

telos

Domuni Universitas Journal

N. 10/2023

DOMUNI pr@ss



Génocides

Marie Monnet

**Éditorial - Génocide. Destruction
méthodique d'un groupe humain.**

Emmanuel Boissieu

**Les génocides, origine
anthropologique ou métaphysique ?**

Laure Borgomano

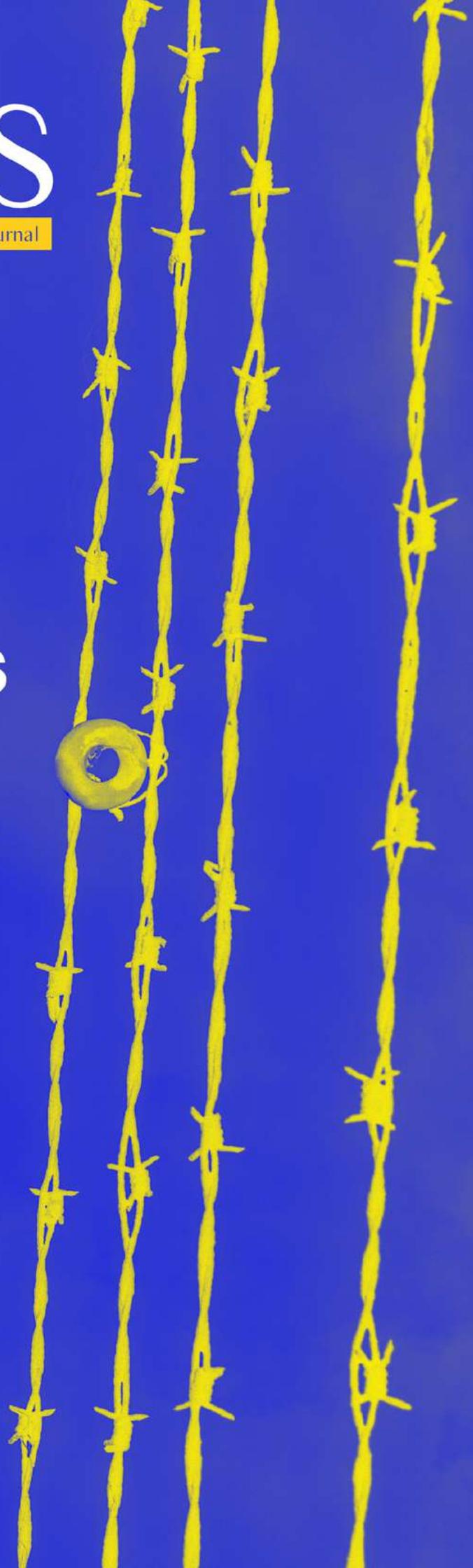
Comment devient-on un « refusant » ?

Dominique Vidaud,

Alexandre Nuges-Bourehat

**La Maison d'Izieu s'ouvre à la
mémoire d'autres génocides.**

ISSN 2593-8436



Adresse : 1, Impasse Lacordaire, 31078 Toulouse Cedex 4, France

Email : telos@domuni.eu Tél. : +33 5 31 61 35 15

Rédacteur : Emmanuel Boissieu,
Domuni Universitas (Mél. : emmanuel.boissieu@domuni.eu)

Directrice de la revue : Marie Monnet
Domuni Universitas (Mél. : monnet@domuni.eu)

Responsable d'édition : Caterina Erando
Domuni Universitas (Mél. : caterina.erando@domuni.eu)

Directrice de la Communication : Clémentine Franchi
Domuni Universitas (Mél. : communication@domuni.eu)

Telos - en d'autres termes, la cible, le but, la destination, la fin. Un mot grec riche en tradition. Un titre qui se résume à l'action de lancer une flèche. La source est identifiée, l'objectif aussi. Telos est la revue de Domuni Universitas, université principalement en ligne des dominicains, dont les enseignants, les chercheurs, les étudiants et les partenaires sont présents sur les cinq continents. La Revue Telos est ainsi une revue internationale en sciences humaines, sociales et religieuses, en libre accès, publiée sur Internet, dans le but de stimuler la réflexion et de contribuer au dialogue de la pensée.

Sa structure s'inscrit dans la tradition, celle de la disputatio, comprise non pas comme une vaine controverse, mais comme un lieu de rencontre de différents points de vue sur un même thème.

Les langues, les cultures et les expériences sont souvent très différentes, mais la diversité converge avec l'Internet, et plus particulièrement à travers cette revue scientifique.

[Pour découvrir tous les numéros.](#)

Sommaire

Éditorial - Génocide. Destruction méthodique d'un groupe humain.	4
Les génocides, origine anthropologique ou métaphysique ?	5
Une origine anthropologique	7
Une origine politique	9
Une origine métaphysique	12
Comment devient-on un « refusant » ?	14
Trois figures de sursaut éthique	15
La crise, opérateur d'une éthique en réserve ?	19
La force motrice de la pitié et de l'émotion	21
Là où tout se tait ou le mystère de la « petite bonté »	25
En conclusion	29
La Maison d'Izieu s'ouvre à la mémoire d'autres génocides	30
Maison d'Izieu et la justice pénale internationale	32
Le programme de recherche	34
La base de données "crimes de masse"	35
Annexes	39

Éditorial

Génocide. Destruction méthodique d'un groupe humain.

Marie Monnet, directrice de la revue *Telos*

Le terme « génocide » apparut en 1943, au cœur de la seconde guerre mondiale et de la déportation, désigne juridiquement ce que les historiens nomment la « Shoah », sous la plume du juriste juif polonais Raphael Lemkin.

En 1948, l'assemblée générale des Nations-Unies adopte la « Convention sur le génocide », codifiant pour la première le crime de génocide, constituant une étape décisive dans l'engagement des États en faveur de la défense des droits humains. Depuis, les Nations-Unies ont reconnu trois génocides : le génocide des Arméniens commis par l'Empire ottoman en 1915-1916 ; celui des Juifs commis par les nazis de 1941 à 1945 ; le génocide des Tutsis commis par le pouvoir hutu au Rwanda, en 1994.

Aujourd'hui, le crime de génocide est intégré dans de nombreuses législations nationales et internationales et s'applique à tous, en temps de guerre ou de paix, aux États comme aux particuliers, que les États aient, ou non, ratifiés la Convention. Plus encore, le crime de génocide peut, non seulement être sanctionné (notamment par la Cour pénale internationale de La Haye) mais aussi doit être prévenu. Il appartient à tous, États et particuliers, de prendre des mesures pour qu'il ne se produise pas. Tout manquement à cette obligation de prévention peut aussi faire l'objet de sanction.

Ce numéro de *Telos* est consacré au crime de génocide. Le philosophe Emmanuel Boissieu s'interroge sur les causes profondes qui y conduisent. Sont-elles d'ordre anthropologique et culturel ? Sont-elles métaphysiques ? La chercheuse Laure Bergomano explore avec minutie la notion de « refusants », ceux et celles qui précisément s'y opposent, dans un « sursaut éthique. Qui sont-ils ? Qui sont-elles ? Peut-on en établir une typologie, voire s'en inspirer ? Enfin, les chercheurs de la Maison d'Izieu, mémorial des enfants juifs exterminés, dans l'Ain, Dominique Vidaud et Alexandre Nugues-Bourchat, mettent en lumière le rôle des procès dans la construction de la mémoire des crimes de masse. Ils donnent notamment accès à une base de données que chacun peut contribuer à alimenter.

Ce numéro de *Telos* est clairement un appel à s'engager. En lisant, en s'informant, en mettant sa propre intelligence au service de plus d'humanité.

Les génocides, origine anthropologique ou métaphysique ?

Emmanuel Boissieu
Vice-doyen de la faculté de philosophie
Domuni Universitas

Résumé

Après avoir distingué le génocide des autres formes de crime contre l'humanité au xx^e siècle - le crime contre l'humanité, le crime de guerre - cet article pose la question de l'origine des génocides. Cette origine reste un mystère, mais nous pouvons cependant donner quelques indications pour l'éclairer. Les génocides proviennent de la faillibilité humaine, de sa bestialité. Ils traduisent aussi les décisions d'un système politique, même si nous ne devons pas survaloriser la notion de système. Les génocides ont enfin une dimension métaphysique, transcendante à l'histoire humaine. L'article n'oublie pas non plus, en conclusion, le caractère mystérieux des actes justes qui se sont opposés à ces génocides.

Mots-Clés

Génocide, État totalitaire, bestialité, décision politique, système

Les génocides ont, pour une part, un caractère mystérieux. Comment des voisins qui vivaient en bonne entente sont-ils capables de se retourner les uns contre les autres ? Comment des hommes qui vivaient dans une bonne relation sont-ils capables d'exterminer d'autres hommes ? Nous sommes ici face à l'énigme des processus génocidaires, face à l'énigme du regard du tortionnaire capable de regarder un autre homme non comme un humain mais comme un être capable de l'exterminer. Primo Lévi, dans *Si c'est un homme*, décrit le regard que Pannwitz porte sur lui-même. Pannwitz, officier S.S., connaît les compétences scientifiques de Primo Levi et le convoque dans son bureau. Primo Lévi écrit alors :

« Depuis ce jour-là, j'ai pensé bien des fois et de bien des façons

au Doktor Pannwitz. Je me suis demandé ce qui pouvait bien se passer à l'intérieur de cet homme ; comment il occupait son temps en dehors de la Polymérisation et de la conscience indo-germanique ; et surtout, quand j'ai été de nouveau un homme libre, j'ai désiré le rencontrer à nouveau, non pour me venger, mais pour satisfaire la curiosité de l'âme humaine. »
(Primo Levi, 1990 : 113)

De même, Georges Steiner, dans l'essai intitulé *Dans le château de Barbe Bleue*, parle de mystère de la Shoah. De multiples ouvrages ont été écrits sur la déportation, sur l'extermination ; de multiples analyses ont été faites, mais aucun livre ne peut rendre compte totalement de cette extermination. Toutes les analyses économiques, sociologiques, psychologiques se révèlent ainsi insuffisantes.

Selon Steiner, ces différentes analyses ne peuvent rendre compte de l'indifférence active des neuf dixièmes de la population européenne^[1]. Selon Steiner, la décision du gouvernement national-socialiste de liquider les Juifs plutôt que de les utiliser de même est incompréhensible. Enfin, rien ne permet de comprendre la survivance d'un antisémitisme virulent dans des pays comme la Pologne, où la communauté juive est peu nombreuse, ou la montée du négationnisme en France, en particulier auprès de la jeune génération.

Malgré tout, nous ne nous contentons pas d'une pensée du mystère et nous recherchons l'origine du processus génocidaire. Georges Steiner, lui-même, dans l'essai intitulé *Dans le Château de Barbe bleue*, tente de comprendre l'origine de la Shoah ou, plus exactement, il essaie de montrer l'insuffisance d'une culture pour freiner les génocides. Ceux-ci sont-ils seulement des phénomènes humains qui expriment l'intériorité individuelle ou ont-ils une origine métaphysique ? D'où provient une telle inhumanité ? Les génocides sont-ils seulement le fait des individualités ou sont-ils le résultat de processus collectifs, politiques ?

Nous devons distinguer les génocides des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité. Les crimes de guerre sont la violation des droits et des coutumes de la guerre au sein des conflits armés. Ils sont définis en 1945 par le tribunal de Nuremberg, et le statut de Rome, adopté lors de la réunion qui s'est déroulée dans la capitale italienne du 15 juin au 17 juillet 1998, en donne une définition plus complète. Ils constituent des infractions aux conventions de Genève de 1864, 1906, 1929 et 1949. Les crimes contre l'humanité sont définis en 1945 par le tribunal de Nuremberg comme « *une violation délibérée et ignominieuse des*

[1] Nous pouvons noter tout de même que les trois quarts des 320 000 Juifs vivant en France ont survécu. 75 721 Juifs ont été déportés dont près de 11000 enfants entre mars 1942 et août 1944. Mais, contrairement aux défenseurs actuels du régime de Vichy, aux négationnistes, le salut des Juifs vivant en France est le fait de simples citoyens français, de certains villageois. Le Chambon-sur-Lignon est l'exemple le plus connu, mais nous ne devons pas oublier Dieulefit dans la Drôme. Dans ce petit village provençal, plus de 1 500 personnes échappèrent à la déportation. La responsabilité du régime de Vichy est écrasante. En automne 1940, les autorités françaises protestèrent de manière véhémement contre le désir de Berlin d'envoyer des Juifs en France. En zone non occupée, sur décision de René Bousquet, 6 584 Juifs sont livrés aux Allemands. Comme l'écrit Robert Paxton (1997 : 411-412) « Il {le gouvernement français} s'est au contraire rendu coupable de n'avoir pas prévu, alors qu'il en avait la possibilité, cette évacuation massive que le Danemark, entièrement occupé pourtant, parvint à réaliser en septembre 1943, quand il fit passer la quasi-totalité des Juifs en Suède dans de petits bateaux. »



droits fondamentaux d'un individu ou d'un groupe d'individus inspirée par des motifs politiques, philosophiques, sociaux et religieux » (Feldmann, 2003 : 256). Les crimes de génocide se distinguent par leur nature des crimes contre l'humanité. Leur but est d'exterminer tout ou partie d'une catégorie d'êtres humains dont le seul défaut est d'être membre de cette catégorie. Nous pouvons noter que, contrairement aux crimes contre l'humanité, le crime de génocide a été rapidement reconnu par le biais d'une convention internationale. Le crime de génocide se définit par trois caractéristiques. Première caractéristique : les

victimes sont membres d'un groupe national, ethnique, racial, religieux. Seconde caractéristique : le massacre se perpétue en fonction de l'appartenance à ce groupe. Troisième caractéristique : le massacre s'exécute en fonction d'un plan concerté. L'ONU reconnaît actuellement cinq génocides : le massacre des Arméniens par les Turcs en 1915 ; le génocide des Juifs en Allemagne, en Pologne et en France ; le génocide des tziganes en Allemagne, en Pologne et en France ; le génocide des Tutsis commis par les Hutus au Rwanda, le massacre de 8 000 musulmans de Bosnie par les Serbes à Srebrenica en 1995.

Une origine anthropologique

Les génocides proviennent, pour une part, de la violence individuelle, de la faillibilité de l'homme. Paul Ricœur, dans le tome 2 de *La Philosophie de la volonté* (2009), propose une analyse de l'homme faillible à partir de trois éléments : le lieu, l'origine, la capacité qu'est la faillibilité. Le lieu de la faillibilité est l'occasion, les circonstances où l'homme manifeste une moindre résistance. La faillibilité apparaît « dans la région de moindre résistance » (Ricœur, 2009 : 194). L'origine de la faillibilité est l'écart, la déviation par rapport à l'origine de l'homme. Selon Ricœur, l'origine de l'homme est bonne. Le mal apparaît alors comme la distorsion de la bonté originelle.

Cette faillibilité semble essentielle, mais elle ne rend pas compte du plaisir de l'homme à déshumaniser ses semblables, à les torturer. L'homme est alors habité par un désir de cruauté, d'agressivité. Cette agressivité, comme le note Freud dans *Malaise dans la culture*, est à l'origine des humiliations, des souffrances, des capacités de destruction : comme l'écrit Freud,

« Quiconque se remémore les atrocités de la migration des peuples, des invasions des Huns, de ceux qu'on appelait Mongols sous Gengis Kahn, de la conquête de Jérusalem par les pieux croisés et même encore des horreurs de la dernière guerre mondiale [celle de 1914-1918 ; Malaise dans la culture est écrit pendant l'été 1929] ne pourra que s'incliner humblement devant l'affirmation de cette conception [que l'homme est une bête sauvage] par les faits^[2] » (Freud, 1998 : 54).

Les génocides sont alors le fait du ressentiment, de la haine de l'autre. Ainsi, le génocide des Arméniens s'explique en partie par le ressentiment des communautés musulmanes à leur rencontre : alors que les Arméniens réussissent dans le négoce, dans la petite et moyenne industrie, les musulmans n'y parviennent pas. De même, le crime du nettoyage ethnique commis par Milosevic pendant l'été 1991 provient du refus de l'Autre. Ce dernier chasse la population sédentaire par les terreurs, les massacres. Il détruit tous les monuments édifiés par les Croates, tous leurs édifices

[2] Nous pouvons noter que Freud ne cite aucun génocide reconnu par l'ONU, pas même celui dont il est contemporain, celui des Arméniens. Nous pouvons cependant repérer qu'il cite la guerre de 1914-1918, souvent considérée comme l'origine de la montée du nazisme en Allemagne et de la capacité de destruction de l'homme dans l'extermination des Juifs et des Tziganes. Georges Steiner (2007) note que la crise du langage que nous évoquerons plus loin se déclencha après la guerre de 1914-1918.

culturels. Il refuse toute altérité et il prétend créer un État ethniquement homogène. Bien plus, il désire raser toute mémoire de l'Autre. Nous sommes face à un mémoricide, à un meurtre de la mémoire.

Cette haine de l'Autre provient pour une part de l'éducation. Comme le dit le S.S. Kramer, chef du camp du Struthof, en Alsace, qui a lui-même asphyxié quatre-vingts personnes par le gaz : « *Je n'ai éprouvé aucune émotion en accomplissant ces actes car j'ai reçu l'ordre d'exécuter de la façon que je vous ai indiqué les quatre-vingts internés. J'ai d'ailleurs été élevé comme cela* » (Iannucci, 2008 : 46).

La haine de l'Autre est alors le fait des idéologies. Le génocide des Arméniens provient de l'idéologie panturquiste. Yusuf Akçura, député, journaliste, idéologue touraniste, étudie le social-darwinisme à Paris. Il partage une vision mystique du sang et de la race. Il développe le concept d'une nation de maîtres et de seigneurs. Ces idéologies ont diverses origines. Elles proviennent souvent d'une exaltation de la nation. Tel fut le cas du génocide commis par Milosevic. Elles sont le fruit de l'évolutionnisme biologique. Tel est aussi le cas du premier génocide commis au xx^e siècle contre les Hereros en Namibie (Afrique australe). Ce crime fut commis par les Allemands, notamment par le général Lothar von Trotha, nommé par l'empereur Guillaume II pour rétablir l'ordre dans la colonie germanique. Ce génocide fut le fait d'une théorie de l'hygiène raciale. Le professeur Eugène Fischer, médecin, généticien, anthropologue, eugéniste allemand, développe cette théorie pour justifier la domination coloniale

allemande dans le Sud-Ouest africain. Il s'oppose à toute forme de mixité entre les Allemands et les Hereros. Il est, d'ailleurs, un des penseurs majeurs de la politique raciale du III^e Reich.

Les idéologies peuvent avoir d'autres origines qu'une origine nationaliste. Les Khmers rouges vident les villes, notamment Phnom Penh, le 17 avril 1975 au nom d'une idéologie de la pureté, de l'intégrité. Ils considèrent que les villes sont intrinsèquement mauvaises : les citadins sont réputés improductifs et corrompus. Staline mène une liquidation des koulaks pour parvenir à une société socialiste, pour conduire au succès de la collectivisation. L'idéologie apparaît alors selon Hannah Arendt comme une caractéristique du xx^e siècle. Dans le chapitre « Idéologie et terreur » du *Système totalitaire* (2005), elle définit l'idéologie comme la logique d'une idée, comme une loi de mouvement : ce n'est pas seulement une théorie, un ensemble d'énoncés, mais le déploiement d'un processus, l'enchaînement d'une série d'événements qui obéiraient à la même loi. L'idéologie est l'exposition logique d'une idée qui se détourne de toute réalité. Elle ne prête plus attention à l'inattendu des événements, au miracle

Les génocides sont alors le fait non de la simple individualité mais d'un groupe, d'une entité qui partage la même idéologie.

de l'être, mais elle désire tout expliquer par une loi naturelle. Hannah Arendt repère ainsi trois caractéristiques de l'idéologie. Première caractéristique : elle se définit par son caractère englobant. Elle ne veut pas seulement rendre compte de ce qui naît, de ce qui meurt. Elle ne s'intéresse qu'au mouvement et prétend ainsi expliquer la totalité du présent, du passé et prévoir tout ce qui va advenir dans le futur. Deuxième caractéristique : elle rejette toute expérience et ne veut pas se confronter à la nouveauté. Elle récuse la réalité et affirme l'existence d'une entité plus vraie que le réel lui-même. Troisième caractéristique : elle crée un ordonnancement logique qui commence par une prémisse et en déduit une série de conséquences. Une fois les prémisses admises, tout homme doit, sous peine de se contredire lui-même, en déduire l'extermination de telle ou telle population.

Les génocides sont alors le fait non de la simple individualité mais d'un groupe, d'une entité qui partage la même idéologie. Ils ne peuvent avoir lieu si toute une population ne s'implique pas dans un tel processus. Ils sont alors le fait d'une décision commune, d'une décision politique.

Une origine politique

Irvig Louis Horowitz (1976 : 255) écrit : « *le génocide est toujours et partout une décision politique* ». Il relève en effet d'une théorie de la décision, comme celle que propose le philosophe et juriste allemand Carl Schmidt. Ce dernier assimile la politique à la guerre. Il considère que les droits de l'homme sont une mystification politique^[3]. Selon Carl Schmidt, la légitimité en politique provient seulement de la volonté de puissance et de la décision du héros, et la catégorie essentielle en politique est la division entre l'ami et l'ennemi.

Comme le montre Blandine Barret-Kriegel, dans *l'État et les esclaves* (1989), la conception démiurgique du politique provient du romantisme, qui désire une auto-institution de la société et un abandon des droits essentiels des hommes. Cette théorie est liée le plus souvent à une perspective révolutionnaire. Ainsi, l'État de Vichy désire mener une révolution conservatrice. Cette révolution repose sur trois piliers fondamentaux. Premier pilier : un retour à l'ordre moral développé par certains tenants de l'Église catholique. Le 6 décembre 1940, le ministre de l'éducation, Georges Rippert, énonce « *les devoirs envers Dieu* ».

[3] Nous nous démarquons ici d'une pensée qui dénonce les défenseurs des droits de l'Homme en les qualifiant de droits de l'hommes pour remettre en cause les concepts d'ingérence humanitaire et d'aide internationale. Ce qualificatif est inventé au début des années 2000 par la nouvelle droite. C'est l'expression d'une idéologie d'extrême-droite. Mais ce terme est malheureusement utilisé par certains hommes politiques français, comme le président Nicolas Sarkozy, en 2002, ou par Hubert Védrine, ancien ministre des Affaires étrangères, en 2007. Au contraire, à la suite de Blandine Barret-Kriegel (1989), philosophe du politique, nous affirmons haut et fort la nécessité d'un État de droit qui respecte les droits fondamentaux de tout homme.



[4] Le film de Chabrol, *Une affaire de femme* évoque ainsi le cas de Mme Latour, condamnée à mort par le régime de Vichy pour la pratique d'avortements clandestins.

Ce retour à l'ordre moral se réalise par la valorisation des familles, par la condamnation de l'avortement^[4]. Il s'impose face à « *l'esprit de l'école primaire* ». Le ministre révoque le 17 juillet 1940 les instituteurs considérés comme indésirables. Les enseignants doivent signer un engagement officiel affirmant qu'ils ne sont ni juifs ni francs-maçons. Second pilier : une politique nataliste. L'État de Vichy glorifie les mères au foyer et il crée des allocations familiales dans le cadre d'un retour à la terre. Troisième pilier : la valorisation de la terre, du monde agricole.

La politique désire alors contrôler toute forme d'opinion. Nous pouvons, à la suite de Blandine Barret-Kriegel (1989), parler de « machine doxique ». Les génocides apparaissent alors comme le résultat d'un système qui empêche l'élaboration de la conscience personnelle, d'un État qui définit seul le bien et le mal, d'un pouvoir qui exige la destruction systématique de tous ceux qui s'opposent à lui. Emmanuel Levinas (1986 : 84) écrit : « *Hommes déshumanisés par la délégation des pouvoirs où ils recherchaient l'exaltation du pouvoir – les victimes, mais aussi déshumanisés ceux qui commandaient et qui, à l'analyse, se trouvaient eux-mêmes instruments d'un mécanisme, d'une dialectique, d'un système*^[5]. »

Nous devons tout de même nous méfier de la notion de système, du concept de « banalité du mal » développé par Hannah Arendt. Comme l'écrit Primo Levi, dans *Si c'est un homme* (1986), nous n'oublions pas que les bourreaux ont une responsabilité essentielle. Nous n'occultons pas que les S.S. n'étaient pas de simples fonctionnaires. Ils développaient l'esprit de violence, méprisaient et haïssaient les victimes qu'ils conduisaient à la mort. Le cas de Kurt Gerstein, membre des S.S. et ingénieur des mines, montre ainsi

la responsabilité présente en tout homme, le fait que l'idéologie, que le système n'annihile pas toute capacité de résistance. Comme ingénieur, il doit mettre en place un nouveau procédé de destruction dans les chambres à gaz. Il doit substituer le zyklon B à l'oxyde de carbone. Il est alors témoin, dans le camp de Belzec, de la mort dans les chambres à gaz le 13 juin 1942. Le 20 août, il raconte au baron Göran von Ottor, secrétaire du consulat de Suède, ce qu'il a vu. Ce dernier se rend à la nonciature à Berlin, qui ne l'écoute pas. Kurt Gerstein alerte d'autres autorités religieuses qui ne lui prêtent pas plus d'attention et il informe enfin les Néerlandais. Bien qu'il soit officier S.S., toute capacité de résistance n'a pas disparu en lui. Le système politique ne peut ainsi transformer l'homme en simple objet. Comme l'affirme Primo Levi, dans *Si c'est un homme*, les génocides proviennent de l'obscurcissement de tout esprit critique, de toute capacité de résistance, de la soumission à un chef charismatique.

La notion de système ne peut donc faire oublier la responsabilité de chacun et encore moins servir de justificatif à la barbarie. Ainsi, comme le rappelle Ugo Iannucci dans son article « Le système concentrationnaire hitlérien » de l'œuvre collective *Les crimes de masse au xx^e siècle. Génocides, crimes contre l'humanité* (2008 : 46), Rudolf Höss, commandant du camp d'Auschwitz invoque la notion de système pour justifier les exactions qu'il a commises. Au procès de Nuremberg, il déclare ainsi : « *Personnellement, je n'ai tué personne, j'étais juste le directeur du programme d'extermination d'Auschwitz* ».

L'invocation de l'idée de système n'est-elle pas ici une forme de mauvaise foi, une justification rapide des massacres commis ? Parfois, le système technique est évoqué pour rendre compte d'un processus d'extermination.

[5] André Frossard, de même, incarcéré (1989 : 21), é dans la prison de Montluc à Lyon, analyse le lien entre l'individu et les pouvoirs totalitaires. « De l'individu très ordinaire que vous étiez, le système fera de vous une puissance de cécité partielle qui élimine le prochain, sans doute, mais investit d'un droit exorbitant, le droit de vie et de mort sur autrui ».

Les techniques peuvent, certes, amplifier les capacités de destruction. L'État turc, au moment du génocide des Arméniens, a utilisé l'administration préfectorale et il a mobilisé des techniques modernes pour l'époque, les trains et le télégraphe, mais ces techniques n'expliquent pas tout. Elles ne peuvent pas rendre compte de la folie meurtrière qui a tué un million et demi d'Arméniens. Le génocide des Tutsis et des Hutus modérés, en 1994, fut perpétré par de simples machettes, des houes et des gourdins cloutés^[6].

La folie meurtrière n'est pas alors le fait, contrairement à ce qu'affirment certaines remises en cause de la rationalité, le fait d'un système rationnel. Comme l'écrit Blandine Barret-Kriegel (1989) écrit :

« Les génocides et l'État totalitaire seraient nés d'un excès de rationalisme crevant, comme Athéna la migraine de Zeus, les têtes enflées de positivisme. La promotion du lyssenkisme, la mise au trou des biologistes, le cadennassage des archives, la détention asilaire des contestataires seraient sous les cieux de fer du socialisme concentrationnaire un effet de savoir et une réalité et croire l'idéologie sur parole en condamnant doublement la science, une première fois au nom de la machine doxique, qui, l'expérience le montre, évacue le savoir et terrorise les savants, et une seconde fois au nom des erreurs de l'idéologie revenue de tout, sauf de sa curieuse conception du savoir. »

Les génocides proviennent alors selon Blandine Barret Kriegel, non de la science mais de la gnose, de certaines croyances métaphysiques.

[6] À la suite de François Guéry, nous nous opposons ici à la pensée de Martin Heidegger qui minimise la « solution finale », qui considère que la Shoah n'est qu'un simple déploiement technique. Ainsi, dans *Die Gefahr*, Heidegger écrit : « On meurt en masse, par centaine de milliers. Meurent-ils ? Ils deviennent des stocks d'une fabrique de cadavres. Meurent-ils ? Ils sont liquidés, non sans intention, dans des camps d'extermination. » François Guéry, considère, outre le caractère scandaleux de tels propos, que Martin Heidegger définit le nazisme « non comme une monstrueuse exception ou déviation » mais « comme un prolongement prévisible du mouvement planétaire de la modernité, un épisode du règne des seigneurs de la terre » (Guéry, 1995 : 102). Nous ne devons pas nous réfugier dans une sensation anti-moderne, développer la nostalgie d'une société disparue. « Il nous manque, comme l'écrit François Guéry, une sensibilité moderne, un vrai goût pour la nouveauté qui balaye les traditionalismes superstitieux et les fards sur l'éternel humain avec ses bassesses, ses cruautés. »



Une origine métaphysique

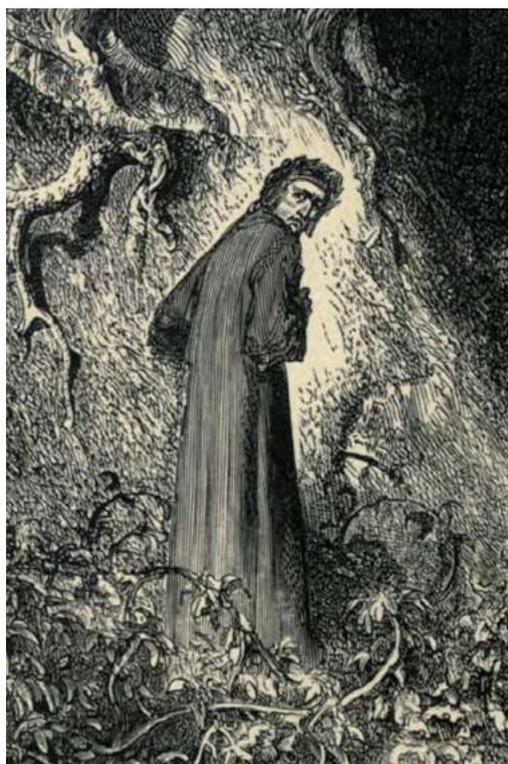
Les génocides proviennent d'une rupture au niveau du langage, d'une corruption du langage. Les mots ne peuvent plus dire le monde comme le montre Georges Steiner dans *Langage et silence* (1990). Telle est l'expérience du déporté au moment de son arrivée dans les camps de la mort : « *Pour la première fois, nous nous apercevons que notre langue manque de mots pour exprimer la condition d'un homme [...] Si nous parlions, ils ne nous comprendraient pas* » (Levi, 1990 : 26). L'homme est enfermé dans son mutisme, dans un monde sans authentique signification. La première inscription sur le portail d'Auschwitz révèle au futur déporté que les mots n'ont aucun sens : « *Arbeit macht frei.* » L'existence est alors privée de partager son épreuve et de se délivrer de ce qui lui faut subir. Toute communication s'est rompue. Nous ne pouvons comprendre ce que les autres disent, car nous avons glissé hors du discours. Nous leur adressons une parole qu'ils n'entendent pas. La leur, non plus, ne nous parvient plus.

L'homme ne peut s'ouvrir à l'autre ; il est enfermé dans le même. Les génocides proviennent alors de l'exaltation de l'Être, du Même, de l'Identique, comme le note Emmanuel Levinas dans *De Dieu qui vient à l'idée* (1986). La montée du nazisme, par exemple, selon Levinas, apparaît comme une nouvelle manière d'exister, de se rapporter à l'être. Comme il l'écrit dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (2018), les nazis développent une nouvelle manière d'habiter leur corps qui est défini en termes biologiques, de sang, de race. L'homme est identifié à son corps, enchaîné à lui. Le nazisme représente aussi une nouvelle manière de vivre le temps, de se rapporter à la temporalité. Le temps n'est pas vécu non comme une ouverture à un avenir inouï, mais il

se définit comme un destin, comme un fardeau. Le nazisme se présente alors, selon Levinas (2018), comme une expérience métaphysique, comme l'absolutisation de l'existence, comme le refus de toute transcendance, de toute extériorité^[7].

Les génocides sont alors la conséquence du refus de toute extériorité, de toute ouverture à l'autre. Selon Georges Steiner (2002), la Shoah est le résultat du réflexe des tendances polythéistes. Elle résulte de la volonté de se débarrasser du peuple juif porteur d'un idéal transcendant, expression « *d'une mauvaise conscience* ». L'holocauste, selon Steiner, provient d'un sentiment religieux. Il est « une réédition de la chute ». (Steiner, 2002 : 57). Les camps de la mort sont semblables à l'enfermement peint par Jérôme Bosch dans ses gravures ou décrit par Dante dans *La Divine Comédie*. Au chapitre 33 de « *L'Enfer* », Dante (2016 : 250) écrit :

« *Les pleurs même y empêchent de pleurer / et la douleur devant les yeux obstrués / se tourne au-dedans ou une torture plus grande.* »



[7] Ricœur (2009) n'oublie pas non plus la dimension métaphysique du mal, des génocides. Ainsi, à la suite de Jorge Semprun dans *L'Écriture ou la vie*, il définit la Shoah comme le mal absolu.

De même Primo Levi (1990) compare son expérience concentrationnaire au voyage au cœur de l'enfer de Dante. Son trajet en train est semblable à l'entrée en enfer. Le soldat qui surveille les déportés est qualifié de Charon, le passeur qui guide les âmes des morts à travers le Styx dans les limbes. Les portes d'Auschwitz sont une métaphore des portes de l'enfer, qui met fin à tout espoir. Le camp se présente comme un fond, comme un néant. L'expérience du temps dans le camp est semblable à celle que décrit Dante : l'éternité et les peines ne cessent jamais. De même, dans le camp, chaque jour est la répétition des mêmes gestes, expérience de la monotonie. Les prisonniers sont incapables d'inventer de nouvelles possibilités, une autre temporalité. Les génocides, comme l'affirme Georges Steiner (2002 : 66), sont alors « *expérience de l'immanence de l'enfer.* »

Les génocides, pour une part, conservent leur dimension de mystère. La rationalité bute sur une aporie quand elle essaie de penser leur origine. Rien ne permet de comprendre totalement pourquoi certains hommes décident d'exterminer leurs semblables, pourquoi un individu qui paraît serviable et sympathique à ses voisins peut se

transformer en tortionnaire. Nous pouvons certes donner quelques éléments d'explication : la faillibilité, la fragilité humaine, la bestialité, la soumission à un chef, à un règlement, les conditions socio-économiques, les décisions politiques, le rôle des capacités techniques. Nous pouvons aussi noter la dimension métaphysique des génocides, l'ivresse du même, le refus de toute transcendance. Nous devons surtout, en tant qu'hommes, développer en nous la capacité de résistance, repérer les premiers signes d'un nouveau génocide. Nous devons alors saluer tous les Justes^[8], tous ceux qui ont utilisé leurs simples moyens pour s'opposer autant qu'ils le pouvaient à un processus génocidaire. Nous sommes alors face à un autre mystère, non celui du mal mais celui du bien.

[8] Le centre Yed Vashem, à Jérusalem, commémore ainsi la mémoire des Justes. Dès 1961, il inaugure l'allée des Justes. Chaque arbre symbolise le renouveau de la vie sur le mont du Sauveur. Aujourd'hui, les noms sont gravés sur le mur du jardin des Justes. De même, à Paris, au Mémorial de la Shoah, le mur des Justes porte le nom des trois mille hommes et femmes qui ont sauvé des personnes juives au péril de leur vie.

Bibliographie

- ALIGHIERI, Dante (2016), *La Divine Comédie, L'Enfer*, traduction Danielle Robert Aries, Actes Sud.
- ARENDRT, Hannah (2005), *Le Système totalitaire*, traduction Jean-Loup Bouquet, Robert Davreu et Patrick Lévy, nouvelle édition, Paris Seuil.
- BARRET-KRIEDEL, Blandine (1989), *L'État et les esclaves*, Petite Bibliothèque, Payot.
- FELDMANN, Jean-Philippe (2003), « Crime contre l'humanité » dans Denis ALAND et Stéphane (dir.), *Dictionnaire de culture juridique*, Paris, PUF.
- FREUD, Sigmund (1998), *Le Malaise dans la culture*, traduction Pierre Cottet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, Paris, PUF.
- FROSSARD, André (1989), *Le Crime contre l'humanité*, Paris, Le Livre de Poche.
- GUERY, François (1995), *Heidegger rediscuté - Nature, technique, et philosophie*, Descartes et Cie.
- HOROWICZ, Irvin Louis (1976), *Génocide: pouvoir d'État et meurtre de masse*, Nouveau Brunswick, NT: Carnets de transaction.
- IANNUCCI, Ugo (2008), « Le système concentrationnaire hitlérien », dans *Les Crimes de masse au XX^e siècle. Génocides, crimes contre l'humanité*, Lyon, Aléas.
- LEVI, Primo (1990), *Si c'est un homme*, traduction Martine Schruoffenger, Paris, Julliard.
- LEVINAS, Emmanuel (1986), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin.
- LEVINAS, Emmanuel (2018), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivage.
- PAXTON, Robert Owen (1997), *La France de Vichy. 1940- 1944*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, Paul (2009), *Philosophie de la volonté*, tome 2, « Finitude et culpabilité », Paris, Seuil.
- STEINER, Georges (2002), *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, traduction Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard.

Comment devient-on un « refusant »^[1] ?

Laure Borgomano

[1] Cet article est une version abrégée d'un chapitre de notre thèse en cours : *Sous toute(s) réserve(s) – Itinéraire d'un concept pour temps de crise*. Université de Genève, Faculté de théologie protestante, sous la direction du Professeur Ghislain Waterlot. Nous empruntons le terme de « refusant » à l'ouvrage de Philippe Breton : *Les refusants ; comment refuse-t-on de devenir un exécuteur ?*, Paris, La Découverte, 2009. L'auteur s'appuie entre autres sur le travail de C. Browning : *Des hommes ordinaires ; le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, Paris, Tallandier, 2007. En quelques mois, les hommes du 101^e ont assassiné plus de 35 000 civils juifs.

Fascinés par les criminels, éblouis par les héros, bouleversés par les victimes, nous omettons de faire porter notre réflexion sur les autres acteurs des crises. Dans une situation de violence extrême à laquelle on s'est habitué, au point parfois d'y participer activement, comment et pourquoi devient-on soudain un « refusant » ? Pourquoi, durant les guerres, des actes de secours inattendus effectués par des gens que la prudence ou l'idéologie ont poussé à rester passifs, voire à se compromettre avec les bourreaux ? Comment et pourquoi un tel retournement ? Y aurait-il des ressources éthiques déposées en réserve dans la conscience ou l'inconscient de tels acteurs ? Comment les acteurs interprètent-ils eux-mêmes ce qu'ils viennent de faire ? Pourquoi le plus souvent se taisent-ils ?

Comment interpréter, d'un point de vue philosophique, les raisons qui peuvent motiver chez certains un changement soudain de comportement orienté vers le bien, comprendre le sursaut éthique qui les saisit^[2] ?

Pour cela, nous procéderons en deux temps.

Tout d'abord, nous établirons une typologie des exemples de sursaut éthique, tels qu'ils nous parviennent dans des témoignages et des récits. Ces cas se caractérisent par trois critères :

- a) la soudaineté d'une crise ;
- b) la puissance motrice de l'émotion et de la pitié ;
- c) la difficulté que rencontrent souvent les « refusants » à rendre compte de leur action, aux autres, comme à eux-mêmes, leur silence.

Dans un deuxième temps, nous examinerons chacun de ces critères dans leur relation avec l'éthique :

- a) Quel rôle joue ici la soudaineté de la crise ?
- b) Peut-on parler d'éthique si nos actes sont motivés, non par le devoir, mais par la sensibilité émotionnelle, par la pitié ?
- c) Enfin, la discrétion des « refusants » témoignerait-elle d'une expérience spirituelle autant qu'éthique ?

[2] Pour une approche historique et sociologique de l'attitude des populations civiles vis-à-vis des Juifs durant la guerre, voir Jacques Semelin : *La Survie des Juifs en France, 1940-1944*, Paris, CNRS, 2013. Pour une approche psychologique, voir l'ouvrage du psychanalyste Pierre Bayard : *Aurais-je été résistant ou bourreau ?*, Paris, Minuit, 2013.

Trois figures de sursaut éthique

À partir de quelques exemples tirés de la littérature et de l'histoire, nous proposons d'identifier trois figures types.

L'exécuteur récalcitrant

En 1940, le lieutenant Buchmann, membre du parti nazi depuis 1938, fut intégré au 101^e bataillon de réserve de la police allemande envoyé en Pologne pour « traiter » les populations juives. Prévenu un soir qu'il aurait à participer à l'extermination de toute la population d'un village, il alla immédiatement trouver son supérieur pour lui dire qu'il refusait : « *En aucun cas, il ne pourrait participer au massacre de vieillards, de femmes et d'enfants*^[3]. » Il sollicita et obtint une autre affectation. Il fut chargé de commander l'escorte emmenant de force les hommes valides vers le camp de concentration de Lublin.

Dans ses souvenirs de Dachau, Joseph Rován raconte que, un jour, Fritz, un communiste interné depuis 1933 et responsable de block, refusa de donner les quarante coups de fouet qui devaient achever à mort un prisonnier, comme le lui ordonnait l'officier S.S., Böttcher :

« *Blockältester sechs* », (« *C'est ton tour aujourd'hui d'appliquer la punition* »), disait Böttcher à Fritz. Dans le silence glacé du petit matin, les 25 000 prisonniers entendirent alors le Blockältester Fritz dire de sa voix claire et froide : « *Das kann ich nicht tun !* » (« *Cela, je ne peux le faire !* ») Un nuage de fureur sombre passa sur l'épaisse figure rougeaude du S.S. « *Was soll das heissen ? Du weigerst dich einem Befehl auszuführen. Das ist Insubordination. Sabotage !* » (« *Qu'est-ce que cela veut dire ? Tu te refuses à exécuter un ordre ? C'est du refus d'obéissance, du sabotage !* ») Tout le monde savait que le sabotage était un crime puni de mort. Blanc comme un linge, Fritz se tenait au garde-à-vous, immobile, allongeant sa petite taille, silencieux^[4].

Un autre exécuta la sentence. Fritz paya très certainement de sa vie cet acte d'insubordination.

Au lieu de tuer, un soldat en opération peut-il soudain sauver un ennemi blessé ? André Malraux a été fortement impressionné par l'attitude de soldats allemands qui avaient porté secours à leurs ennemis russes, lors de la première attaque aux gaz en 1916. Chargés d'aller « achever » l'ennemi qui doit avoir été préalablement asphyxié par les gaz, les soldats allemands sont si horrifiés par ce qu'ils découvrent – des hommes cyanurés agonisant, une nature liquéfiée, réduite à une boue purulente – que

BRAUSEBAD



[3] C.R. Browning, *Des hommes ordinaires*. Op.cit. Browning estime à près de 20% le nombre des policiers qui refusèrent de prendre part aux massacres. La plupart ont utilisé de subterfuges et de prétextes plutôt que d'un refus catégorique, éthiquement argumenté. Aucun de ces hommes apparemment n'a été puni pour cela.

[4] J. Rován, *Contes de Dachau*, Paris, Seuil, 1993, p. 144-145. Quarante coups de fouet signifiaient la mort. Fritz disparaît du camp après cela, envoyé en « transport », dans un camp disciplinaire ou à la chambre à gaz.

plusieurs d'entre eux, au péril de leur vie, prennent sur leur dos les Russes en train de suffoquer pour les amener vers les ambulances allemandes. Malraux ici adopte le point de vue du commandant Berger, lequel peine à comprendre ce qui se passe et interroge un de ces porteurs incongrus :

L'autre crie. Berger devine :
« On peut pas !
- On peut pas quoi ? et vos armes ?
- On peut pas ! On... »

Il crie « non », des mains, des épaules, de la tête, il s'étrangle. (...) Un corps poussé de bas en haut, en manches de chemise encore, surgit avec les bras pendants des descentes de croix. Puis, celui qui le porte. Le premier gazé allemand (...) Ce n'est pas un Allemand, c'est un Russe ! Mais celui qui le porte est bien allemand. (...) Le mouvement, la façon dont l'Allemand tient le corps expriment une fraternité maladroite et déchirante. « Faut faire quèque chose (sic), dit-il. (...) Non, l'homme n'est pas fait pour être moisi^[5] ! »

Ces trois refus d'exercer la violence sont d'intensité dramatique et de portée différente. Mais ils ont en commun de prendre le risque d'opter pour le bien, alors qu'ils avaient, jusqu'à ce moment-là, accepté les contraintes et les compromis de leur position.

Le résistant spontané

Employée à la gare de Pantin, Janine Boulou raconte comment, un jour de 1942, des cheminots qui, depuis longtemps, laissaient sans réagir passer des convois pour la déportation, ont soudain porté secours à des déportés enfermés dans un train arrêté sur un quai. Malgré la présence menaçante des Allemands, tous sortent des bureaux, se précipitent :

On voyait les visages à travers les grillages des fenestrons, de gros grillages. (...) En l'espace de quelques minutes, tout le monde est sorti, s'est précipité vers ce train (...) et tout le monde criait « Allez chercher de l'eau ! » et tout le monde donnait... ça été un va-et-vient qui a duré... duré... malgré les Allemands qui hurlaient, mitraille au poing, fallait voir! (...) C'était un élan, qui s'est fait comme ça, spontanément. Donc c'est pour dire : *résistance*, c'est un mot, mais c'était plutôt dans la tête que ça se passait, en ce qui concerne une grande majorité de gens. Ils n'étaient pas dans une organisation. Ils s'engageaient très souvent sans savoir, mais... volontairement... aussi. Dans une réaction humaine, tout simplement^[6].

L'historien Jacques Semelin identifie quatre figures de résistance civile : l'hôte, le faussaire, le passeur et l'ange gardien. Les trois premières sont souvent le fait de personnes engagées dans une action de longue durée, mais le rôle d'ange gardien est inopinément déclenché par une situation d'urgence. Françoise Frankel, réfugiée à Nice en août 1942, dit avoir été sauvée in extremis d'une rafle grâce aux signaux d'alerte qu'un voisin lui a

[5] A. Malraux, *Lazare*, Paris, Gallimard (1974)
« Folio », 1996,
p. 47-65.

[6] *La SNCF sous l'occupation*, documentaire de Catherine Bernstein, Fr3, 2019. Distribué par Zadig Productions.



[7] J. Semelin, *La survie des Juifs en France, 1940-1944*, op.cit. p. 262.

envoyés de sa fenêtre au moment où elle s'apprêtait à tomber dans le piège^[7]. Arlette Scali, née Hirsch-Levy, raconte un épisode similaire : elle se trouve dans une brasserie à Toulouse et vient de s'absenter pour aller aux toilettes, en sous-sol.

Soudain, j'entendis du bruit, des chaises renversées. On toqua à la porte : « Ne bougez pas ! N'ouvrez pas ! » (...) Je restai là, une demi-heure. Au bout d'un moment, quelqu'un vint me dire : « C'est fini ; ils sont partis. » Il venait d'y avoir une rafle et des gens avaient été arrêtés. On avait emmené tous ceux que l'on pensait être juifs^[8].

Ici encore, les exemples sont de nature différente : les cheminots agissent en groupe, malgré la menace que représentent leur hiérarchie, collaborationniste, et les Allemands présents sur le site. Les « anges gardiens » improvisés agissent généralement seuls. Leur point commun est le brusque revirement qui les fait passer de l'indifférence au courage d'une action fraternelle.



Vassili Grossman

Le sauveur déconcerté

Dans *Vie et Destin*, Vassili Grossman met en scène deux épisodes d'une bonté inattendue. Le premier est tiré de la Lettre d'Ikonnikov, longue méditation attribuée dans le roman à un prisonnier désabusé, revenu de toutes ses croyances antérieures, à l'exception de ce qu'il appelle la « petite bonté ». Il s'agit d'une femme qui soigne et sauve un soldat allemand atrocement blessé au ventre, alors qu'il vient de participer à une expédition punitive dans laquelle son propre mari a été emmené comme otage et fusillé :

Ils [les Allemands] ordonnèrent par signes de veiller sur le blessé. La femme voit qu'elle pourrait aisément l'étrangler. Il bredouille des mots informes, ferme les yeux, pleure, claque des lèvres. Puis il ouvre soudain les yeux et demande d'une voix claire : « Mère, à boire ! » « Maudit, dit la femme, je devrais t'étrangler. » Et elle lui donne à boire. Il la saisit par la main et lui montre qu'il veut s'asseoir, le sang l'empêche de respirer. Elle le soulève et lui se tient à son cou. À cet instant, on entendit la fusillade. La femme était secouée par des tremblements. Par la suite, elle raconta ce qui s'était passé, mais personne n'arrivait à la comprendre et elle ne pouvait pas expliquer ce qu'elle avait fait. C'était cette sorte de bonté que condamne pour son absurdité la fable sur l'ermite qui réchauffa un serpent dans son sein. C'est la bonté qui épargne la tarentule qui vient de piquer l'enfant. Une bonté aveugle, insensée ! Nuisible^[9] !

[9] V. Grossman, *Vie et Destin*, Paris, L'Âge d'Homme, « Le Livre de Poche », 1980, p. 548.

Le second épisode se situe à la fin de la guerre. Des gestapistes allemands, entourés d'une foule en colère, dégagent les décombres d'une cave dans laquelle ont été torturés des résistants soviétiques. Une foule haineuse les encercle. Un gestapiste sort de la cave le cadavre mutilé d'une jeune fille et une femme perd tout contrôle sur elle-même. Elle cherche des yeux une brique pour la jeter sur l'Allemand.

La femme se releva et s'avança vers l'Allemand. Tous les assistants remarquèrent que, tout en le regardant, elle cherchait des yeux une brique. (...) La sentinelle comprit que ce qui allait arriver était inéluctable mais fut incapable d'arrêter la femme car elle était plus forte que lui et que son arme. Les Allemands ne pouvaient en détacher leurs yeux, et les enfants la fixaient avec avidité et impatience. La femme, elle, ne voyait plus

rien d'autre que le visage de l'Allemand au mouchoir. Sans comprendre ce qui lui arrivait, objet de cette force qui assujettissait tout à la ronde, elle sortit de sa poche un morceau de pain que lui avait donné la veille un soldat russe, le tendit à l'Allemand et dit : « *Tiens, prends et bouffe.* » Par la suite, elle ne parvint pas à comprendre ce qui lui avait pris ni pourquoi elle avait fait cela. (...) Une nuit, cafardant dans son lit et ruminant sa colère, elle se souvint de ce matin d'hiver et pensa : « *J'étais idiote, et je le suis restée*^[10]. »

[10] V. Grossman, *op. cit.* p.1088.

Les exemples de sursaut éthique identifiés ci-dessus comportent ainsi trois éléments communs qu'il nous faut maintenant tenter d'expliciter : la soudaineté d'une crise, la puissance motrice de la pitié et de l'émotion, la difficulté des « refusants » à comprendre leur acte.



La crise, opérateur d'une éthique en réserve ?

La crise, ou l'« ouverture au hors-attente » (Maldiney)

La crise se caractérise par l'irruption d'un événement dans le quotidien. Cette irruption soudaine crée une déchirure dans l'identité du sujet, l'arrache à l'inconsistance de sa façon d'être au monde. L'événement s'engouffre dans la faille originaire de l'être.

Dans le sujet en crise s'ouvre une faille dans laquelle il est mis en demeure de s'unifier au lieu même de la séparation d'avec soi. Cette faille est infinie. Le sujet éprouve soudain son « injustification », celle d'un être qui ne peut se comprendre que par rapport à un fondement qu'il ignore, et dont la finitude ne peut s'entretenir que de l'intermédiaire d'une transcendance dans laquelle elle s'abîme. (...) Le cours de l'existence assurée de soi s'est rompu^[11].

Pour Maldiney il y a, dans le sujet, la possibilité d'une faille originaire, d'une ouverture/déchirure par laquelle l'événement peut être accueilli. Le sujet est à la fois vulnérable et passible de transformation, « transpassible », au sens où il peut aller au-delà de l'effet passif du pathique pour vivre une transformation, une transcendance. Mais cette faille n'est réellement « transformante » que si le sujet s'ouvre à l'effet fulgurant que produit l'événement et répond à l'injonction paradoxale de s'unifier au lieu même de sa désunion. Maldiney cite à plusieurs reprises Erwin Straus : « *Je n'existe qu'en tant que quelque chose m'arrive ; quelque chose ne m'arrive qu'en tant que je deviens.* » L'événement « hors-attente » ouvre le monde et ouvre le sujet à une transformation radicale, le faisant passer de l'être à l'exister, de la continuité d'une identité sans fondement au risque de l'existence,

à celui de l'effondrement si le sujet se dérobe^[12]. L'événement impose du même coup une tâche : « *Il se fait jour dans la transformation à laquelle son intégration nous oblige.* » Le sursaut éthique est une des occurrences par lesquelles un sujet advient à l'existence, ici au péril de sa vie.

Pour que cette crise prenne une dimension éthique, il faut qu'elle soit l'occasion d'une rencontre avec autrui, dans sa singularité de personne et dans sa transcendance. Dans les cas rapportés par Grossman, l'ennemi que la femme se retient de tuer est l'autrui le plus inattendu, celui vis-à-vis duquel sa réaction, de vengeance ou d'accueil, va être déterminante. Si elle relève de la « petite bonté », c'est alors la preuve que celle-ci dévoile la transcendance de l'autre en tant qu'humain et étranger à la fois.

L'autre, dit Levinas, est celui que je ne peux pas inventer ; j'ajouterai : celui que je ne peux pas être. (...) Au regard de l'autre, je suis dans une situation de passivité et d'accueil comme à l'égard de tout événement (...) Une rencontre a lieu si elle est vraiment rencontre, par-delà tout possible. Elle transcende tout attendu. (...) L'horizon de la rencontre est « transpassible ». (...) La dimension propre de l'existant qui a du coup ouverture à son être propre et à l'être de l'autre dans la rencontre est donc la « tranpassibilité »^[13].

L'instantané, ou le saut d'un état à un autre état : l'ἐξάφνης

Les trois figures de sursaut éthique que nous avons identifiées correspondent à la situation de crise telle que la définit Maldiney, mais s'y ajoute la notion de soudaineté. Pour le comprendre, il faut interroger la notion d'instantané,

[12] (Pour l'existant) «... c'est le même de surgir dans l'Ouvert et de s'ouvrir à soi. Or c'est dans la crise et la création qu'il se dérobe ou qu'il s'expose à ce qui constitue dimensionnellement son être, instauration de sa propre possibilité. » Ibidem, p. 219.

[11] Henri Maldiney, « *Existence : Crise et Création* », in Barbaras et alli, Maldiney, une singulière présence, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », 2014, p. 236-237.

[13] H. Maldiney, ibidem. p. 248, 249.

que Platon désigne par le terme : *exaiphnès*. *ἐξαίφνης*. *Ἐξαίφνης*, ou « instantanéité », est une notion énigmatique qui recouvre plusieurs acceptions dans l'œuvre de Platon. Quelle que soit la source platonicienne, ce concept renvoie à la notion de passage, de seuil séparant deux réalités. « *L'exaiphnès que l'on traduit mal par instantané ou instantanéité, n'est ni dans l'être ni dans le non-être puisqu'il est le passage de l'un à l'autre. (...) L'être est contemporain et identique à l'exaiphnès de Platon : il est "ce qui n'a pas de part et d'autre", ce qui est uniquement pris dans son émergence auto-créatrice, extatique, comme est l'existence elle-même* », souligne Maldiney à la fin de son essai « Existence : crise et création^[14] ». Passage et soudaineté sont ici liés, le saut entre deux réalités ne pouvant avoir lieu que dans l'instantané de la crise. *L'exaiphnès* est contemporain de l'événement. L'instant n'est pas une catégorie du temps : hors du temps, il le fonde, il en est la condition de possibilité. Etant « hors du temps », il n'est pas saisissable : il est bien un saut entre un état et un autre état. Interruption dans le tissu du temps, ouverture dans l'être, *l'exaiphnès* signe le saut entre deux réalités différentes : celle du monde sensible et celle des Idées ou des Formes. Mais comment s'opère le passage entre notre monde et le Bien ?

Selon les objectifs principaux de ses dialogues, Platon présente une image différente des circonstances du saut, tantôt arrivant au terme d'un long cheminement mental, tantôt saisissant le sujet à l'improviste. Dans la *Lettre VII*, comme dans *Le Banquet*, l'illumination n'arrive qu'au détour d'un long chemin dialectique^[15]. Dans ce cas, « l'instantané » serait avant tout l'effet de ce que Ricœur appellerait le long passage par la « sagesse pratique ».

Ainsi se comprendrait la réaction du lieutenant Buchmann lorsque, mis en demeure d'assassiner des populations civiles, il répond qu'en aucun cas il ne pourrait exécuter « *des femmes, des vieillards, des enfants.* » La brutalité de l'ordre – au double sens du terme – provoquerait chez lui la réapparition soudaine d'une conviction éthique, fruit de son éducation, plus forte que l'obéissance aux ordres. On pourrait interpréter de la même façon la réaction du Blockältester Fritz à Dachau. C'était un communiste convaincu qui se distinguait des autres kapos par sa modération dans l'usage de la violence. L'ordre de fouetter à mort un déporté rattrapé après son évasion et déjà sérieusement maltraité pourrait avoir été soudain la limite extrême à ne pas dépasser, sous peine de renier toute l'éthique communiste à laquelle il persistait à se montrer fidèle, malgré les contraintes de sa situation. Dans ces deux situations, nous pourrions faire l'hypothèse de la résurgence soudaine d'une réserve éthique préalablement constituée, suffisamment solide pour s'être maintenue dans le for intérieur.

Dans *La République*, au contraire, il semble que l'instantané fonde littéralement sur le sujet humain, sans aucune intervention préalable de sa part : le prisonnier de la caverne « *est soudain forcé* » (par qui ?) de se retourner et de se lever. S'agit-il d'un instant de grâce inattendu ? D'un mouvement descendant par lequel le Bien rejoint la nécessité avec tant de force qu'il permet au prisonnier de s'élever jusqu'à la lumière, avant de redescendre dans la caverne ? La question reste entière de savoir si l'instant surgit « sans raison ni pourquoi » ou s'il est la résultante d'un processus antérieur resté pendant longtemps en latence.

[14] H. Maldiney, *ibidem*, p. 257.

[15] Lettre VII, 341c : « C'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux, que la vérité jaillit soudain dans l'âme. » *Le Banquet*, 210e-211c : « L'homme guidé jusqu'à ce point sur le chemin de l'amour contempera les belles choses dans leur succession et leur ordre exact. Il atteindra le terme suprême de l'amour, et soudain (*ἐξαίφνης*) il verra une certaine beauté qui par nature est merveilleuse. »



La force motrice de la pitié et de l'émotion

Pitié et fraternité

Comment comprendre la réaction des soldats allemands sur le front de la Vistule, sinon par l'assaut de la pitié à l'approche de la mort ? Le souvenir de cet épisode singulier, mêlant la mort et la vie, revient à la mémoire de Malraux au moment où il se trouve hospitalisé, menacé d'une maladie peut-être mortelle : *« Peut-être investi par la mort, je me réfugie dans le récit d'un des plus énigmatiques sursauts de la vie^[16]. »*

Peu de « sujets » résistent à la menace de la mort. Celui-là met en jeu l'affrontement de la fraternité, de la mort – et de cette part de l'homme qui cherche aujourd'hui son nom, qui n'est pas l'individu. Le sacrifice poursuit avec le Mal le plus profond et le plus ancien dialogue chrétien ; depuis cette attaque du front russe, se sont succédé Verdun, l'ypérite des Flandres, Hitler, les camps d'extermination. Tout ce cortège n'efface pas la journée convulsive où l'humanité prit la forme de la démence, comme devant la bombe atomique, mais aussi d'une pitié forcenée. (...) Si je retrouve ceci, c'est parce que je cherche la région cruciale de l'âme où le Mal absolu s'oppose à la fraternité^[17].

La force qui pousse ces soldats allemands à prendre sur leur dos des ennemis en train d'agoniser ne peut se comprendre que par l'effet d'une « pitié forcenée ». Après avoir croisé ces soldats, Berger, lui aussi, prend soudain sur son dos un Russe agonisant, bientôt mort.

Ce que font ces hommes, Berger l'apprend maintenant, non de sa pensée, mais du corps sous lequel il enfonce jusqu'à mi-jambe (...) La pitié ? pense-t-il confusément, comme lorsqu'il a compris que les compagnies revenaient ; il s'agit d'un élan plus obscur, où l'angoisse et la fraternité accouplent leurs démences^[18].

Pitié et fraternité s'unissent dans cet instant où se rencontrent avec brutalité la mort, la souffrance et l'horreur. Malraux reste fasciné par la double valence de ce sentiment de pitié : suffisamment puissant pour pousser des soldats à se montrer fraternels avec l'ennemi en pleine bataille, mais assez fragile pour ne pas résister aux contraintes de la guerre et à l'habitude de la souffrance.

Pour éclairer le lien d'un sursaut de pitié avec l'éthique ainsi que sa fragilité, il nous faut suivre Rousseau et Schopenhauer. Tous deux font de la pitié un élément capital de leur éthique.

[16] A. Malraux, *Lazare*, op.cit. p. 20.

[17] A. Malraux, *Lazare*, op.cit. p.18

[18] A. Malraux, *Lazare*, op.cit. p. 61, 67

La pitié, « vertu naturelle et universelle »

Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Rousseau présuppose qu'il y a en l'homme une « répugnance innée à voir souffrir son semblable » et fait de la pitié « une vertu naturelle et universelle », antérieure à toute réflexion, qui permet d'assurer la conservation de l'espèce, par la protection d'autrui à laquelle elle conduit^[19]. Il est vif dans l'état de nature mais d'autant plus affaibli que nous sommes plus raffinés et civilisés. Il reste cependant intact dans ce que Rousseau appelle, avec ironie, la « canaille », ces femmes des halles qui se portent au secours du malheureux qu'on égorge, là où l'homme cultivé et civilisé s'éloigne prudemment.. Malraux aussi note que ce sont les soldats de deuxième classe, et non les officiers, qui se montrent les plus sensibles. Universelle, spontanée et profondément structurante de la vie sociale, la pitié est le second des principes sur lesquels Rousseau fonde l'essence de la subjectivité. Le premier, l'amour de soi caractérise « l'auto-affection de la vie, la jouissance de soi et le bonheur d'exister^[20] ». Cet amour de soi, paradoxalement, est ce qui permet d'accéder à une expérience originelle d'autrui, et cela, non pas par la réflexion, mais par une forme « pathique », par la pitié. La pitié est donc ce second principe de la subjectivité qui, « pour autant qu'il repose sur l'accroissement inhérent à la jouissance ontologique de l'amour de soi, est ce qui étend cette sensibilité hors de soi et jusque sur les autres^[21] ». On comprend alors que, là où agonisent des hommes dans d'atroces souffrances dues aux gaz, des soldats puissent répondre à l'appel de la pitié au point de se mettre eux-mêmes en danger. La situation inédite les place brutalement dans cet état de nature où la pitié « nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de

vertu^[22] ». La pitié, principe fondateur de la subjectivité, est ce qui fonde la reconnaissance d'autrui comme semblable, qui nous met sur la voie de l'éthique.

Pour Schopenhauer, la pitié, expérience sensible, est le seul fondement authentique de la morale, le principe unique dont découlent en pratique et se déduisent en théorie les deux vertus que sont la Justice et la Charité véritables^[23]. En effet, seule peut être dite morale une action dirigée dans l'avantage et pour le profit du bien d'un autre, et non du mien. Mais pour que cette action soit telle, il faut alors que le bien de cet autre soit la fin dernière de mon acte, ce qui pourrait sembler impossible. C'est pourtant ce qui arrive avec la pitié ou compassion, *Mitleid*. Dans cette expérience, toute différence entre mon moi et celui de l'autre est abolie. Charité et Justice ont « leur racine dans la compassion naturelle. Or cette compassion elle-même est un fait indéniable de la conscience humaine, (...) c'est un produit primitif et immédiat de la nature, elle fait partie de la condition même de l'homme, et elle peut résister à l'épreuve, elle apparaît dans tous les pays, en tous les temps^[24]. » Mais si la pitié est le fondement de la morale, qu'est ce qui fonde la pitié elle-même ? Pour le philosophe, il s'agit d'un mystère métaphysique : l'unité même du vivant :

L'individuation est pure apparence. (...) Mon être intérieur, véritable, est aussi bien au fond de tout ce qui vit, il y est tel qu'il m'apparaît à moi-même dans les limites de ma conscience. Cette vérité, le sanscrit en a donné la formule définitive : « Tat twam asi » « tu es cela » : elle éclate aux yeux sous la forme de la pitié, principe de toute vertu véritable, c'est-à-dire désintéressée, et trouve sa traduction dans toute action bonne.^[25] »

[22] J.-J. Rousseau, *ibidem*, p. 498.

[23] A. Schopenhauer (1840), *Le fondement de la morale* ; Introduction par Alain Roger, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

[24] A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, op. cit. p. 123.

[25] A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, op. cit. p. 190.

[19] J.-J. Rousseau : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 197.

[20] Paul Audi : « La pitié est-elle une vertu ? » in *Revue Société française du Dix-huitième siècle*, 2006/1 no38, pages 463 à 480

[21] P. Audi, article cité, p. 469

Ainsi la pitié, vertu naturelle toujours en réserve et comme au principe de notre subjectivité, peut s'enflammer dans une situation de crise et nous porter à des actes étonnamment bienveillants et courageux. Elle peut aussi nous abandonner. Serait-ce parce qu'il s'agit tout simplement d'une émotion passagère ?

Peut-il exister une émotion éthique ?

Ce qui est commun aux cas que nous avons rapportés est la force de l'émotion. C'est cela qui soudain change, révèle au sujet ce qu'est l'existence en vérité. L'émotion serait-elle le seul déclencheur de l'acte éthique ? On ne passerait pas du sentiment (de pitié, d'indignation) à l'émotion, mais plutôt de l'éprouvé de l'émotion au sentiment de pitié et à l'action. C'est l'opinion du neurologue Antonio Damasio, pour lequel la conscience, le raisonnement et l'action dépendent de notre capacité à ressentir les émotions, contrairement à Kant qui voyait dans les « *inclinations* » un obstacle à la mise en œuvre de l'impératif catégorique^[26]. L'émotion seule ne dicte pas l'éthique mais nous ne pouvons pas agir selon l'éthique sans être par ailleurs sensiblement émus et mus par l'émotion, une émotion « créatrice ».

[26] A. Damasio, *L'Erreur de Descartes ; la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995 ; *Spinoza avait raison ; Joie, tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003. M. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, New York, Dana Press, 2005.

Bergson, l'émotion créatrice et les cheminots de Pantin

En quoi alors cette émotion peut-elle être éthique ? L'épisode des cheminots de Pantin, raconté par Janine Boulou, peut nous aider à le comprendre. Il comporte à lui seul trois éléments essentiels caractérisant l'émotion créatrice : la puissance de l'émotion ouvrant à l'amour fraternel, la joie qui soulève et met en mouvement, la force de contagion de l'émotion.

Depuis le début de l'occupation allemande, les cheminots ont laissé passer des trains de déportés sans intervenir. Leur attitude s'assimile à ce que Bergson nomme « *morale close* », ou « *morale sociale* » au service de la conservation du groupe social, identifié à une « *société close* » : ici les familles et les collègues de travail auxquels la Résistance ferait courir des risques mortels. L'autre, l'étranger, est par excellence un ennemi potentiel du groupe, même s'il est opprimé^[27]. De cette morale close à une morale « *ouverte* » qui embrasserait l'amour de l'humanité, il ne peut y avoir, selon Bergson, de différence de degré, par

C'est la soudaineté de l'émotion, non la raison, qui brise la clôture maintenue jusqu'alors et fait apparaître dans les déportés emprisonnés des frères à secourir.

dilatation du moi ou extension du groupe, mais seulement différence de nature^[28]. C'est la soudaineté de l'émotion, non la raison, qui brise la clôture maintenue jusqu'alors et fait apparaître dans les déportés emprisonnés des frères à secourir. Cet élan pour l'humanité provient, selon Bergson, d'une force d'« aspiration », d'un « appel » qui remonte à une première rupture de la morale close opérée par des êtres d'exception, les mystiques, les saints, eux-mêmes pénétrés de l'émotion de l'amour divin : « *De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité*

[27] « Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale ; bon gré malgré, ils nous imposent une discipline qui est celle de la discipline devant l'ennemi » in H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*.

[28] « Ni dans un cas ni dans l'autre nous n'arrivons à l'humanité par étapes, en traversant la famille et la nation. Il faut que d'un bond nous nous soyons transportés plus loin qu'elle et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant. » Ibidem, p. 29.

[29] H. Bergson,
ibidem, p. 29.

avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore^[29]. » Le témoignage de ces hommes exceptionnels, leur mémoire se sont incarnés dans de nouvelles formes de la sensibilité, elles-mêmes formalisées, rationalisées plus tard dans des principes moraux. Ainsi l'émotion qui pousse les cheminots à voir des frères dans les Juifs terrorisés et à leur porter secours est elle-même l'appel en eux d'une émotion première. C'est en cela qu'elle peut être dite émotion « créatrice » : elle engendre l'émotion chez d'autres hommes que peuvent séparer le temps et les circonstances. « L'émotion créatrice, qui soulevait ces âmes privilégiées, et qui était un débordement de vitalité, s'est répandue autour d'elles. Enthousiastes, elles rayonnaient un enthousiasme qui ne s'est jamais complètement éteint et qui peut toujours retrouver sa flamme.^[30] » Comme l'écrit Maldiney, il y a en l'homme une faille, une ouverture, susceptible d'accueillir l'énergie d'un événement soudain. À tout moment, nous pouvons devenir des cheminots fraternels et résistants...

L'émotion créatrice se reconnaît par ailleurs à deux critères essentiels : la joie et la contagion de

[30] H. Bergson,
ibidem, p. 97.

l'émotion dans l'action. Il faut voir les yeux pétillants de Janine Boulou, lorsqu'elle relate cet épisode de fraternité spontanée. Cette émotion est l'écho de la joie communicative avec laquelle les cheminots se sont précipités vers les trains, une joie qui redresse, qui met en mouvement^[31]. Cette joie pourrait s'apparenter à la joie du mystique faisant l'expérience de Dieu. Amour, joie, élan, énergie, renouvellement, création sont des termes qui reviennent sans cesse chez Bergson pour désigner l'extase agissante de l'expérience mystique. L'âme saisie par Dieu n'est plus qu'amour et joie, toutes les difficultés s'évanouissent, elle est prête à l'action. « Dieu est là et elle est en lui. Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent : c'est une illumination^[32]. » La fraternité est alors dépassée : c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes qui agit, à travers l'âme mystique, propre à faire naître comme une espèce nouvelle^[33].

Il reste que cela nous semble encore insuffisant pour comprendre les réactions de ceux que nous avons appelés : le « sauveur déconcerté ». Pour cela, nous devons approfondir la notion de « petite bonté » que développe Vassili Grossman.

[31] « Entre l'âme close et l'âme ouverte, il y a l'âme qui s'ouvre. Entre l'immobilité de l'homme assis et le mouvement du même homme qui court, il y a son redressement, l'attitude qu'il prend quand il se lève. » H. Bergson, *ibid*, p. 62.

[32] H. Bergson,
ibidem, p. 244 et sq.

[33] « De même qu'il s'est trouvé des hommes de génie pour reculer les bornes de l'intelligence, (...) ainsi des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes, et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour. L'apparition de chacune d'elles était comme l'apparition d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique (...) » H. Bergson, *ibidem*, p. 9.

L'ÉMOTION CRÉATRICE QUI SOULEVAIT
CES ÂMES PRIVILÉGIÉES, ET QUI ÉTAIT UN
DÉBORDEMENT DE VITALITÉ, S'EST RÉPANDUE
AUTOUR D'ELLES. ENTHOUSIASTES, ELLES
RAYONNAIENT UN ENTHOUSIASME QUI NE
S'EST JAMAIS COMPLÈTEMENT ÉTEINT ET QUI
PEUT TOUJOURS RETROUVER SA FLAMME.

Là où tout se tait ou le mystère de la « petite bonté »

Dans son dernier ouvrage consacré au génocide rwandais, au titre paradoxalement « parlant », *Là où tout se tait*, Jean Hatzfeld s'intéresse au sort des quelques Hutus qui ont refusé de tuer. Il essaie de comprendre le silence qui entoure ces actes de « refusance », silence des sauveteurs comme des sauvés^[34]. Le silence peut être dû à plusieurs raisons plausibles, psychologiques, sociales, politiques. C'est aussi dû à la fatigue psychique de populations encore sous le choc des tueries. Comme le dit une de ses interlocutrices : « Il y a ceux

qui ont peur de rencontrer des Hutus en chemin. Il y a des Hutus qui ont sauvé des Tutsis mais qui n'osent plus retourner dans leur village de crainte qu'on ne les croie pas. Il y a des gens qui ont peur des visites et de la nuit. Il y a des visages innocents qui ont peur et qui ont peur de faire peur comme des visages de criminels. (...) Je suis fatiguée d'entrer dans leur histoire. Pourquoi chercher des questions comme vous ? Ils ont voulu faire. Ils ont fait. Il n'y a rien d'intéressant à entendre. » Hatzfeld ne propose pas d'explication mais conclut : « Si le bien peut paraître simple, il n'est jamais banal^[35]. »

[34] Jean Hatzfeld : *Là où tout se tait* ; Paris, Gallimard, 2021. Hatzfeld, qui est né au Chambon-sur-Lignon, « le village des Justes », voit dans le caractère soudain et massif du génocide rwandais le principal obstacle au développement des « Justes » - « Les justes ont besoin de prendre le temps et/ou de trouver l'occasion pour agir. » p. 174.

[35] J. Hatzfeld, *ibidem*, p. 175.

« Une bonté sans témoins, une petite bonté sans idéologie »

Comment comprendre cette notion de « petite bonté » dans l'oeuvre de Grossman *Vie et Destin* ? La longue méditation d'Ikonnikov est symboliquement inscrite au cœur du récit. Après avoir tracé le sombre tableau de l'histoire humaine, où, au nom du bien, les hommes ne cessent de s'entretuer, Ikonnikov dit avoir cherché le bien jusque dans la simple nature pour s'apercevoir que, là aussi, domine la loi de la force et de la souffrance. Il en vient alors à la résistance de ce qu'il appelle : « la bonté humaine dans la vie de tous les jours. (...) une bonté sans témoins, une petite bonté sans idéologie ». C'est la bonté éternelle des petites gens, telle qu'elle se manifeste dans de « petits » actes, « bonté sans pensée et hors du bien religieux et social^[36] ». Même la démente des totalitarismes ne parvient pas à l'écraser. Elle est « cette bonté folle, ce qu'il y a d'humain en l'homme, elle est ce qui définit l'homme, elle est le point le plus haut qu'a atteint l'esprit humain. La vie n'est pas le mal, nous dit-elle^[37] ». Elle ne peut se maintenir cependant qu'en restant muette et cachée, étrangère à tout dogme, à toute doxa politique, à condition de vivre « dans l'obscurité du cœur

[36] V. Grossman, *Vie et Destin*, Paris, L'Âge d'Homme, 1980, p. 546-547. « C'est ainsi qu'il existe, à côté de ce grand bien si terrible, la bonté humaine dans la vie de tous les jours. C'est la bonté d'une vieille qui, sur le bord de la route, donne un morceau de pain à un bagnard qui passe, c'est la bonté d'un soldat qui tend sa gourde à un ennemi blessé, la bonté de la jeunesse qui a pitié de la vieillesse, la bonté d'un paysan qui cache dans sa grange un vieillard juif. C'est la bonté de ces gardiens de prison qui, risquant leur propre liberté, transmettent des lettres de détenus adressées aux femmes et aux mères. Cette bonté privée d'un individu à l'égard d'un autre individu est une bonté sans témoins, une petite bonté sans idéologie. On pourrait la qualifier de bonté sans pensée. La bonté des hommes hors du bien religieux ou social. »

[37] V. Grossman, *ibidem*, p. 548.

humain ». Cette minuscule graine d'humanité, dit-il, reste invincible, car « *L'histoire des hommes n'est pas le combat du bien cherchant à vaincre le mal. L'histoire de l'homme c'est le combat du mal cherchant à écraser la minuscule graine d'humanité. Mais si même maintenant l'humain n'a pas été tué en l'homme, alors jamais le mal ne vaincra*^[38] ». Une petite bonté souvent sans parole.

Grossman reste muet sur les conditions d'apparition de cette petite bonté. Nous proposons de mettre en dialogue deux philosophes qui ont fait de l'altérité et de l'humain dans l'homme un point crucial de leur pensée : Emmanuel Levinas et Simone Weil. Avec Levinas nous verrons comment la responsabilité pour autrui ouvre l'humain dans l'homme à partir de la rencontre du visage où se révèle le commandement divin de l'éthique. Simone Weil voit dans les petits actes de bonté une des occurrences où le mystère divin descend dans la nécessité.

Dans les deux épisodes rapportés par Grossman, une femme a la possibilité de tuer son ennemi avec la bonne conscience que donnerait la légitimité de la vengeance: dans le premier cas, l'homme qu'elle pourrait tuer fait partie des assassins de son mari ; dans le second, l'Allemand est complice de ceux qui ont tué et torturé. Ni l'une ni l'autre, dès que la situation est passée, ne comprend sa réaction et se trouve « *idiot* ». Tout se passe comme si l'irruption de la bonté avait été totalement involontaire, comme si elle avait été soudain révélée à un moi inconnu, trop problématique pour se maintenir à cette hauteur. Lorsque l'ancien moi reprend sa place, l'événement paraît absurde. Pourtant, on sent chez ces femmes comme la nostalgie d'une existence élevée à la dignité fondamentale de « *l'humain dans l'homme* ».

Emmanuel Levinas : le visage de l'autre, révélateur d'une réserve éthique

Dans ses *Lectures talmudiques* Levinas commente la méditation d'Ikonnikov^[39]. La « *petite bonté* » représente pour lui « *la parole de Dieu* », celle qui commande non la loi et le dogme mais la proximité à autrui, qui est, pour le philosophe, la seule façon d'honorer Dieu. Cette bonté est pour lui le dépôt « *an-archique* » des vérités de la Torah, susceptibles de se manifester même dans les temps les plus sombres athées du totalitarisme. Comme Grossman, il décèle dans « *la bonté privée d'un individu à l'égard d'un autre individu, (...) la bonté sans pensée, la bonté des hommes, hors du bien religieux ou social*. Cette bonté, dit-il *n'a pas de discours et n'a pas de sens. Elle est instinctive et aveugle. (...) Sa force réside dans le silence du cœur de l'homme*. » Levinas décèle dans la rencontre du visage d'autrui la « *proximité* » qui permet de « *sortir de l'être* » pour un « *autrement qu'être* » véritablement éthique. Il s'agit d'un « *saisissement par le Bien* » qui bondit hors du temps, hors de la volonté humaine.

L'instant éthique, l'instant de la réponse, signifie un saisissement par un temps diachronique, par une immédiateté, un temps qui passe et se passe avant toute prise de conscience, avant toute présence d'esprit ; - l'instant où sans préparation préalable, sans savoir, sans pouvoir, sans vouloir, un homme se laisse bouleverser par la transcendance d'autrui, par son irruption inattendue qui exige impérativement une réponse de responsabilité, une exposition au sujet qui le transit, le contraint et l'emporte – ou l'inhibe au contraire^[40].

La rencontre du visage d'autrui est le signe d'une élection, dit-il, celle de ma responsabilité irréductible et totale vis-à-vis de l'autre, cet

[38] V. Grossman, *Ibidem*, p. 550.

[39] E. Levinas, « *Au-delà du souvenir* », chapitre : « *Lectures Talmudiques* », in *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, pp.101 et sq. « *Peut-être sommeillaient-elles [ces vérités] dans un coin oublié de quelques lettres ou syllabes de l'écriture pour ne se réveiller comme Parole de Dieu que dans la souffrance juive et non juive du XXe siècle, dans un temps sans promesse et d'un Dieu sans secours.* »

[40] G. Bensussan, *Éthique et expérience, Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 44.

humain, « *semblable et étranger* », qui me rappelle l'interdiction du meurtre, et qui est aussi le seul être que je puisse avoir le désir de tuer. Enigmatique, involontaire, cette révélation, que Levinas appelle aussi « substitution » à l'autre et pour l'autre, ne se fait pas sans souffrance^[41]. Épiphanie du Bien dans l'être qui le transporte, expérience de l'Infini, elle dépouille le Moi de ses illusions d'identité, l'élève à la vraie subjectivité et à l'éthique, le rend responsable de l'autre, de sa vie et même de ses crimes. La situation des deux femmes tentées par le meurtre et qui, sans savoir pourquoi, substituent au désir de tuer le geste qui sauve nous semble correspondre parfaitement aux propos de Levinas. « *Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage et la résistance qu'il oppose se nomme "éthique"*^[42]. »

Ainsi la petite bonté est la manifestation d'une réserve éthique transcendante, toujours présente, à laquelle le sujet a accès non par réflexion mais par révélation, dans la rencontre de l'autre. Elle est la manifestation que le Bien est au-delà de l'être, comme le soutenait Platon.

Simone Weil : « Entre l'élan et l'acte, ce bref intervalle où se loge la pensée^[43] »

Simone Weil nous déporte vers une réflexion spirituelle. Renoncer à l'usage de la force c'est accomplir un geste de « *décréation* », semblable à celui de Dieu qui renonce à la toute-puissance et se retire pour laisser place et vie à sa créature. « *Vis-à-vis de moi-même, je dois reproduire en sens inverse l'abdication de Dieu, refuser l'existence qui m'a été donnée, et la refuser parce que Dieu est bon*^[44]. » C'est renoncer à soi, atteindre une forme d'existence impersonnelle. Dans la « *décréation* », l'individu imite le Dieu

qui a renoncé à la toute-puissance pour laisser place à d'autres êtres que lui, et il se dépouille du don qui lui a été fait lorsque Dieu l'a créé comme entité personnelle. La voie de la décréation est par là une voie de renonciation au règne de la force, par la renonciation à toute expansion de soi^[45].

Simone Weil voit, dans la bonté qui détourne au dernier moment le coup fatal, une analogie avec l'amour de Dieu qui saisit l'individu à l'improviste. Ce travail n'est pas un effort de la volonté : il consiste à se livrer totalement à l'amour de Dieu. Mais la tâche ainsi inaugurée par Dieu doit se continuer par un travail du Moi pour permettre à la graine lancée de germer. Là où Maldiney et Levinas voient le surgissement de l'éthique, Simone Weil ajoute la nécessité du consentement de l'âme à poursuivre le travail commencé par le divin. Faute de quoi, l'injonction éthique se perd. C'est bien ce qui semble être arrivé aux deux femmes dont parle Grossman : une fois l'instant de grâce passé, les contraintes de la situation les laissent désemparées, incapables de comprendre ce qui a bien pu leur arriver. Pour Grossman, le surgissement de la petite bonté suffit à lui seul pour redonner espoir dans la lutte que le Bien mène contre le Mal. Pour la philosophe, cela n'a de sens qu'à comprendre que le geste de bienveillance ne s'est pas fait pour autrui, pour Dieu, mais « *par Dieu* », comme si Dieu s'incarnait dans le geste d'amour. Là où Levinas voit l'amour de Dieu se révéler dans sa trace, Simone Weil insiste sur la descente du Bien transcendant dans l'immanence de la nécessité humaine comme le mouvement même de l'amour du Dieu, source de création et de « *décréation* ». Elle ne sépare pas l'obéissance à Dieu et l'obéissance à la nécessité. Pour elle, l'instant éthique de la petite bonté reste donc de l'ordre d'un mystère, ouvert à tous. Elle voit, dans les

[41] « *Condition d'otage - non choisie. S'il y avait choix, le sujet aurait gardé son "quant-à-soi" et les issues de la vie intérieure, alors que la subjectivité, son psychisme même, est le "pour l'autre", alors que son port d'indépendance même consiste à supporter l'autre – à expier pour lui.* » Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essai », 1978, p. 179 et sq.

[42] C. Chaliel, Levinas, *L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, coll. Présences du judaïsme, 1993, p. 94.

[43] S. Weil, *L'Iliade, ou le poème de la force*, (1939), Paris, Rivages poche/petite bibliothèque, 2014, p. 87.

[44] S. Weil, *La connaissance surmatérielle*, Paris, Gallimard, 1950, p.170

[45] Joël Janiaud, Simone Weil, *L'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002, p. 68.

petits actes de bonté des petites gens, l'irruption du Bien dans la nécessité, du Bien au-delà de l'être :

Il y a dans la vie humaine trois mystères dont tous les êtres humains, même les plus médiocres, ont plus ou moins connaissance. L'un est la beauté. Un autre est l'opération de l'intelligence pure appliquée à la contemplation de la nécessité théorique dans la connaissance du monde, et l'incarnation des conceptions purement théoriques dans la technique et le travail. Le dernier, ce sont les éclairs de justice, de compassion, de gratitude qui surgissent parfois au milieu de la dureté et de la froideur métallique des rapports humains. Ce sont là trois mystères surnaturels, constamment présents en pleine nature humaine. Ce sont trois ouvertures qui donnent directement accès à la porte centrale qui est le Christ^[46].

[46] S. Weil, *Intuitions préchrétiennes*, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1951, p. 165.

Ce rapide parcours de la pensée weilienne nous permet d'éclairer un aspect jusqu'ici peu discuté, celui de la liberté avec laquelle les deux femmes agissent lorsqu'elles vont en apparence contre leur volonté et leur désir. Le « *libre consentement* » donné dans la transcendance et la fulgurance de l'instant font d'elles des personnes libres. Elles ne sont plus victimes : désormais existantes (au sens de Maldiney), responsables (au sens de Levinas), elles sont devenues des personnes pleinement humaines, parvenues à l'éthique. Mais cet éphémère moment de révélation semble trop fort. Après coup, elles peinent à comprendre ce qui s'est passé. Reste en elles le souvenir lancinant de ce moment exceptionnel où l'éthique a résisté dans le domaine inhumain de la force.

« *L'éthique*, dit Joël Janiaud, a valeur de résistance en cela qu'elle parle du fragile sans le prestige de la force^[47]. »

[47] J. Janiaud, *Simone Weil, L'attention et l'action*, op. cit., p.115.

© Jim Webster, Cross of Lorraine, Lyle Hill, Greenock



En conclusion

Dans les situations extrêmes, l'acte soudain d'un « refusant » témoigne de la persistance en chacun d'une réserve éthique, toujours disponible, dont la source et l'accès restent énigmatiques. Exécuteur récalcitrant, résistant spontané et sauveur déconcerté, mus par la pitié et l'émotion, confrontés au caractère soudain de leur acte, restent interdits, après coup, devant leur réaction à une situation de crise. Leur étonnement est aussi le nôtre.

À côté de la psychologie qui pourrait analyser l'histoire singulière de chacun de ces « refusants », la philosophie apporte ses ressources propres pour éclairer les conditions et la portée de ces actes de « refusance ».

La situation de crise fait se rencontrer dans l'être la faille originaire et l'éclair illuminant de la transcendance, dont la force cependant peut toujours se heurter à la faiblesse du cœur humain. (Maldiney). *L'instantanéité*, étudiée par Platon, constitue un saut entre deux réalités de nature différente, un passage entre la nécessité et l'Idée intelligible qui prend ici la forme du Bien. La pitié, principe de subjectivité, fondement de la possibilité de l'existence de l'espèce humaine pour Rousseau, origine de la morale pour Schopenhauer, comme l'*émotion*, dont Bergson analyse la force créatrice, en écho de l'appel des héros et des saints, poussent parfois les hommes à des actes inouïs de fraternité. Le *silence*

des « refusants » manifeste peut-être qu'ils se sont sentis traversés par une *expérience de nature spirituelle*. La « *petite bonté* » de V. Grossman est le signe irrécusable que le mal ne peut triompher de la « *minuscule graine d'humanité dans l'homme* ». Pour Levinas, la rencontre du visage de l'autre, dans lequel se lit la trace de Dieu, manifeste, dans sa transcendance, ma responsabilité incessible pour lui, et mon assujettissement à l'éthique. Quant à Simone Weil, elle voit dans le refus soudain de céder à la force le geste même de « *décréation* » semblable au geste de Dieu.

Il ressort de tous ces exemples qu'il y a toujours une réserve éthique à laquelle les hommes ont accès, soit par le lent travail, singulier et collectif d'un cheminement mental et moral, soit par le surgissement soudain du Bien dans la nécessité.

Le refusant n'est l'auteur
d'aucun discours
immédiatement significatif.
Il ne dit rien de son acte. Il
s'agit en somme d'un acte
sans commentaire, qui n'en
est cependant pas moins une
parole au sens fort du terme^[48].

[48] P. Breton, *Les refusants*, op. cit., p. 21.

La Maison d'Izieu s'ouvre à la mémoire d'autres génocides

Dominique Vidaud, Alexandre Nugues-Bourchat
respectivement Directeur et Responsable médiation/éducation
Maison d'Izieu, mémorial des enfants juifs exterminés

Résumé

Liée à l'Histoire de la Shoah en France, la Maison d'Izieu est également liée à la construction d'une justice pénale internationale. Elle est intégrée depuis 2017 à un programme de recherche universitaire sur le rôle des procès dans la construction de la mémoire des crimes de masse. Par son exposition permanente et ses activités, le mémorial est un lieu de diffusion du savoir auprès du grand public et souhaite associer les chercheurs de toutes disciplines et de tous pays à cette entreprise.

Mots Clés

Crimes de masse, génocide, justice, mémoire



Située dans le Bugey, dans le sud du département de l'Ain, la Maison d'Izieu est un lieu de mémoire, d'éducation et de lutte contre toutes les formes de discrimination.

Dans cette maison ouverte par Sabine et Miron Zlatin sont accueillis de mai 1943 à avril 1944 plus d'une centaine d'enfants juifs afin d'être soustraits aux persécutions antisémites. Au matin du 6 avril 1944, les 44 enfants et les 7 éducateurs qui s'y trouvent sont raflés et déportés sur ordre de Klaus Barbie, un des responsables de la Gestapo de Lyon. Seule Léa Feldblum est revenue d'Auschwitz.

Traqué et ramené en France par Beate et Serge Klarsfeld aidés de Fortunée Benguigui et d'Ita-Rosa Halaunbrenner, mères d'enfants raflés à Izieu, Klaus Barbie est présenté devant la justice française. Avec la mobilisation de nombreux témoins, il est jugé et condamné à Lyon en 1987 pour crime contre l'humanité.

Le Musée-Mémorial des enfants d'Izieu est inauguré le 24 avril 1994 par le président François Mitterrand. En 2015, la Maison d'Izieu voit la création du bâtiment Sabine et Miron Zlatin, la refonte de son exposition permanente et le développement de nouveaux dispositifs numériques.

Organisée autour de trois grands thèmes – histoire, justice

et mémoire – elle permet avant tout de replacer l'histoire de la colonie dans celle de la France de Vichy et de l'Europe occupée. Au gré des chapitres du premier thème - Pourquoi des enfants juifs à Izieu ? -, se reconstitue l'ensemble du processus génocidaire alors à l'œuvre, des premières lois antisémites aux déportations et aux assassinats. Le deuxième thème présente la lente formation d'une justice internationale à partir du procès de Nuremberg en 1945-1946 jusqu'aux travaux de l'actuelle Cour pénale internationale. Le dernier thème s'attache aux différentes couches mémorielles propres à l'histoire d'Izieu, auxquelles répondent les longues étapes de la construction d'une mémoire de la Shoah au niveau national – une mémoire apaisée mais pas pour autant figée.

Le présent article souhaite expliquer ce qui relie la Maison d'Izieu à la justice pénale internationale, puis présenter le travail en cours mené avec les universités de Poitiers et de Lyon III sur le rôle des procès pour ancrer la mémoire des crimes de masse^[1]. Enfin, et parce que le mémorial est avant tout un lieu ouvert à tous, se pose la question de la médiation des contenus scientifiques ; concernant les crimes de masse des XX^e et XXI^e siècles, une base de données alimente une table numérique mise à disposition du public.

[1] Il s'agit d'un projet ouvert à d'autres chercheurs et à d'autres institutions, comme telles que Domuni Universitas.



Maison d'Izieu et la justice pénale internationale

À l'occasion des 30 ans du procès de Klaus Barbie, la Maison d'Izieu avait souhaité revenir sur un événement fondateur dans l'histoire récente de la société française. Ceux qui ont vécu cet événement, extrêmement médiatisé en 1987, se souviennent certainement combien la rafle des 44 enfants de la colonie d'Izieu le 6 avril 1944 était devenue centrale au fil des audiences pour établir la culpabilité de l'ancien officier de la Gestapo à Lyon – en raison de la force du récit des témoins cités à la barre, des plaidoiries extraordinaires des défenseurs des parties civiles, de l'existence enfin d'une preuve indubitable de cette culpabilité, le télex qu'il avait envoyé à ses supérieurs le soir du 6 avril, relatant l'arrestation des pensionnaires de la « colonie pour enfants d'Izieu » et annonçant leur envoi à Drancy en vue de leur déportation.

En 1987, il y avait déjà quelques années que la loi Badinter avait aboli la peine de mort en France, même pour ceux qui seraient reconnus coupables d'un crime rendu imprescriptible en 1964, le crime contre l'humanité. Ainsi, lors du procès, Léon Reifman, ancien infirmier de la colonie qui avait échappé à la rafle du 6 avril 1944 en sautant par une fenêtre de la maison, laissant derrière lui quatre membres de sa famille, les deux enfants qu'il avait ramenés du collège de Belley le matin même et tous les autres, les 42 autres, à un sort qu'il ne pouvait pas même imaginer et qui le hanta toute sa vie, déclara : « *Je ne suis pas venu ici chercher vengeance mais obtenir que justice soit faite*^[2]. »

La force de la justice réside dans la précision des mots prononcés et des faits décrits afin d'établir une vérité indiscutable. Cela a été l'honneur de la France de juger cet homme, ce bourreau inhumain, selon les règles d'un procès équitable et de faire toute la lumière sur ses crimes.

Cela a déclenché une dynamique mémorielle irrésistible et fondatrice qui n'a rien d'une repentance, comme voudraient le faire croire aujourd'hui les négationnistes ou les adeptes de la post-vérité. Bien au contraire, ce retour de la mémoire est le signe de la force de l'État de droit, de la justice et de ce que les mots ont un sens, un sens auquel il faut veiller pour contrer, à toutes les époques, les discours haineux d'où qu'ils viennent et qui conduisent inéluctablement au désastre. C'est ce qui est fait à Izieu, depuis que cette maison, grâce aux efforts conjugués de Sabine Zlatin, de Pierre-Marcel Wiltzer, de Serge et Beate Klarsfeld, et de tous les militants de la mémoire qui se sont mobilisés – parmi lesquels de nombreux anciens enfants d'Izieu –, est devenue en 1994 un musée-mémorial.

Le cas de la Maison d'Izieu est intéressant pour illustrer la complexité des liens entre histoire, justice et mémoire. Depuis les années 1980, on a pris l'habitude, sur les questions de mémoire, de se référer à l'ouvrage de Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire* (Nora, 1984-1992) qui établit une distinction essentielle entre la mémoire qui relèverait davantage de la subjectivité, c'est-à-dire de sa détermination par les sujets qui la portent et la transmettent par fidélité à une cause, et la démarche de l'historien, qui serait déterminée par une volonté d'objectivité et relèverait fondamentalement d'une recherche de la vérité. Le philosophe Manuel Reyes Mate résume cela en disant que « *histoire et mémoire regardent le passé dans la même direction, mais ne voient pas la même chose* ».

De fait, certaines propositions de la mémoire sont inacceptables pour l'historien, car, dans le « mémorable », on trouve des cris, des souffrances, de l'intensité

[2] Audience du 27 mai 1987.

qui ne peuvent rentrer dans le récit historique classique, lequel n'accepte comme réalité que les « faits objectifs ». Et parce que le récit des « faits objectifs » renvoyait à une souffrance terrible et au constat de la complicité française dans l'exécution des crimes nazis, il fut difficile d'écrire l'histoire de la Shoah en France avant le milieu des années 1970. Parallèlement, il fut aussi quasiment impossible de recueillir la parole des témoins, totalement inaudible pendant des décennies.

Ce n'est que dans les années 1980 que la société française a retrouvé pleinement la mémoire au sujet du gouvernement de Vichy et de sa participation à la Shoah, la redécouverte de la tragédie d'Izieu contribuant à ce processus. En 1987, le procès de Klaus Barbie à Lyon eut un retentissement exceptionnel car il s'agissait du premier procès et de la première condamnation pour crimes contre l'humanité en France. La parole des témoins, qui retraçait devant la justice la réalité de ce qu'ils avaient vécu et plus généralement la persécution des Juifs en France et leur extermination par les nazis en Pologne, rencontra alors un large écho dans la société française et européenne.

Lorsqu'on regarde aujourd'hui les images de ce procès filmé, on est frappé de voir à quel point le récit qui s'impose est celui de la mémoire des témoins. Chacun d'entre eux, et ils sont des dizaines, s'exprime avec son accent, ses larmes, sa colère, et une volonté commune d'exprimer leur mémoire de cette époque pour que justice soit faite.

On mesure alors l'importance de ce qui distingue le fonctionnement de l'histoire celui de la mémoire : la mémoire renvoie à une lecture morale du passé, certes, mais elle permet aussi de faire revivre au présent la violence des faits passés beaucoup mieux que l'histoire « objective ». À cet égard, le

procès Barbie est exemplaire de la nécessité du recours à la parole des témoins pour rendre justice aux victimes – et ce, peut-être d'autant plus que les discours négationnistes gangrenaient l'espace public^[3].

Mais l'histoire de la construction mémorielle de la rafle d'Izieu est encore plus complexe qu'il n'y paraît, puisque ce sont en réalité deux procès qui l'ont sauvée de l'oubli. En effet, la rafle des enfants juifs de la colonie d'Izieu le 6 avril 1944 a été évoquée une première fois lors du procès de Nuremberg par le procureur français Edgar Faure lors d'une audience du Tribunal Militaire International (TMI) en février 1946 : le télex que Klaus Barbie avait envoyé à ses supérieurs à Paris pour les informer du « succès » de cette rafle et de l'envoi des 44 enfants et de leurs 7 éducateurs à Drancy dans le cadre de la « *procédure habituelle de déportation* » est devenu dès 1946 une preuve constitutive de crime contre l'humanité.

Sans la présentation du télex de Klaus Barbie au TMI en 1946, puis les recherches de Serge Klarsfeld pour retrouver le même document et le produire au procès de Lyon en 1987, la mémoire de ce crime contre l'humanité se serait probablement évanouie.

[3] Jusqu'aux abords du palais de justice de Lyon, où se tenait le procès de Klaus Barbie.



souhaiteront s'immerger dans la mémoire française du procès^[4]. À l'automne 2021, la Maison d'Izieu a organisé un colloque intitulé « Actualités du procès de Nuremberg, 75 ans après »^[5].

Enfin, depuis 2015, la Maison d'Izieu accueille chaque année un séminaire de juristes des universités de Poitiers et de Lyon III sur le rôle des procès depuis 1945 dans la construction de la mémoire des crimes de masse, partout dans le monde. Des magistrats de la Cour Pénale Internationale (CPI), des philosophes, des historiens, des sociologues et, bien sûr, de nombreux juristes venus du monde entier y participent et leurs contributions font écho à l'exposition permanente créée en 2015, dont la deuxième partie

est précisément consacrée à la création et au développement d'une justice pénale internationale née à Nuremberg.

Le programme de recherche

En 2017, les étudiants du master II de droit pénal approfondi et sciences criminelles de l'université de Poitiers, avec leur professeur Bernadette Aubert, étaient rejoints par ceux du master II de droit pénal de l'Université de Lyon III (dans le cadre du projet « Mémoire » de cette université), avec les professeurs Elisabeth Joly-Sibuet et Xavier Pin. Michel Massé participait en tant que membre du comité scientifique de la Maison d'Izieu.

L'accent a été mis sur la typologie des situations^[6]. Quel est le rôle du procès dans la construction

[5] L'ensemble des conférences et débats sont consultables depuis la chaîne YouTube du mémorial. [\[link here\]](#)

[4] Le centre de documentation et de recherches de la Maison d'Izieu est accessible aux professeurs, chercheurs, étudiants, journalistes et institutions sur rendez-vous uniquement et après motivation de la demande. [\[link here\]](#)



© Maison d'Izieu

mémorielle des crimes de masse ? Y a-t-il une différence entre les procès rendus immédiatement après un conflit ou longtemps après ? Y a-t-il une différence entre les procès organisés sur place ou hors sol ? Selon le droit national ou selon le droit international ? Un procès peut-il être mémoriel ? Si oui, comment ? Peut-on servir l'histoire et rendre justice en même temps ? N'y a-t-il pas un risque de mémoire (s)élective ? Qui réclame le procès : les procureurs ou le peuple ?

En 2018, l'accent a été mis sur la typologie des interactions normatives (conventionnelles, législatives, réglementaires). Certaines règles émanant du pouvoir politique interagissent en effet avec le procès – ou l'absence de procès – soit avant, soit pendant, soit une fois le procès achevé. S'il en est qui constituent des obstacles (par exemple, la prescription ou l'amnistie), d'autres facilitent au contraire

[6] Voir en annexe 1 la liste des conférences par année.

la tenue de procès, même tardifs (par exemple, l'imprescriptibilité). D'autres encore peuvent suppléer l'absence de procès ou lui apporter un prolongement (par exemple, les lois mémorielles ou sur le négationnisme).

En 2019, le séminaire a tenté de répondre à la question « Y a-t-il le besoin de procès ? ». Il a analysé les situations dans lesquelles le procès n'a pas eu lieu (oubli, volonté de taire, souci de faire silence), celles pour lesquelles il y a une forme de reconnaissance (discours politiques, littéraires), celles également pour lesquelles justice et réparation ne sont pas classiques. Chacune de ces situations pose la question de l'existence (ou non) du procès et des conséquences que cela peut avoir sur la construction mémorielle. Le groupe a reçu la visite de Jacques Toubon, Défenseur des droits.

En 2021, le séminaire s'est tenu exceptionnellement en visio-conférence et seulement sur deux jours. Pour ce format inhabituel, l'intitulé retenu a été celui d'une recherche menée dans le prolongement du séminaire : « Le rôle des procès de crime de masse dans la construction des mémoires contemporaines. Un malentendu ? ».

en tirer certaines conséquences.

Parmi les crimes de masse (notion n'ayant aucune consistance juridique), seuls ont été retenus ceux que les juges ont qualifiés - c'est-à-dire nommés - « génocide », « crimes contre l'humanité » ou « crimes de guerre ».

Crimes de guerre

On entend par « crimes de guerre » des violations graves du droit international humanitaire

En 2022, le thème général a été « le devenir des mis en cause dans les procès de crimes de masse ». L'objectif est d'observer les effets de la justice pénale internationale dans une approche concrète, parce que individualisée et quantitative (nombre de personnes mises en cause, durée de la procédure, montant de la peine prononcée, durée de l'incarcération...). Par personne mise en cause, on entend toute personne contre laquelle une enquête est ouverte, quelles qu'en aient été les suites. En cas de condamnation, on s'intéresse à son exécution et, au-delà, à ce que la personne libérée est ensuite devenue.

La base de données "crimes de masse"

La base documente, par continent et par décennie, des crimes de masse commis au cours des ^{xx}e et ^{xxi}e siècles dont la justice a été saisie par la suite, qu'il s'agisse de juridictions pénales internationales ou nationales saisies pour juger et sanctionner des criminels ou de juridictions des droits de l'homme (par exemple Cour européenne des droits de l'homme, CEDH) saisies pour constater que des Etats ont porté atteinte à des droits fondamentaux tels que définis par les conventions internationales et

commises à l'encontre de civils ou de combattants ennemis à l'occasion d'un conflit armé international ou interne, violations qui entraînent la responsabilité pénale individuelle de leurs auteurs. Ces crimes découlent essentiellement des conventions de Genève du 12 août 1949 et de leurs protocoles additionnels de 1977 et des conventions de La Haye de 1899 et 1907. Leur codification la plus

récente se trouve à l'article 8 du Statut de Rome de la Cour pénale internationale (CPI) de 1998.

Crimes contre l'humanité

La définition des « crimes contre l'humanité » a été codifiée à l'article 7 du Statut de Rome de la CPI, reprenant et élargissant celle retenue à l'article 6 du statut du TMI de Nuremberg : « [...] On entend par crime contre l'humanité l'un quelconque des actes ci-après lorsqu'il est commis dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique lancée contre toute population civile et en connaissance de cette attaque :

- a) Meurtre
- b) Extermination
- c) Réduction en esclavage
- d) Déportation ou transfert forcé de population
- e) Emprisonnement
- f) Torture
- g) Viol, esclavage sexuel, prostitution forcée, grossesse forcée, stérilisation forcée
- h) Persécution de tout groupe ou de toute collectivité identifiable pour

des motifs d'ordre politique, racial, national, ethnique, culturel, religieux ou sexiste ou en fonction d'autres critères universellement reconnus comme inadmissibles en droit international

- i) Disparitions forcées de personnes
- j) Crime d'apartheid
- k) Autres actes inhumains de caractère analogue causant intentionnellement de grandes souffrances ou des atteintes graves à l'intégrité physique ou à la santé physique ou mentale^[7].

Crimes de génocide

Depuis sa première formulation en 1948, à l'article 2 de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, la définition du crime est demeurée sensiblement la même. On la trouve à l'article 6 du Statut de Rome, qui emprunte à cette convention et définit le crime de génocide « comme l'un quelconque des actes ci-après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel ». Cette définition est suivie d'une série d'actes qui représentent de

[7] <https://www.icc-cpi.int/Publications/Statut-de-Rome.pdf>



Le travail mené par la Maison d'Izieu sur les crimes de masse et la justice internationale est représentatif de l'approche transversale à l'œuvre au mémorial ainsi que de sa volonté de permettre à chacun d'élargir son regard et d'approfondir sa réflexion

graves violations du droit à la vie et à l'intégrité physique ou mentale des membres du groupe. La Convention prévoit également que sont punissables non seulement l'exécution en tant que telle, mais aussi « *l'entente en vue de commettre*

le génocide, l'incitation directe et publique, la tentative et la complicité ». C'est l'intention spécifique de détruire un groupe mentionné en tout ou en partie qui distingue le crime de génocide du crime contre l'humanité.

Aux crimes dont les juges ont eu à s'occuper nous en avons ajouté quelques autres que les États directement ou indirectement responsables ont, au bout d'un certain temps, reconnu avoir eux-mêmes commis. C'est par exemple le cas de la Namibie, intégré à notre base : l'Allemagne a reconnu en 2021 la réalité d'un génocide commis à l'époque de la colonisation (début ^{xx}e siècle) sur les populations Herero et Nama, sans qu'un tribunal, national ou international, ne se soit prononcé.

Notre base de données est accessible aux visiteurs depuis une table tactile installée dans la salle de l'exposition permanente consacrée aux crimes contre l'humanité commis depuis 1945 et à la mise en place d'une justice internationale durant ces trente dernières années. Elle est donc mise à disposition des visiteurs individuels comme des groupes scolaires dans le cadre de certaines activités pédagogiques. L'écran d'accueil présente un planisphère et une frise chronologique permettant à l'utilisateur de naviguer facilement entre les lieux et les époques.

La structure de la base de données a été créée pour présenter la synthèse de l'étude par pays en cinq éléments distincts^[8] : le contexte qui

explique, cartes à l'appui, comment le crime a été possible ; les crimes en eux-mêmes ; les victimes ; les bourreaux ; la ou les justices mise(s) en place après coup (s'il y en a eu) et un état des lieux des mémoires des crimes.

La base de données présente actuellement dix cas et est régulièrement enrichie^[9]. Le format numérique retenu permet une plasticité maximale rendant possible l'intégration de nouveaux cas et la modification de ceux déjà développés en fonction de l'évolution des situations. Ainsi avons-nous dû mentionner, entre autres, la clôture des travaux du Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR) en 2015 et pour l'ex-Yougoslavie (TPIY) en 2017 et le relais pris par le Mécanisme exerçant les fonctions résiduelles des Tribunaux pénaux^[10] ou bien encore la prise en compte récente (2018) de la dimension génocidaire de certains crimes commis au Cambodge par les Khmers rouges (1975-1979).

Le travail mené par la Maison d'Izieu sur les crimes de masse et la justice internationale est représentatif de l'approche transversale à l'œuvre au mémorial ainsi que de sa volonté de permettre à chacun d'élargir son regard et d'approfondir sa réflexion.

Le travail de recherche se base sur les archives, au cœur du centre de documentation, et s'enrichit de l'apport de nos partenaires. Par exemple, dans le cadre de notre base sur les crimes de masse, la partie scientifique et la rédaction sont prises en charge conjointement par des étudiants en droit de l'université de Poitiers et le mémorial ; dans certains cas, un expert reconnu peut être sollicité pour relecture. La partie technique d'intégration des données, de recherche documentaire et de cartographie est prise en charge par la Maison d'Izieu, qui a pour

[8] Voir en annexe 2 l'exemple du Rwanda.

[9] Les cas d'ores-et-déjà intégrés sont l'Afrique du Sud, l'Argentine, la Bosnie, le Cambodge, la Colombie, la Namibie, le Rwanda, le Soudan/Darfour, le Soudan du Sud, la Turquie. Parmi les cas en cours d'intégration : la Sierra Leone, le Tchad et le Timor Oriental.

[10] <https://www.irmct.org/fr/le-mecanisme-en-bref/fonctions>



vocation de mettre ses contenus au service de la médiation – c'est-à-dire du public. Se posent donc alors les questions de transposition et d'accessibilité. Pour le grand public, la table tactile est apparue l'outil le plus approprié. Pour le public scolaire et étudiant, c'est sous la forme d'ateliers pédagogiques que les ressources sont mises en valeur^[1]. Dans l'atelier « crimes de masse et justice internationale », les participants, répartis en petits groupes, s'emparent d'un cas pour le décortiquer selon la logique structurant la base. En confrontant les crimes, ils peuvent découvrir les mécanismes et les basculements menant au pire ; en analysant les réponses judiciaires, ils s'interrogent sur les liens entre procès et construction mémorielle et prennent conscience de la diversité des mémoires (apaisée, conflictuelle, partagée, absente...) ainsi que de leurs évolutions dans le

temps.

Vigie face aux crimes de masse contemporains, la Maison d'Izieu, en s'ouvrant à l'ensemble des génocides et crimes contre l'humanité, s'inscrit pleinement dans l'héritage universaliste de Sabine Zlatin.

Bibliographie

BOISSARD, Stéphanie, Loïc LE BAIL et Dominique VIDAUD (2022), « On jouait, on s'amusait, on chantait », *Paroles et images des enfants d'Izieu : 1943-1944*, Paris, BnF éditions.

ERRAMUZPÉ, Geneviève [dir.] (2015), *Maison d'Izieu : l'exposition permanente*, Lyon, Maison d'Izieu/éditions, Fage.

NORA, Pierre [dir.] (1984-1992), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.

VIDAUD, Dominique [dir.] (2018), *De Nuremberg à Izieu, juger le crime contre l'humanité*, Lyon, Maison

d'Izieu/éditions Fage.

Annexe I – Conférences du séminaire interuniversitaire

2017

- Le cas du Cambodge (Marcel LEMONDE, juge d'instruction des chambres extraordinaires au sein des tribunaux cambodgiens)
- Le cas de l'Allemagne, RFA (Orane DORMIER, doctorante, et Kiyomi VON FRANKENBERG, docteure, université de Cologne)
- Le cas de l'Italie (Marco BORTOLUZZI, docteur de l'université de Trente, membre du réseau de recherche MELA, Memory Laws in European and Comparative Perspective)

[1] <https://www.memorializieu.eu/pedagogie-et-formation/scolaires/visites-et-ateliers/>

- Le cas de la Hongrie (Agnès TARR, université de Debrecen)
- Le cas du Japon (Yuji SHIRATORI, université de Kanagawa à Yokohama)

2018

- La question des réparations, plus particulièrement des réparations symboliques ou mémorielles (Erin ROSENBERG, juriste au fonds d'indemnisation de la CPI au profit des victimes)
- La tentative pour faire juger, à l'issue de la Première Guerre mondiale, les atrocités commises au cours de ce conflit (William SCHABAS, université du Middlesex, Londres)
- La mémoire du génocide des Arméniens (Sévane GARIBIAN, université de Genève)
- Une approche historique de la mémoire de la Shoah au regard du droit et de la justice en France (Tal BRUTTMANN, historien)
- Les questions soulevées par l'amnistie (Mathilde GAY-PHILIPPE, université de Lyon III, spécialiste de droit public, membre du conseil scientifique d'Izieu)
- L'analyse de la situation en Amérique latine, comparaison entre L'Argentine, le Brésil et le Chili (Claudia PERON MOISES, université de São Paulo)
- La problématique d'une justice mémorielle après Auschwitz (Manuel REYES MATE, philosophe, université de Madrid)
- Stéphane MICHONNEAU, historien, spécialiste des questions de mémoire, membre du conseil scientifique d'Izieu, a présenté des observations générales sur l'objet de recherche « Mémoires et justice ».

2019

- Présentation d'une recherche européenne intitulée « Tempo, Memoria e diritto penale » (Emanuela FRONZA, université de Bologne)
- Jurisprudence de la CEDH et de la CIDH sur la répression des crimes de masse (Katia MARTIN-CHENUT, chargée de recherche CNRS)
- La justice transitionnelle (Émilie MATIGNON, chargée de mission à l'Institut français pour la justice restaurative)
- La question algérienne (Pierrette PONCELA, professeur émérite, université de Nanterre)
- Les répercussions psychologiques des procès (notamment celui de Duch) sur les auteurs et les victimes (Françoise SIRONI, psychologue clinicienne, université de Paris VIII)

2021

- La problématique générale des réparations mémorielles, spécialement devant la Cour interaméricaine des droits de l'homme (Claudia PERRONE-MOISÉS, professeure de droit international comparé, université de São Paulo)
- Les réparations mémorielles dans la jurisprudence des juridictions pénales internationales (Émilie SIBELLE, doctorante, Lyon)
- Quelle mémoire après l'amnistie ? L'exemple de l'Espagne (Amane GOGORZA, pénaliste, université de Toulouse)
- Les procès comme objet muséographique (Brigitte SION, experte internationale dans le domaine des musées et mémoriaux)
- La réparation sous le signe de l'analogie (Johann MICHEL, politiste, université de Poitiers)

2022

- Quid après mise en cause pour les crimes les plus graves ? (Xavier-Jean KEITA, magistrat, juge à la cour d'appel de la Cour pénale spéciale, République centrafricaine)
- Personnes jugées par les juridictions internationales pénales : que sont-elles devenues ? (Damien SCALIA, enseignant-chercheur, université libre de Bruxelles)

Annexe 2 – Architecture et contenus de la base de données « crimes de masse » : l'exemple du Rwanda

RW_01_01 CONTEXTE

Sous-titre : Les rivalités ethniques

Le génocide rwandais s'inscrit dans un contexte de rivalités ethnico-politiques opposant, depuis l'indépendance du Rwanda en 1962, Tutsis et Hutus. Traditionnellement, le terme Tutsi désigne les populations d'éleveurs, minoritaires ; et celui de Hutu, les groupes de cultivateurs, majoritaires et socialement inférieurs. Ce clivage social est assimilé par les colonisateurs allemands à une dualité raciale afin de consolider leur pouvoir en s'appuyant politiquement sur la minorité tutsie. Leurs successeurs belges précisent systématiquement la catégorie « ethnique » des indigènes, introduisent une carte d'identité en 1933 et favorisent la minorité tutsie. Cependant, à la fin de la colonisation, les Belges appuient l'émergence d'une élite hutue qui revendique l'indépendance et procède aux premiers massacres de Tutsis entre 1959 et 1962.

L'exil de milliers de Tutsis permet alors à la majorité hutue de consolider son pouvoir durant des décennies, tandis que les exilés constituent en Ouganda, à la fin des années 1970, le Front patriotique rwandais (FPR), dont l'objectif est de prendre le pouvoir à Kigali avec l'appui de l'Armée patriotique rwandaise en exil.

La guerre civile qui éclate en octobre 1990 entre le FPR tutsi et les forces gouvernementales hutus est propice à la diffusion de la propagande hutue, qui présente les Tutsis comme l'ennemi à combattre pour sauvegarder l'unité de la nation.

Le prétexte au génocide est l'attentat du 6 avril 1994 contre l'avion présidentiel et la mort du président rwandais Juvénal Habyarimana.

RW_02_01 CRIMES

Sous-titre : Les massacres

Devant la menace militaire que fait peser le Front patriotique rwandais au nord du pays dès 1990, le président Habyarimana attise le ressentiment populaire hutu contre les Tutsis et modernise ses forces armées avec l'aide de la France. Après avoir contribué à l'élimination politique des Hutus modérés, la milice hutue Interahamwe et le mouvement extrémiste Hutu Power, relayés par la Radio-Télévision libre des Mille Collines (RTL), mettent à exécution un programme d'extermination des Tutsis. Tous les organes de l'État sont mobilisés et la population, déjà conditionnée, prend une grande part aux massacres. Les tueries se déroulent sur le territoire contrôlé par les forces gouvernementales, principalement au centre et à l'ouest du pays, l'est étant aux mains du FPR. Pillages, tortures, mutilations et viols accompagnent régulièrement les massacres.

Il apparaît que l'ONU et plusieurs États, dont la France particulièrement impliquée au Rwanda, ne semblent pas avoir su ou voulu adapter leurs actions en distinguant bien les massacres génocidaires de la guerre civile. Les États-Unis, marqués par l'échec récent de leur « ingérence humanitaire » en Somalie et en Bosnie, et l'ensemble du Conseil de sécurité des Nations unies, auquel le Rwanda participait en 1994, refusèrent de qualifier à temps les massacres de génocide, ce qui empêcha de faire jouer la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, qui obligeait les États signataires à intervenir. Par conséquent, les 2 700 soldats de la Minuar (Mission des Nations unies pour l'assistance au Rwanda) ne sont pas mandatés pour faire cesser les actes de violence, malgré les demandes explicites et réitérées du général canadien Roméo Dallaire.

RW_03_01 VICTIMES

Sous-titre : 800 000 morts en trois mois

Pendant le génocide, du 7 avril 1994 à juillet 1994, environ 800 000 Rwandais, en majorité tutsis, ont perdu la vie, ce qui en fait le génocide le plus rapide de l'histoire. Trente minutes seulement après l'attentat contre le président Habyarimana, les militants hutus commencent à tuer des Hutus opposants ainsi que des personnalités tutsies qui avaient défendu les accords d'Arusha. Parmi les victimes se trouve Agathe Uwilingiyimana, la Première ministre, juridiquement successeur du président, ainsi que son mari. Dix casques bleus, qui avaient vocation à la protéger, sont tués bien qu'ils aient exécuté l'ordre des soldats hutus de déposer leurs armes. Les Tutsis sont ensuite sommés de se regrouper dans les lieux publics : écoles, églises ou stades.

Fin avril, environ 250 000 personnes sont déjà tuées, le nombre des femmes violées s'élève à 500 000, et plus de deux millions de personnes se sont réfugiées dans les pays voisins, principalement au Congo et en Tanzanie. Dès 1995, des mémoriaux sont érigés, dont le mémorial national du génocide à Kigali.

RW_04_01 CRIMINELS

Sous-titre : Un « complot génocidaire »

(Titre trouvé dans la presse de 2020 à propos de l'arrestation de Félix Kabuga)

Au cœur de la responsabilité du génocide se trouve une clique politique qui s'articule autour du président Juvénal Habyarimana. Dès 1990, la propagande contre les Tutsis s'intensifie avec l'apparition de la revue extrémiste Kangura à l'initiative de l'épouse du président. Le 22 novembre 1992, Léon Mugesera est le premier politicien du parti présidentiel (MRND : Mouvement révolutionnaire national pour le développement) qui appelle à l'exécution des Tutsis et des Hutus opposants. À partir de 1993, Radio-Mille Collines devient le moyen le plus important de la propagande du parti présidentiel.

La réalité est systématiquement déformée par de fausses nouvelles concernant des actes de violence commis par des Tutsis de plus en plus déshumanisés par des appellations comme « cafards » ou « cancrelats ». L'officier Théoneste Bagosora, diplômé de l'École supérieure de guerre en France, développe un programme de « défense », qui prévoit l'armement des civils hutus et des « listes de la mort » avec les noms des Tutsis et des Hutus opposants. Les fondements du génocide existaient donc bien avant la mort du président Habyarimana.

T_05_01 JUSTICE ET MÉMOIRE

Sous-titre : Justice internationale et locale

Un Tribunal pénal international (TPIR) a été créé par la résolution 955 du Conseil de sécurité des Nations unies afin de juger les présumés responsables du génocide et des autres violations graves du droit international humanitaire. Il siège à Arusha (Tanzanie).

Jean-Paul Akayesu, bourgmestre de la ville de Taba, a été condamné à la prison à vie pour le massacre de 2 000 Tutsis réfugiés et sa participation directe à plusieurs assassinats. Le 4 septembre 1998, Jean Kambanda, Premier ministre du gouvernement intermédiaire après l'attentat contre le président Juvénal Habyarimana, a été condamné à la réclusion à perpétuité pour génocide et crimes contre l'humanité.

En 2000, Georges Ruggiu, naturalisé belge et animateur à Radio-Mille Collines, a été aussi condamné à quelques années de prison ainsi que trois inculpés au « procès des médias de la haine ». Jusqu'à 2015, le TPIR a mis en accusation 93 personnes, dont dix ont été renvoyées devant les juridictions nationales en Belgique, en France, en Suisse et au Canada.

Mais parallèlement à ces « grands procès » très médiatisés, la « faim de justice » de la part de populations tutsies traumatisées par les massacres a abouti, à partir de 2001, à l'instauration de 12 100 tribunaux populaires, les *gaçaca*, inspirés des anciennes assemblées traditionnelles, qui ont, durant une décennie, jugé près de 2 millions de Rwandais, pour un taux de condamnation de 65 %, selon les sources officielles.

En juin 2011, l'ancienne ministre rwandaise Pauline Nyiramasuhuko a été condamnée à la détention à perpétuité pour crimes de génocide et crimes contre l'humanité. Elle est la première femme condamnée pour génocide.

Depuis une décennie, c'est le Mécanisme de l'ONU pour les tribunaux pénaux internationaux (MTPI) qui est en charge, à Arusha (2012) et à la Haye (2013), d'achever les travaux du TPIR (fermé le 31 décembre 2015).

En mai 2020, Félicien Kabuga, fondateur des milices Interahamwe et président de Radio-Mille Collines a été arrêté en France. Il est considéré comme le « financier du génocide ». Son procès auprès du Mécanisme de l'ONU n'est pas attendu avant 2023.

