrit l'habitat et le comportement des diverses espèces animales. Ou bien la diversité des types humains nous apparaît comme autant de réponses à un même problème, ou comme autant d'inventions et de variations face à des situations différentes. Ce problème est toujours le même : que peut-on attendre de la vie ? que faut-il en espérer pour ne pas mourir en attendant encore ? comment obtenir ou réaliser enfin ce qui ne laisserait plus rien à attendre ?

Chaque culture, chaque type humain, est une manière d'interpréter la vie et de répondre à ces questions. Aussi nous trouvons-nous face à tous les autres comme un acteur face à l'hétéroclite diversité des rôles qu'il lui faut apprendre, si divers qu'en puissent être les styles, les sentiments, et les situations. Or les apprendre, c'est se disposer à les comprendre. Les comprendre, c'est se disposer à les jouer, comme si ces sentiments et ces situations pouvaient être aussi bien les nôtres.

Peut-être une autre comparaison rendra-t-elle mieux compte de cette capacité qu'a chacun de devenir tous les autres. Un chef d'orchestre a son tempérament, sa sensibilité, et par conséquent son univers musical de prédilection. Il n'y a pourtant aucune partition, quels qu'en puissent être l'époque ou le style, qu'il ne soit disposé à étudier, à comprendre, à interpréter, soumettant sa propre personnalité à celle du compositeur, et donnant pour tâche à sa sensibilité d'exprimer celle de l'auteur. Si incompatibles que puissent parfois nous paraître les divers compositeurs, tous incarnent une forme d'expressivité musicale. Ces formes peuvent être dissemblables ; mais ce rapport différent que tous ont avec la musique les rend pourtant semblables. Il en est de chaque type humain comme de chaque compositeur. Par la tonalité de son attente, par la manière différente qu'il a de se rapporter à la mort et à l'absolu, chacun

caractérise un style d'humanité. Mais c'est notre commune expérience que chaque style exprime en l'interprétant.

Dans son effarante bigarrure, l'ensemble de l'humanité ne fait donc qu'objectiver les innombrables figures de notre liberté. Presque chaque autre nous révèle ce que nous pourrions être, si notre situation, nos aventures, nos rencontres avaient été différentes. Chaque autre est le personnage d'un roman dont il nous invite à nous faire secrètement le romancier. En le construisant comme si je l'inventais, en mimant intérieurement les sentiments qui durent être les siens, je deviens ce qu'il est et reconnais en lui une variété de moi-même. Voilà sans doute comment, en écrivant *Les Misérables*, on peut aimer Fantine et Jean Valjean, et comprendre quand même Javert et Thénardier.

Parce que notre humanité est inséparable de notre liberté, rien n'est plus contingent. Aussi n'y en a-t-il pas plus de description que de définition. N'y ayant pas d'idée plus générale, sans doute n'y en a-t-il pas non plus de plus creuse ni de plus confuse. L'humanité, c'est l'horizon sur lequel se profile la façon singulière qu'a chacun d'improviser la sienne. Car c'est à des hommes singuliers, tous différents, qu'on a toujours affaire. Être humain, c'est reconnaître chaque singularité comme une expression de l'universelle attente. Est inhumain tout ce qui en est insoucieux. Est humain tout ce qui la partage, et tente parfois d'y répondre, autant qu'on peut.



## Notes

- [1] Cf. Primo Levi, *Sic'est un homme*, p. 67-69.
- [2] *Ibid.*, p. 72-78.
- [3] Cf. R. Antelme, *op. cit.*, p. 93.
- [4] *Ibid.* : « Les ss qui nous confondent ne peuvent pas nous amener à nous confondre... Plus le ss nous croit réduits à une indistinction et à une irresponsabilité dont nous présentons l'apparence incontestable, et plus notre communauté contient en fait de distinctions, et plus ces distinctions sont strictes. L'homme des camps n'est pas l'abolition des différences. Il est au contraire leur réalisation effective. »
- [5] *Ibid.*, p. 94, 141-142, 191-194.
- [6] S. Haffner, *op. cit.*, p. 295-296.
- [7] *Ibid.*, p. 189, 311-325.
- [8] *Ibid.*, p. 158 et 204.
- [9] *Ibid.*, p. 203.
- [10] *Ibid.*, p. 127-128.
- [11] Stendhal, *Vie de Henry Brulard*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1956, p. 53.
- [12] *Ibid.*, p. 94 : « Elle a formé mon cœur et c'est à ma tante Elisabeth que je dois les abominables duperies de noblesse à l'espagnole dans lesquelles je suis tombé pendant les premiers trente ans de ma vie. »
- [13] Sur cette éducation sentimentale, ou sur cette constitution d'un monde intérieur, cf. S. Haffner, *op. cit.*, p. 95-96 et 123-125.
- [14] V. Serge, *op. cit.*, p. 572.
- [15] Dans le roman de Robert Merle, l'oncle du jeune Rudolf, fringant et libertin, a raillé les fumisteries de l'Église. Il est rigoureusement interdit à Rudolf de le rencontrer, ni même de le saluer. En se battant avec lui, un de ses camarades s'était cassé la jambe, mais avait refusé d'accuser Rudolf. Celui-ci court aussitôt s'en confesser. Tenu par le secret de la confession, le curé lui promet de n'en rien dire. Instruit de cela, son père l'accuse de parjure et de dissimulation. En trahissant son secret, le curé avait trahi sa mission. Le monde était irrémédiablement pourri puisque le désordre y faisait intrusion par ceux dont la charge était d'en maintenir l'ordre. Puisque tout était détruit, tout était à reconstruire. Cette expérience sera à l'origine de tout le destin de Rudolf Lang. Cf. R. Merle, *op. cit.*, p. 29-43.
- [16] Cf. G. Sereny, *op. cit.*, p. 178 : « Il révélait l'homme double qu'il était devenu pour survivre. »
- [17] *Ibid.*, p. 181-182.
- [18] L'épouse de Rudolf Lang est, elle aussi, révoltée d'apprendre qu'il était un des opérateurs de la

solution finale. Son humanité s'en révolte. Son christianisme s'en alarme. Sa compassion s'en indigné. À tous ces reproches, il répond en évoquant son obéissance. « – Un soldat, refuser d'obéir !... Je ne peux pas désobéir à un ordre. Ça m'est physiquement impossible. – Et si on t'avait ordonné de fusiller notre petit Franz, tu le ferais ! Pourquoi pas ? On t'a bien donné l'ordre de tuer des petits enfants juifs ! » Rudolf Lang poursuit : « Je jure que je voulais répondre : “Naturellement pas”, je jure que j'en avais l'intention la plus formelle, et au lieu de cela, je dis : “– Naturellement” » (R. Merle, *op. cit.*, p. 343-345).

- 19] *Ibid.*, p. 177, 235, et 342 : « Les Juifs sont nos pires ennemis. Ce sont eux qui ont déclenché la guerre. Si nous ne les liquidons pas maintenant, ce sont eux, plus tard, qui extermineront le peuple allemand. » Des enquêtes ont montré que ces sentiments étaient partagés par de nombreux Allemands. Ainsi, Laurence Rees rapporte l'indignation du jeune ss Oskar Gröning, affecté au camp d'Auschwitz, devant la brutalité du traitement infligé aux Juifs, mais sans qu'il ait jamais douté qu'on dût néanmoins les exterminer. Cf. L. Rees, *op. cit.*, p. 209 : « Ce n'est pas le principe même de la tuerie des Juifs que Gröning contesta auprès de son patron, mais juste sa mise en œuvre » ; p. 209-210 : « Il y a toujours derrière vous (explique Gröning) le fait que les Juifs sont des ennemis qui viennent de l'intérieur de l'Allemagne » ; p. 215 : « La propagande que j'avais avalée enfant dans la presse, les médias, dans la société où je vivais, nous avaient fait comprendre que les Juifs étaient la cause de la Première Guerre mondiale, qu'à la fin ils avaient aussi donné à l'Allemagne un coup de poignard dans le dos. Les Juifs étaient en fait la cause de la misère dans laquelle l'Allemagne se trouvait. Nous étions convaincus par notre vision du monde qu'il y avait une grande conspiration juive contre nous, et cette pensée s'exprimait à Auschwitz : il fallait éviter ce qui s'était passé au cours de la Première Guerre mondiale. Nous n'exterminions jamais que des ennemis. »
- 20] Voir J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 534, 651 ; et 539, 657.
- 21] Cf. A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), Paris, Flammarion, 1998, p. 343-344.
- 22] Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, chap. IX, « Histoire et dialectique », Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 2008, p. 827.
- 23] Voir M. Winock, *Les voix de la liberté*, Paris, Éd. du Seuil, 2001, p. 492-493.
- 24] Ingénieur, peintre, ami des Impressionnistes, Gustave Caillebotte légua sa collection à l'État, à la seule condition que les toiles fussent exposées au musée du Luxembourg, qui accueillait à l'époque les œuvres contemporaines. Dix-huit membres de l'Institut écrivirent aussitôt une lettre de protestation pour dissuader le Ministère d'accorder son autorité à des œuvres indignes d'être présentées au public. Finalement vingt-sept toiles furent conservées par les héritiers, et trente-huit furent acceptées : sept Pissarro, sept Degas, huit Monet, six Sisley, six Renoir, deux Manet, et deux Cézanne. Ambroise Vollard rapporte à ce sujet une anecdote. Renoir ayant souhaité offrir au musée un pastel représentant Mme Morizot et sa fille, le marchand prend rendez-vous avec M. Cheramy, qui préside l'association des « Amis du Luxembourg ». Vollard en profita pour suggérer : « – Et quelque chose de Cézanne ? Est-ce que les amis du Luxembourg...? » Alors, M. Cheramy, sévère : « – Cézanne ?... Pourquoi pas Van Gogh ? »
- 25] Dès 1901, Péguy dénonce la prétention d'un groupuscule ou d'une secte à décréter, promouvoir et excommunier au nom de la raison. Voir « De la raison », *Cahiers de la Quinzaine*, 5 décembre

1901, (in *Œuvres en prose, 1898-1908*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1959, p. 408-409) : « Il fallait une insanité inouïe pour oser instituer le culte de la déesse Raison. Et si l'on peut excuser une insanité dans un temps d'affolement, déclarons-le haut : la froide répétition politique de cette insanité constitue l'indice le plus grave d'incohérence ou de démence, de déraison. Non, la raison ne procède pas par la voie du culte. Non, la raison ne veut pas d'autels. Non, la raison ne veut pas de prêtres. La raison ne veut aucune Église. Il ne peut pas, il ne doit pas y avoir d'Église de la raison. Il n'y a pas de clergé de la raison. Nous n'avons pas dénoncé les religions d'hier pour annoncer la religion de demain, pour prêcher quelque religion nouvelle... »

Toujours dans les *Cahiers de la Quinzaine*, le 29 janvier 1905, un autre article dénonçait « la délation aux droits de l'homme ». Secrètement inspirées par le ministère de l'Instruction publique, des enquêtes avaient été menées sur les opinions politiques, les croyances et les pratiques religieuses des maîtres et des professeurs. Or, bien loin de s'en indigner, la Ligue française pour la défense des droits de l'homme et du citoyen avait approuvé, si ce n'est encouragé une telle initiative. Pour Péguy, le cléricisme et la sournoiserie n'avaient donc pas changé quoiqu'ils eussent changé de camp. Les billets de confession continuaient d'avoir cours, quoiqu'il ne s'agisse plus de la même confession.

« Cette affaire de délation manifeste exactement les mêmes caractères que l'ancienne affaire Dreyfus » (*ibid.*, p. 783-794).

26] Maurice Nadeau a reproduit ce document dans son *Histoire du surréalisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, p. 324.

27] Il me semble à cet égard significatif d'observer le traitement absolument inhumain que, par souci d'humanité, Breton, Éluard, Tanguy, Aragon, René Char, etc., souhaitaient infliger en 1931 aux religieux espagnols fuyant la persécution. *Ibid.*, p. 328 : « Une église debout, un prêtre qui peut officier, sont autant de dangers pour la Révolution. Détruire par tous moyens la religion, effacer jusqu'aux vestiges de ces monuments de ténèbres où se sont prosternés les hommes, anéantir les symboles qu'un prétexte artistique chercherait vainement à sauver de la grande fureur populaire, disperser la prêtraille et la persécuter dans ses refuges derniers, voilà ce que, dans leur compréhension directe des tâches révolutionnaires, ont entrepris d'elles-mêmes les foules de Madrid, Séville, Alicante, etc. Tout ce qui n'est pas la violence quand il s'agit de religion, de l'épouvantail de Dieu, des parasites de la prière, des professeurs de la résignation, est assimilable à la pactisation avec cette innombrable vermine du christianisme, qui doit être exterminée. » Si défiant qu'on puisse être à l'égard de toute religion, que Dieu nous garde des défenseurs de la liberté !