

Michel Terestchenko

Un si fragile vernis d'humanité

Banalité du mal,
banalité du bien



La Découverte/Poche

Un si fragile vernis
d'humanité

Michel Terestchenko

Un si fragile
vernis d'humanité

Banalité du mal,
banalité du bien



La Découverte / Poche

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Cet ouvrage a été précédemment publié en 2005 aux Éditions La Découverte dans la collection « Recherches / Mauss »

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editions-ladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-5326-5

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2005, 2007.

*À Irène,
Séraphim,
Vassilissa,
Pauline,
Angéline,
Théophane.*

Sommaire

Introduction : D'une vision de l'homme tout bonnement fausse	9
--	---

I. Destructivité, passivité et absence à soi

1. Sous l'amour-propre, la fragilité de l'identité humaine	25
2. Et pourtant, le sens moral existe bien	43
3. Frantz Stangl, commandant du camp de Treblinka, ou l'engrenage de la dégradation	69
4. Des tueurs ordinaires	99
5. La soumission à l'autorité	119
6. L'expérience de la prison de Stanford	139
7. Psychologie de la passivité humaine	163

II. Altruisme et présence à soi

8. L'imposture extraordinaire de Giorgio Perlasca	183
9. Égoïsme et altruisme, où il est montré que la première hypothèse ne se vérifie pas	191

10. André Trocmé et la cité-refuge du Chambon-sur-Lignon	207
11. La personnalité altruiste	223
12. Henry Sidgwick ou l'impossible obligation d'agir de façon altruiste	239
13. Altruisme et moralité	255
14. La « belle âme » ou la réserve de la grâce	279
Conclusion : La vie, mais pas à n'importe quel prix !	287
Bibliographie	295
Table	299

Introduction

D'une vision de l'homme tout bonnement fausse

« Leur crime : un enragé vouloir de nous apprendre
à mépriser les dieux que nous avons en nous. »
René CHAR, *La parole en archipel*.

Depuis plus de trois siècles, la pensée occidentale s'est construite sur l'idée que les hommes, laissés à leurs tendances naturelles, ne visent à rien d'autre qu'à satisfaire aussi rationnellement que possible leurs propres intérêts, à fuir, autant qu'il est en eux, la peine, n'étant soucieux du bien d'autrui que dans la mesure où ils en retirent quelque avantage ou utilité. Les conduites véritablement altruistes et désintéressées n'existent tout simplement pas ou, du moins, ne peuvent jamais être *prouvées*, tant les ressorts intimes de la motivation risquent de se révéler tôt ou tard de nature intéressée.

Ce paradigme égoïste, formulé en leur temps par Hobbes, La Rochefoucauld, Mandeville, puis Bentham, domine de façon presque incontestée dans les sciences humaines contemporaines, qu'il s'agisse de la psychologie, de la sociologie, de la philosophie politique, pour ne rien dire de l'économie dont c'est là le principe anthropologique de base. « Le premier principe de la science économique veut que tout agent soit mû par son propre intérêt », écrivait Edgeworth en 1881. Un siècle plus tard, l'économiste Denis Mueller admet encore : « Le seul présupposé essentiel pour une science descriptive et prédictive du comportement humain est l'égoïsme. » La doctrine néoclassique repose sur le postulat que les individus ne cherchent rien d'autre qu'à maximiser leur propre utilité, et que leurs choix sont dictés par la recherche de leur plus grand avantage. Les théories psychologiques de la motivation ne

reconnaissent, dans leur immense majorité, aucun autre axiome, et ce dernier commande la vision générale que Freud donne de l'homme dont les pulsions primitives ignorent originairement tout frein moral, plus encore toute considération altruiste qui conduirait à les réfréner, chacun ne recherchant naturellement que la plus grande satisfaction de son plaisir : « Quels sont les desseins et les objectifs vitaux trahis par la conduite des hommes, que demandent-ils à la vie, et à quoi tendent-ils ? On n'a guère de chance de se tromper en répondant : ils veulent être heureux et le rester. Cette aspiration a deux faces, un but négatif et un but positif : d'un côté, éviter la douleur et la privation de joie, de l'autre rechercher de fortes jouissances », écrit-il dans *Malaise dans la civilisation*. Le postulat qui soutient que l'être humain est principalement mû par la quête de son avantage propre et qu'il est naturellement indifférent à autrui est posé comme un axiome de base par John Rawls dans *la Théorie de la justice*, un ouvrage qui est considéré comme le plus important livre de philosophie politique des cinquante dernières années. Et on pourrait ainsi multiplier sans fin les références qui témoignent de la souveraineté quasi incontestée qu'exerce le paradigme égoïste dans les sciences humaines contemporaines. Même lorsqu'elles reconnaissent l'existence d'actions altruistes, elles les interprètent comme de simples avatars de cet égoïsme principal.

On comprend dès lors pourquoi, sur cette base théorique, il est quasiment impossible d'accorder que l'homme soit capable d'actions qui procèdent d'un engagement authentiquement altruiste, qui n'aient pas pour fin ultime un quelconque avantage, bénéfice ou profit personnel.

En effet, une des raisons qui montrent le caractère pour le moins contestable de cette vision de l'homme tient à ce qu'elle donne une explication totalement réductrice des motivations en vertu desquelles nous sommes, dans certaines circonstances, disposés à venir en aide aux êtres éprouvés par le malheur, et parfois même à payer le prix fort de cet engagement. Or, que de tels comportements de bienveillance, de sympathie ou de solidarité existent, c'est, croyons-nous, chose incontestable. Qu'ils ne soient pas réductibles à des visées secrètement intéressées, c'est pourtant ce qu'il nous faudra montrer.

Si l'on songe aux nombreux individus qui, dans des associations diverses, consacrent une partie importante de leur existence à venir en aide à ceux que la misère et la détresse ont frappés, il paraît tout simplement impossible de prétendre *a priori* que leurs conduites sont de nature *exclusivement* égoïste et intéressée, même si s'y mêlent selon

toute vraisemblance des motivations diverses et complexes. Force est de constater que, nonobstant ce qu'affirme péremptoirement le « dogme » de l'égoïsme, les hommes sont généralement capables, à certains moments, d'actions bienveillantes et généreuses qui, si elles ne les conduisent pas au sacrifice ultime de soi, engagent assez puissamment leur existence pour l'orienter dans une direction que ne suivrait pas un individu qui aurait pour unique objectif la recherche de son plus grand plaisir et la meilleure réalisation de ses propres intérêts. Du moins, si l'on ne peut exclure que l'individu altruiste trouve une réelle satisfaction personnelle dans ses conduites de générosité, de bienveillance, de dévouement – et *tel est*, en effet, sans doute le cas –, pareille satisfaction ou gratification n'est que le résultat indirect d'actions qui ne *s'étaient pas* donné cet objectif pour fin première.

D'où vient cet énigmatique divorce entre le postulat, prétendument scientifique, qui soutient qu'en dernier ressort, l'altruisme n'existe pas et les conduites *effectives* de millions de bénévoles et donateurs dont les motivations ne sauraient être réduites à l'explication unilatérale qu'en donne le paradigme de l'égoïsme psychologique? N'y a-t-il pas dans cette distorsion – plus encore : dans cette négation du réel – quelque chose d'une véritable schizophrénie intellectuelle? Comme si nous avions affaire à deux êtres humains différents : l'individu tel que se le représentent les sciences humaines et dont elles prétendent connaître les motivations *véritables*, et l'individu réel, l'homme de la rue comme on dit, qui agit manifestement de manière toute différente, sinon contraire. Et pourtant ce postulat est si profondément ancré dans nos représentations que nous sommes portés à l'admettre sans contestation. J'en ai souvent fait l'expérience dans mes cours consacrés à la question de l'altruisme, où les étudiants témoignent généralement d'une surprenante résistance à admettre que de tels comportements de bienveillance puissent être réellement « désintéressés », dans le moment même où leurs jugements moraux s'appuyent spontanément sur la claire conscience qu'il y a, de toute évidence, une différence entre telle conduite égoïste et telle autre manifestement bienveillante, témoignant d'une sollicitude pour autrui qui ne fait pas de doute. Comme si leur esprit les portait à penser le contraire de ce que leur sentiment immédiat affirme, et qu'un accord soit impossible entre ce qui relève de l'entendement et ce qui relève du sentiment.

J'aurai l'occasion de revenir sur les raisons de ce divorce, de cette étrange scission qui tient, pour l'essentiel, à une conception sacrificielle

de l'altruisme : une conception si absolue, si hyperbolique qu'elle conduit à le placer dans une sphère de la sainteté inaccessible au plus grand nombre. Comme on le verra, rien ne justifie pourtant qu'on doive définir l'altruisme de cette manière.

Le postulat de l'égoïsme psychologique, malgré sa souveraineté incontestée sur nos représentations, est démenti aussi bien par les conduites effectivement bienveillantes (quoique pas nécessairement totalement « désintéressées ») de millions d'hommes et de femmes que par les jugements moraux spontanés que nous exprimons quotidiennement sur la nature et la valeur morale des conduites humaines. Autrement dit, cette théorie est incapable de rendre compte aussi bien des jugements éthiques que nous formulons dans la vie de tous les jours et qui sont en désaccord avec son postulat de base, que des actions qui suscitent de tels jugements.

Ce n'est pas que les hommes soient tous suffisamment sensibles à la douleur ou aux besoins d'autrui pour mettre toujours de côté leurs visées égoïstes. Il est des individus que rien, pas même la souffrance de leurs proches, n'ébranle ou n'affecte. Mais, précisément, cette indifférence fait l'objet d'une désapprobation générale parce que le sens moral commun n'a aucune peine à condamner cet évident défaut d'humanité ou de sensibilité. À l'inverse, nous louons – avec la même conscience d'être en face d'une *évidence* – les conduites qui manifestent de la bienveillance, et ce n'est pas sans raison que nous admirons ces figures incarnant à nos yeux le courage, le dévouement ou la générosité que sont Albert Schweitzer, mère Theresa ou ceux qui ont sauvé des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale.

Sans doute pareils individus sont-ils rares et leur personnalité exceptionnelle. Il n'en résulte pas pour autant que le commun de l'humanité soit composé d'individus sourds et aveugles à tout ce qui ne les concerne pas immédiatement. Si nous ne sommes pas, pour la plupart d'entre nous, des héros de l'éthique, prêts à *toujours* faire passer le bien d'autrui avant le nôtre, le sentiment de sympathie nous ébranle assez pour que la maladie de nos proches, le malheur de nos voisins ou parfois même la détresse de sinistrés que nous ne connaissons pas nous incitent à venir, dans la mesure de nos moyens, à leur aide. N'est-ce pas ce sentiment d'empathie ou de compassion qui se loge au fond de ce que nous appelons d'un mot fort abstrait, et dont nous avons bien du mal à définir le ressort véritable, la *solidarité*? C'est à tort qu'on y verrait l'effet d'une réflexion prudentielle qui nous commande d'aider

les autres uniquement parce que nous attendons d'eux que, placés en de semblables circonstances, ils en fassent de même à notre égard. Non que de telles considérations soient tout à fait absentes, mais sont-elles premières et à elles seules déterminantes ? Voilà ce qu'il faut se demander. Comme nous le verrons, le geste altruiste n'a pas besoin d'être exempt de toute satisfaction ou rétribution, de tout *intérêt*, pour être réel. Il suffit que la visée égoïste ne soit pas la fin ultime de l'intention.

En un mot, tout porte à penser que les motivations égoïstes ne sont pas les seules motivations qui toujours, en toutes circonstances et nécessairement nous animent, pas plus qu'elles ne suffisent à structurer les relations sociales. Dans la lignée des moralistes français du xvii^e siècle – mais au prix d'une simplification de leurs analyses psychologiques, bien plus subtiles et complexes –, c'est pourtant bien ce que prétend le défenseur de l'égoïsme psychologique. Il soutient une position que l'on peut qualifier de « moniste » ou d'« absolutiste » : qu'il le mette ou non au compte d'une nature humaine déchue – comme pouvaient le faire les théologiens chrétiens à la suite de saint Augustin –, d'une tendance biologique du vivant ou d'une détermination de la psyché humaine, quelle que soit l'explication, l'égoïsme s'y présente comme la fin *ultime* de toutes les conduites humaines, qui, par définition, ne saurait souffrir aucune exception. En sorte que s'il existe bien des conduites apparemment désintéressées, il est impossible de *prouver* qu'elles procèdent d'intentions *réellement* altruistes visant le bien d'autrui en lui-même. En dernier ressort, consciemment ou inconsciemment, toute action humaine poursuit la quête d'un profit, d'un intérêt ou d'un bénéfice personnels, d'ordre matériel ou symbolique – qu'ils répondent à un « intérêt de bien » ou à un « intérêt d'honneur ou de gloire », pour reprendre les termes de La Rochefoucauld qui fonde sa critique du désintéressement sur la mise en évidence de la « loi de l'amour-propre » qui commande inexorablement les actions humaines.

Adam Smith soutenait pour sa part dans *la Théorie des sentiments moraux* que les hommes ne sont pas mus par un seul intérêt, mais par *deux* : l'intérêt propre, ou amour de soi, qui pousse naturellement chacun à la conservation de sa vie et l'intérêt que nous prenons à ce qui arrive aux autres, ou sympathie. Bien que le sens qu'il donne à cette dernière notion soit plus riche et articulé que celui que nous trouvons chez ses prédécesseurs, il reprenait une thèse qu'avaient soutenue avant lui Francis Hutcheson et David Hume.

Sur le fond, nous n'avons guère avancé aujourd'hui dans la résolution de la controverse qui opposait au XVIII^e siècle les défenseurs de l'égoïsme psychologique à leurs critiques, les théoriciens écossais du sentiment moral, si l'on en juge par les travaux récents que les psycho-sociologues américains ont consacrés à la question de l'égoïsme et de l'altruisme. La seule conclusion à laquelle ils aboutissent, mais elle est tout à fait fondamentale, c'est qu'il n'y *aucune raison théorique* de privilégier le paradigme égoïste; tout au contraire : le paradigme altruiste semble bien mieux placé pour rendre compte des conduites de secours, de générosité ou de bienveillance. En sorte que la charge de la preuve doit être *renversée* : c'est à l'égoïsme psychologique de justifier l'interprétation qu'il soutient malgré les démentis de l'expérience.

Mais s'il est assez facile de montrer qu'il existe bel et bien un « sens moral » qui ne se réduit pas à la poursuite de ce qui est avantageux ou profitable, que la bienveillance et la compassion sont des sentiments que la plupart des hommes éprouvent effectivement, il reste à expliquer comment ces mêmes sentiments sont si peu capables, en certaines circonstances, d'opposer une résistance à des conduites humaines de destructivité – qui, loin d'être le fait de psychopathes, sont le plus souvent le fait d'hommes ordinaires, nullement démunis d'un appareillage éthique susceptible de leur faire comprendre la nature criminelle de leurs actes.

L'analyse des raisons qui conduisent les hommes à se transformer en instruments dociles et passifs d'ordres cruels et destructeurs constituera la matière de plusieurs chapitres de ce livre. Et je ne parlerai pas de personnalités pathologiques, sadiques, comme Staline ou Hitler, mais d'hommes *ordinaires* : tel Franz Stangl, le commandant de Treblinka, qui a ouvert le livre de sa vie et de son âme, dans sa prison de Düsseldorf en 1971, à la journaliste et écrivain Gitta Sereny; ou encore les policiers du 101^e bataillon de réserve de la police allemande dont l'historien anglais, Christopher Browning, a retracé le parcours meurtrier en Pologne entre 1942 et 1943.

Comment a-t-il été possible à des individus qui n'avaient rien de foncièrement mauvais, qui n'étaient pas non plus des fonctionnaires zélés – comme Adolph Eichmann ou Rudolph Höss, le commandant d'Auschwitz –, de se transformer en tueurs de dizaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants innocents? Peut-on mettre ces comportements destructeurs simplement au compte de l'égoïsme?

L'explication est bien sûr trop courte, et elle est fautive. Ce n'est pas la propension, la tendance naturelle à promouvoir ses intérêts, son plaisir ou son bonheur qui peut être ici le facteur explicatif pertinent, mais une tout autre tendance et qui fait l'objet de manipulations multiples : la propension dans *certaines circonstances* – cette nuance est capitale – à la docilité, à la servilité, à l'obéissance aveugle aux ordres, aux imprécations de l'idéologie, la propension à se conformer aux comportements du groupe ou au rôle qu'une institution totalitaire attend que vous jouiez.

Telle est la conclusion principale à laquelle ont abouti des chercheurs américains en psychologie sociale, en particulier Stanley Milgram – qui restitue ses expériences et conclusions dans un ouvrage qui a fait date, et qui est malheureusement encore trop peu connu du public français : *La soumission à l'autorité* – et Philip Zimbardo qui, dans une expérience célèbre, quoique peu connue elle aussi en France, l'expérience dite « de la prison de Stanford », a montré les inquiétantes modifications auxquelles sont sujets les comportements individuels en situation carcérale. Expériences qui, dans les sévices dégradants infligés par les soldats américains aux détenus de la désormais célèbre prison d'Abou Ghraib en Irak, ont trouvé une récente confirmation – pour ne pas parler des massacres commis au Rwanda en 1994 et dont Jean Hartzfeld a donné une terrifiante description dans *Une saison de machette*.

Mais la passivité ne revêt pas seulement la forme « active » de l'obéissance aux ordres – argument qui, on le sait, revint dans tous les prétoires où furent jugés les criminels nazis. La passivité définit plus immédiatement l'inaction du témoin qui, face à la souffrance et à la détresse d'autrui, se comporte en simple spectateur. Doit-on la comprendre comme une expression de l'absence de sens moral, comme une indifférence, une apathie qui révèle une profonde insensibilité, conséquence de l'individualisme forcené des sociétés modernes ? Les travaux que nous examinerons ne vont pas dans le sens d'une telle interprétation, aussi évidente puisse-t-elle paraître au premier regard.

Les formes de la passivité active et négative qu'incarnent les figures paradigmatiques de l'exécuteur et du témoin se rapportent à l'incapacité du sujet d'échapper à une situation qui paraît lui dicter sa conduite et qui, par le jeu de toute une série de facteurs, le conduit à perdre son autonomie personnelle, sans que s'exerce pourtant sur lui un déterminisme qui le disculperait de toute responsabilité.

S'il en est bien ainsi, il est alors tout aussi essentiel de comprendre quelles sont les raisons qui, à l'inverse, ont poussé un tout petit nombre d'hommes et de femmes – à peine entre 0,5 et 1 % de la population européenne sous domination nazie – à se dresser contre la destructivité des uns et la passivité des autres et à venir, au péril de leur vie, au secours de ceux que la Solution finale destinait à l'extermination.

Ce qui ressort d'enquêtes menées auprès de gens qui ont sauvé des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, et notamment des travaux de Samuel et Pearl Oliner, c'est l'importance cruciale de l'éducation et des convictions éthiques, religieuses ou philosophiques dans la constitution de ce qu'ils ont appelé la « personnalité altruiste », dont un trait remarquable est qu'elle se distingue par une puissante autonomie personnelle, la capacité à agir en accord avec ses propres principes indépendamment des valeurs sociales en vigueur et de tout désir de reconnaissance. Quelques cas de ces acteurs altruistes nous serviront de guide. Tout d'abord, Giorgio Perlasca qui, à la faveur d'une extraordinaire imposture, sauva, au côté de Raoul Wallenberg, des milliers de Juifs à Budapest à la fin de la guerre, ou encore le pasteur André Trocmé qui, avec l'aide de sa femme Magda, entraîna les habitants du Chambon-sur-Lignon à faire de leur village une cité-refuge pour plus de cinq mille Juifs.

Et s'il est une conclusion que l'on peut tirer, avec quelque assurance, de ces analyses de la personnalité altruiste, c'est qu'on ne saurait comprendre ses motivations sur la base de l'opposition traditionnelle entre un égoïsme défini exclusivement comme le souci de soi, indifférent à tout souci d'autrui, et un altruisme qui ne serait authentique – un souci absolument désintéressé d'autrui – qu'à condition d'exclure absolument tout souci de soi. S'en tenir à une telle polarité conceptuelle conduit à promouvoir une conception purement *abstraite* de la moralité comme désintéressement sacrificiel, qui a pour conséquence d'inscrire la moralité dans un horizon inaccessible en même temps que d'exclure les motivations subjectives, personnelles, qui viennent de notre intériorité la plus profonde, au motif qu'elles sont inévitablement égoïstes, c'est-à-dire *immorales*. Dans cette perspective, les conduites altruistes les plus admirables se voient dénier toute qualité morale et toute valeur exemplaire puisqu'elles ne peuvent échapper au soupçon que, surgissant du fond de l'être, elles ne répondent à quelque « intérêt » de l'ego. Devant l'impossibilité de juger de la valeur morale des conduites humaines – et c'est le funeste résultat de la psycho-

logisation de la morale que d'introduire partout ce *soupçon* –, force est de conclure qu'on ne saurait prouver que les plus généreuses, les plus soucieuses du bien d'autrui sont moralement plus estimables que les plus égoïstes, les plus passives et les plus indifférentes à autrui – elles obéiraient toutes à des mobiles, d'intérêt, qui seraient le plus souvent inconscients pour les premières et que les secondes afficheraient en somme en toute franchise. Mais ce serait là pratiquer une sorte de *négalivisme éthique* dont nous ne sommes pas disposé à accepter les conséquences. En réalité, le problème est mal posé. Ce sont les pré-supposés au principe d'une pareille négation de la moralité des actions les plus indiscutablement altruistes qui doivent être repensés.

L'altruisme n'exige pas la déprise, l'anéantissement, la dépossession de soi, le désintéressement sacrificiel qui s'abandonne à une altérité radicale (Dieu, la loi morale ou autrui). L'abandon, la déprise de soi, est au contraire l'un des chemins qui mènent le plus sûrement l'individu à la soumission, à l'obéissance aveugle et à la servilité. Seul celui qui s'estime et s'assume pleinement comme un soi autonome peut résister aux ordres et à l'autorité établie, prendre sur lui le poids de la douleur et de la détresse d'autrui et, lorsque les circonstances l'exigent, assumer les périls parfois mortels que ses engagements les plus *intimement* impérieux lui font courir.

À la définition de l'altruisme comme désintéressement sacrificiel qui exige l'oubli, l'abnégation de soi en faveur d'autrui – définition que la tradition morale et religieuse a presque unanimement consacrée –, les résultats des recherches entreprises sur ce sujet nous invitent à substituer celle-ci : l'altruisme comme relation bienveillante envers autrui qui résulte de la présence à soi, de la *fidélité à soi*, de l'obligation, éprouvée au plus intime de soi, d'accorder ses actes avec ses convictions (philosophiques, éthiques ou religieuses) en même temps qu'avec ses sentiments (d'empathie ou de compassion), parfois même, plus simplement encore, d'agir en accord avec l'image de soi indépendamment de tout regard ou jugement d'autrui, de tout désir social de reconnaissance. L'altruisme comme relation cohérente entre les formes de sympathie éprouvées et les principes éthiques, parfois religieux, de l'obligation de secours, une cohérence qui se traduit par des actes effectifs (et allant bien au-delà de la simple intention), comme respect de soi reposant sur cette cohérence maintenue par l'image de soi, tels sont les aspects principaux de la nouvelle définition que nous voudrions avancer.

Si l'altruisme n'exige pas de chacun le sacrifice de soi, de ses aspirations, de ses désirs les plus profonds, y compris le désir du bonheur – sacrifice que réclament toujours les institutions aliénantes –, c'est qu'il conduit à *l'épanouissement* de soi, entendu comme accomplissement de l'une des plus hautes capacités de l'être humain : la capacité de prendre sur soi la souffrance d'autrui. Seul un être pleinement accordé à soi peut assumer pareil risque. Et dans ce risque assumé qui accepte l'éventualité que soit mis en péril *la préservation de soi*, c'est-à-dire sa propre existence, se fraye la voie d'une plus essentielle *réalisation de soi*, en sorte que le risque altruiste, quoiqu'il doive parfois affronter jusqu'à la possibilité de la mort, n'a en réalité rien de sacrificiel.

La souveraineté du paradigme de l'égoïsme psychologique doit donc être radicalement remise en cause d'une part, au motif qu'il est incapable de rendre compte des conduites humaines de destructivité, d'autre part, parce qu'il produit comme son double inversé une définition de l'altruisme qui conduit à nier qu'existent des motivations proprement altruistes (qui se ramènent, en dernier ressort, à des intentions secrètement intéressées). Pareille négation, désastreuse et inacceptable au plan éthique – si nous sommes tous, malgré qu'on en ait, des égoïstes invétérés, mère Theresa aussi bien que Hitler, à quoi bon se mettre en peine? –, ne peut être surmontée que si l'on échappe à *cette manière* de concevoir les actions humaines, et l'on ne peut y échapper qu'en reformulant l'altruisme selon des termes qui *ne sont pas* ceux de l'opposition de l'intérêt et du désintéressement, du pur et de l'impur, de l'égoïsme qui rapporte tout à soi et du don sacrificiel de soi : autrement dit, il nous faut rejeter une perspective qui définit conceptuellement l'altruisme comme *le contraire* de l'égoïsme.

À ce paradigme, je propose de substituer, à titre d'hypothèse directrice, celui qui oppose *l'absence à soi* à *la présence à soi*. Absence à soi d'une individualité défaillante, inconsistante, prête à succomber à toutes les formes de domination, d'asservissement et de passivité, mais non pas nécessairement dénuée de tout « sens moral » ; présence à soi, au contraire, d'un être doté d'une puissante ossature intellectuelle, spirituelle, morale, comme on voudra, d'un « équilibre intérieur » – j'emprunte l'expression à Nadejda Mandelstam – qui le rend capable de résister à l'oppression, à l'injustice, aux aliénations de l'idéologie dominante, capable de voir l'inacceptable, de discerner le mal comme tel et d'agir en conséquence. Capable en somme de se dresser contre

l'ordre établi du monde et de se poser comme une conscience libre et bienveillante.

Quoique « l'âme noire » partage peut-être avec le sujet altruiste certains traits de caractère, lesquels, en effet, peuvent se mettre au service du bien comme du mal à l'instar du héros machiavélien, elle ne fait rien d'autre que s'adapter à « la qualité des temps », comme dit le Florentin, et ce en vue de la réalisation de ses ambitions personnelles. Mais, bien que l'individu maléfique fasse souvent preuve dans ses entreprises d'une singulière intelligence, il reste toujours prisonnier de pulsions envahissantes, destructrices aussi bien d'autrui que de soi, de sorte qu'il ne saurait incarner cette figure de la personnalité présente à soi et ouverte aux autres qui me paraît si essentielle pour définir ce qui constitue le propre de l'acteur altruiste.

Bien que cette thèse soit formulée de façon très générale, elle est malgré tout en accord, pour l'essentiel, avec ce que les psychologues épris d'humanisme nous enseignent (je songe en particulier aux travaux de Carl R. Rogers ou d'Erich Fromm). L'acceptation de soi, une certaine manière d'être présent à soi, d'être accordé à soi, d'être pleinement ce qu'on l'est – soi-même et non ce que les autres attendent ou exigent de vous – conduit à une attitude ouverte, libre, confiante et amicale envers le monde extérieur (lors même qu'il faille en affronter la cruauté et lutter contre elle) dont résulte la capacité à accueillir la détresse des autres et à agir en conséquence sans être aliéné ni détruit par elle. Tous traits qui font défaut aussi bien chez ceux qui s'abandonnent et se soumettent à des ordres destructeurs – s'absentant à eux-mêmes, ils perdent en cours de route la conscience de leur identité propre et de leur « moi profond » – que chez les personnalités proprement maléfiques, ces grandes « âmes noires » qu'idéalisent les fictions romantiques.

Avant de conclure cette présentation générale, il me faut justifier le plan que j'ai adopté et dans lequel, on le verra, s'entrecroisent des analyses empruntées à des registres très différents : recherches historiques, expériences de psychologie sociale, doctrines relevant de ce qu'on appelle habituellement l'histoire de la philosophie (par exemple, la conception de La Rochefoucauld sur l'amour-propre, la doctrine du sens moral chez Hutcheson ou les apories de l'éthique moderne selon Henry Sidgwick). Si j'ai jugé bon de procéder ainsi, c'est qu'il m'a paru nécessaire et utile de présenter au lecteur la richesse des

diverses perspectives par lesquelles peuvent être abordés les deux sujets principaux qui constituent la matière de ce livre : l'analyse des facteurs qui permettent de mieux comprendre les conduites humaines de destructivité et les motivations qui, à l'inverse, sont au cœur de l'engagement altruiste. Mais en dernier ressort, il s'agit là des pièces diverses d'un dossier qui, assemblées et s'éclairant les unes les autres, conduisent à une leçon fondamentale.

Que dit-elle en somme ? Que la malignité dont les hommes se rendent parfois coupables ne tient pas à une nature humaine qui serait foncièrement mauvaise et méchante – du moins n'est-il pas nécessaire de mobiliser cette hypothèse – ni généralement à une absence de sens moral, et pas davantage à l'influence de facteurs sociaux, politiques ou psychologiques qui exerceraient sur eux un véritable déterminisme (du fait, par exemple, des « mécanismes » propres au conformisme de groupe, à l'obéissance aux autorités investies d'une légitimité incontestée, ou au prétendu « lavage de cerveau » opéré par les idéologies totalitaires). En dernier ressort, la capacité humaine à faire le mal, ou à y résister, doit être comprise à partir des structures fondamentales de la personnalité individuelle, soit qu'elle se montre inapte à se poser face aux autres comme un soi autonome, doté d'une identité propre assez forte pour résister aux ordres destructeurs, aux diverses manipulations qui s'exercent sur elle ou à la passivité du plus grand nombre, soit, au contraire, que, pourvue de caractères psychiques, moraux ou spirituels qui, unifiés, la forment, la concentrent et la condensent dans une intériorité puissamment structurée, elle s'éprouve comme ne pouvant échapper à la responsabilité irrévocable vis-à-vis de soi et d'autrui qui s'impose à elle, et que, accordant ses actes à ses convictions, elle trouve ainsi le chemin de la plus haute réalisation de soi que seul « l'homme de bien » accomplit.

Un dernier mot enfin, et qui sera de reconnaissance. La démonstration que je m'efforcerai de conduire dans le présent ouvrage a l'ambition d'apporter une contribution, modeste certes mais non sans utilité – du moins je l'espère –, à la réflexion critique sur l'égoïsme et l'altruisme qui est menée en France depuis de nombreuses années, en particulier sous l'impulsion d'Alain Caillé qui dirige la *Revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales); réflexion riche et complexe qui, autour du paradigme du don, attire à elle un nombre croissant de chercheurs et de penseurs d'horizons divers. Qu'il me soit

permis de le remercier profondément pour son soutien constant, la confiance qu'il a placée dès les premiers jours dans ce qui n'était encore qu'un projet, la peine désintéressée qu'il a pris à lire les différentes versions du manuscrit et à en corriger les défauts manifestes. Ce livre n'aurait pu paraître sans l'aide précieuse et dévouée de son épouse, Dominique, qui a consacré de longues heures à le relire et à le mettre en forme. Sans les nombreuses et précieuses remarques critiques et corrections que lui a suggérées la lecture de ce livre, celui-ci serait encore plus imparfait qu'il ne l'est. Qu'elle en soit infiniment remerciée. Ma reconnaissance va également à Jacques Dewitte, ce grand esprit modeste dont la profonde intelligence et la riche culture philosophique ont inspiré bien des pages et analyses de ce livre. Je ne puis taire non plus tout ce que je dois à mon ancien étudiant, devenu un ami, Stéphane Beisser. Enfin, il n'est pas de professeur qui puisse oublier l'enrichissement permanent que procure la confrontation de ses idées avec les jeunes esprits qui forment son premier auditoire. Je dois à mes étudiants de l'université de Reims et de l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence de m'avoir aidé à clarifier certains aspects importants ici exposés qui, sans leur participation, seraient restés à l'état de plus grande obscurité ou confusion. Et leur générosité m'a parfois fait bénéficier de pertinents conseils de lecture qui m'ont permis d'enrichir mon propos.

Enfin, que mon frère Ivan soit remercié de tout cœur pour la très belle photographie qui orne la couverture de ce livre.

Que tous reçoivent ici le témoignage de ma profonde gratitude. Mais des défauts de ce livre, je suis évidemment seul responsable.

I.

Destructivité, passivité et absence à soi

« Quelle chimère est-ce donc que l'homme ?
Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos,
quel sujet de contradiction, quel prodige ! »

PASCAL, *Pensées*.

Sous l'amour-propre, la fragilité de l'identité humaine

« Choisir entre le monde à détruire et ce thé à prendre ?
Je n'hésite pas : périsse la terre pourvu
que je boive toujours mon thé ! »

Féodor DOSTOÏEVSKI, *Notes écrites dans un souterrain*.

« Je me cherche – et ne trouve rien.
Je veux, et ne peux pas. »

Fernando PESSOA, *Le livre de l'intranquillité*.

Les *Maximes et sentences* de La Rochefoucauld¹ paraissent, au premier abord, consacrées à un objectif unique : démasquer les illusions de la vertu pour mettre au jour la loi secrète et universelle de l'égoïsme, de la recherche de l'intérêt personnel qui en réalité l'anime. Les actions apparemment les plus vertueuses et désintéressées ne sont que le travestissement, souvent inconscient, de l'amour-propre et du désir de gloire, ou de l'égoïsme

1. Les *Maximes* parurent en 1664 à La Haye dans une édition clandestine – à l'insu de leur auteur donc, encore que ce point soit discuté – dite « édition hollandaise » comprenant 188 maximes. Dès l'année suivante, en 1665, La Rochefoucauld donna, à Paris, une première édition officielle de ses *Sentences et Maximes morales*. Suite au succès que rencontra l'ouvrage parurent quatre autres éditions – en 1666, 1671, 1675 et 1678. En 1789, l'abbé Brotier fit paraître les maximes supprimées par l'auteur d'édition en édition. Le manuscrit autographe provenant de la bibliothèque de Liancourt fut simplement publié sous le titre de *Manuscrit Liancourt*.

cupide et de la vanité. Une lecture plus approfondie montre néanmoins que « le portrait du cœur de l'homme » que dessine La Rochefoucauld est plus complexe. C'est sur un aspect moins connu de la pensée du moraliste que je voudrais ici insister et qui demeure d'une surprenante actualité au regard de notre propos. Car aussi éloignées que puissent paraître ses réflexions des manifestations contemporaines de destructivité sur lesquelles nous allons nous pencher, elles jettent néanmoins une singulière lumière sur cette absence à soi, cette dépossession de soi, cette fragilité de l'identité humaine qui est le propre de l'humanité ordinaire et qui la rend si prompte à s'abandonner aux ordres d'une autorité maléfique ou d'une institution totalitaire.

La dénégation systématique des vertus

La lecture suivie des *Maximes* révèle le caractère semble-t-il systématique de la dénonciation que pratique La Rochefoucauld, comme si, au terme de ce processus de démystification, ne devait subsister que l'universelle loi de l'amour-propre qui consiste à n'aimer que soi et à tout considérer pour soi. La lucidité de la critique des fausses vertus, l'intelligence aiguisée du regard, la finesse de l'analyse psychologique, toutes ces qualités de l'esprit ne visent qu'à dévoiler les méandres tortueux que suit une perversion unique : la perversion de la conscience, du cœur et de la volonté humaine par la loi inexorable de l'intérêt égoïste.

En voici quelques-unes au hasard² :

« Toutes les vertus des hommes se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer » [maxime 3, p. 301].

« Il n'y a point de libéralité, et ce n'est que la vanité de donner, que nous aimons mieux que ce que nous donnons » [maxime 29, p. 306].

« Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne faisons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes » [maxime 83, édition de 1678, p. 414].

« Nous nous persuadons souvent d'aimer les gens plus puissants que nous, et néanmoins c'est l'intérêt seul qui produit notre amitié. Nous ne nous donnons pas pour le bien que nous leur voulons faire, mais pour celui que nous voulons recevoir » [maxime 87, p. 414].

2. Les maximes qui suivent sont extraites de *Sentences et maximes de morale* (1664), *Œuvres complètes* [1964].

« Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner » [maxime 83, édition de 1678, p. 414].

On pourrait ainsi les citer presque toutes, et voir un même thème récurrent apparaître : il n'est pas de vertu supposée dont une analyse psychologique attentive ne puisse mettre au jour les motivations égoïstes qui l'animent, et parmi celles-ci, l'intérêt propre.

C'est aux moralistes du xvii^e siècle que l'on doit la première formulation de cette problématique de l'intérêt et du désintéressement qui commande si profondément, aujourd'hui encore, notre représentation de l'éthique. De là vient aussi l'affirmation que la pureté de l'intention morale ne peut jamais être connue ni prouvée, parce qu'elle dissimule généralement une stratégie de l'intérêt : « L'intérêt parle toutes sortes de langages, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé » [maxime 39, édition de 1678, p. 408]; ou encore : « Il semble que l'amour-propre soit la dupe de la bonté et qu'il s'oublie soi-même; cependant c'est prendre le chemin le plus assuré pour arriver à ses fins; c'est prêter à usure sous prétexte de donner; c'est enfin s'acquérir tout le monde par un moyen subtil et délicat » [maxime 236, édition de 1678, p. 435]. À de nombreuses reprises, nous rencontrerons sous nos pas cette aporie qui passe pour l'argument majeur interdisant de reconnaître l'existence de conduites authentiquement désintéressées et altruistes.

La critique du désir de gloire

« Avec le christianisme, écrit Nietzsche, il y a progrès dans l'affinement du regard psychologique : La Rochefoucauld et Pascal. Le christianisme a compris *l'identité complète* des actions humaines et leur égalité de valeur dans les grandes lignes (elles sont toutes *immorales*³). »

Dans sa préface de la deuxième édition (1666), La Rochefoucauld prend soin de préciser que le portrait de l'homme

3. *La volonté de puissance* [1991, p. 393].

qu'il dresse est celui de l'homme pécheur, et non celui que Dieu éclaire et anime de sa grâce :

« Je me contenterai de vous avertir de deux choses : l'une, par le mot d'*intérêt*, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur et de gloire; et l'autre (qui est comme le fondement de toutes ces *réflexions*), que celui qui les a faites n'a considéré les hommes que dans cet état déplorable de la nature corrompue par le péché, et qu'ainsi la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontrent dans leurs vertus apparentes, ne regarde point ceux que Dieu en préserve par une grâce particulière » [*Sentences et maximes de morale*, p. 402].

Comme on le voit, la notion d'intérêt ne se limite pas chez La Rochefoucauld aux seuls biens matériels; elle inclut – et ces motivations sont même présentées comme étant plus essentielles que les précédentes – la recherche de la gloire et de l'estime des hommes, et la défense de son propre honneur.

Bien que nous ne puissions entrer dans le détail de la critique de ce que Pascal pour sa part appelle la « vanité du désir de gloire », notons que, pour les moralistes du XVII^e siècle, le trait principal du désir de gloire – et ce en quoi il est dérisoire – est de privilégier le paraître sur l'être : ce qui compte pour les hommes, ce n'est pas ce que l'on est, mais ce que l'on paraît être dans le regard des autres. Le désir de gloire est désir d'être estimé, désir de plaire, de donner une *image* de soi qui attire l'approbation d'autrui. À la différence de la quête égoïste des biens matériels, où tout est rapporté à soi, le désir de gloire est orienté vers le jugement d'autrui et nous place en quelque manière dans une dépendance avec ce qu'il pense de nous. Ici l'image de soi n'est pas celle que nous renvoie le miroir de notre propre conscience lorsque, seul à seul, nous nous examinons avec honnêteté et lucidité, mais l'image de soi dans le regard des autres. Selon La Rochefoucauld, cette représentation sociale de soi détermine les relations humaines de façon plus décisive encore que la poursuite des biens matériels. Être dans l'estime des hommes, écrit Pascal dans les *Pensées*, est « la plus belle place du monde ». Adam Smith, un siècle plus tard, fera un semblable constat :

« Quel est l'objet de tous les travaux et de tous les mouvements des hommes? Quel est le but de l'avarice, de l'ambition, de la poursuite des richesses, du pouvoir, des distinctions? [...] D'où naît cette ambition de s'élever qui tourmente toutes les classes de la société?

Où est le véhicule de la passion commune à toutes les vies humaines, qui est d'améliorer sans cesse la situation où l'on se trouve ? C'est d'être remarqué, d'être considéré, d'être regardé avec approbation, avec applaudissement, avec sympathie, et d'obtenir tous les avantages qui suivent ces divers sentiments. C'est la vanité qui est notre but, et non le bien-être ou le plaisir ; et notre vanité est toujours fondée sur la certitude que nous avons d'être l'objet de l'attention et de l'approbation des autres⁴. »

Être respecté, attirer à soi l'admiration des autres, voilà ce que, plus que tout, les hommes recherchent, et ce jusque dans leurs conduites les plus nobles ou généreuses⁵. Aussi celles-ci n'ont-elles rien de proprement « désintéressé » et ne sont-elles pas moins moralement fausses ou « impures » que la cupidité la plus vile. Mais la conséquence la plus redoutable, et sur laquelle je voudrais insister ici, c'est l'extrême fragilité de l'identité humaine qui en résulte, l'homme se trouvant en quelque manière dépossédé de toute conscience originaire de soi, pour n'être plus que suspendu à ce regard de l'autre, à ce désir de reconnaissance qui devient le lieu, mieux : le théâtre où se constitue l'image de soi. Mais c'est l'image d'un être déchiré, divisé d'avec soi, d'un être aliéné, perdu dans son désir effréné et dérisoire d'être admiré et respecté, comme le montrera également Jean-Jacques Rousseau dans sa critique de l'amour-propre.

La dissolution de soi

La Rochefoucauld cependant va bien au-delà d'une stricte identification de l'amour-propre à l'égoïsme, identification qui donnerait, malgré tout, une certaine positivité à l'égoïsme, en tant précisément que mon propre bien en est la fin, quoique ce soit au détriment du bien d'autrui.

4. Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux* [1999, I, III, 2, p. 50 – souligné par moi].

5. Ajoutons que ce désir d'être « respecté » conduit également à nombre de conduites maléfiques et dominatrices. N'est-il pas vrai que, plus que toute autre, nous craignons la personne qui peut nous nuire et nous tient en son pouvoir ? Malgré qu'on en ait, on respecte ce que l'on craint. Celui qui nous menace nous *oblige* à prêter attention à son existence. De là la différence qui sépare le respect de l'estime. Je remercie Stéphane Beisser de m'avoir fait cette remarque très suggestive.

Dans une maxime d'une audace étonnante, La Rochefoucauld détache l'amour-propre de toute finalité eudémoniste (visant à la réalisation de notre bonheur), de tout rapport à l'ego, au moi, pour l'investir d'une véritable *autonomie*. C'est ce que montre l'extraordinaire fragment 103 de l'édition hollandaise (d'abord repris dans les éditions ultérieures, mais que La Rochefoucauld supprimera finalement).

Après avoir rappelé la définition classique de l'amour-propre – « l'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi » – et souligné les dissimulations par quoi il dérobe ses « métamorphoses » aussi bien au regard de soi qu'au regard d'autrui – « rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites, ses souplesses ne se peuvent représenter, ses transformations passent celles des métamorphoses et ses raffinements ceux de la chimie. On ne peut sonder la profondeur de ses projets, ni en percer les ténèbres : là il est à couvert des yeux les plus pénétrants. Il y fait mille insensibles tours et retours : là il est souvent invisible à lui-même » –, après donc avoir rappelé cette thématique de « la nuit » qui recouvre l'amour-propre et le rend en quelque manière invisible, irreprésentable, dans un langage qui annonce celui de l'inconscient, voilà qu'apparaît soudain une idée nouvelle : l'amour-propre est à soi-même *sa propre fin* : « C'est après lui-même qu'il court et [qu'] il suit son gré. »

Le fait que l'amour-propre soit à lui-même sa propre fin a pour conséquence – et cette conséquence est décisive – qu'il obéit à une loi qui n'est *pas commandée* par la poursuite du bonheur : il peut tout aussi bien se satisfaire dans ce qui ne m'est *ni avantageux ni profitable*, dans ce qui est contraire, au strict point de vue égoïste, à l'intérêt propre : « On le voit quelquefois travailler avec la dernière application, et avec des travaux incroyables, à obtenir des choses qui ne lui sont point avantageuses, et qui même lui sont nuisibles, mais qu'il poursuit parce qu'il les veut. »

Ainsi est avancée l'idée d'une *autonomie de l'amour-propre*, lequel se fait en quelque sorte indépendant du moi, en telle manière que l'être est comme dominé, possédé, par la loi de l'amour-propre, laquelle est affranchie de toute finalité bénéfique de nature égoïste. C'est que l'amour-propre ne veut rien d'autre que lui-même. Si l'amour-propre est mû par un désir, celui-ci n'est pas

d'abord mon bien : son désir est *désir d'être*, et il peut trouver à se satisfaire dans des conduites qui me sont aussi bien profitables que *ruineuses* : « Il ne se soucie que d'être ; pourvu qu'il soit, il veut bien être son propre ennemi. »

La tendance à la persévérance dans l'être n'est pas mise au compte du sujet existant, comme l'amour de soi chez Rousseau ou le *conatus essendi* spinoziste : la tendance à la persévérance dans l'être est la détermination fondamentale non pas du moi, mais de l'amour-propre qui existe et se développe selon sa propre logique. Dès lors, il faut comprendre que le moi *n'est pas le sujet de l'amour-propre*. Les intérêts de l'amour-propre ne sont ni identifiables ni réductibles à ceux du moi. En sorte qu'on ne saurait poser l'équation qui identifie la tyrannie de l'amour-propre au pur et simple égoïsme. Personnifié dans cet étonnant fragment à la manière d'un démon qui possède l'être, il paraît avoir une réalité hypostatique propre qui l'entraîne et l'asservit sans qu'il puisse exercer à l'endroit de ses vices le moindre contrôle. Déposédant le moi de son identité propre, il le déposède dans le même mouvement de sa liberté. De là ce « vertige de la dépossession », pour reprendre la formule heureuse de Jean Starobinski, qui vide l'ego de la possibilité de se poser dans l'existence comme un moi libre et indépendant, capable de poursuivre des fins rationnellement profitables.

En effet, l'amour-propre – et c'est là le second aspect, décisif lui aussi – n'est déterminé par aucune rationalité immanente. Tout au contraire, il se meut selon de purs caprices, qui ne sont en rien différents de nos goûts : « Il est inconstant et, outre les changements qui lui viennent de causes étrangères, il en a une infinité qui naissent de lui et de son propre fonds : car il est naturellement inconstant de toutes manières ; il est inconstant d'inconstance, de légèreté d'amour, de nouveauté, de lassitude, de dégoût. » Ainsi le désir de vivre ne procède pas d'un instinct du vivant, porté à la conservation de soi par les lois de la nature : « Le désir de vivre ou de mourir, écrit-il, sont des goûts de l'amour-propre, dont il ne faut non plus disputer que des goûts de la langue ou du choix des couleurs⁶. » Ailleurs encore : « Les passions ne sont que les divers goûts

6. Lettre 68 (1663 ?), citée par Paul Bénichou, 1965, p. 20.

de l'amour-propre » [*ibid.*]. L'amour-propre abolit ainsi la rationalité égoïste de l'être, pour l'emporter au gré de fluctuations sur lesquelles il n'a pas plus de prise qu'il n'en a sur ses appétits les plus subjectifs.

Ce n'est pas que les goûts soient sans causes, mais celles-ci ressortissent à un déterminisme corporel, physiologique, celui des « humeurs » – entendues au sens de la médecine traditionnelle –, qui contribue à déposséder encore davantage l'individu de son libre arbitre et de la conscience de son identité propre. Ainsi que l'écrit Paul Bénichou, « les actions, et particulièrement les belles actions, celles qui attirent l'admiration de leurs auteurs, sont expliquées par le jeu des circonstances ou par l'influence du tempérament, des organes, de l'âge » [*ibid.*, p. 7]. Ainsi, pour La Rochefoucauld, « la persévérance n'est digne ni de blâme ni d'éloge, parce qu'elle n'est que la durée des goûts et des sentiments qu'on ne s'ôte ni qu'on ne se donne [maxime 40, édition de 1664, p. 308]. Plus radicalement encore : « Les humeurs ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et tourne imperceptiblement notre volonté ; elles roulent ensemble, et exercent successivement un empire secret sur nous, de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous puissions le connaître » [maxime 297, p. 443].

La dernière conséquence, et qui est la plus grave, est donc de rendre impossible l'évaluation morale de la plupart de nos actions, puisque aussi bien notre libre volonté n'en est pas la cause première. De là cette tentation de « négativisme éthique » qui menace l'égoïsme psychologique. Une multiplicité de facteurs – les goûts, les humeurs, les circonstances (« la Fortune »), l'intérêt – exercent une influence invincible sur notre volonté, faisant d'elle l'instrument passif de déterminations multiples, aussi obscures qu'inconnaissables : « L'homme est conduit lorsqu'il croit se conduire » [maxime 19, *Manuscrit Liancourt*, p. 341].

Le vrai portrait de l'homme

Le tableau que La Rochefoucauld dresse de l'homme n'est pas celui d'un être égoïste qui obéit à la poursuite rationnelle de ses intérêts, contrairement à la vision première qui se dégage de la lecture des *Maximes* et que La Rochefoucauld accrédite parfois

lui-même⁷. Aussi est-ce par une généralisation abusive qu'on voit en elles la première formulation de cette figure du calculateur rationnel que l'économie moderne a placée au principe de son interprétation des relations humaines. L'homme s'y présente bien davantage comme un être passif, dispersé et inconstant, dont la volonté est aliénée par le jeu improbable de causalités qui échappent à sa conscience et, partant, à son emprise.

Ainsi se conjugue la double action de l'amour-propre et des déterminations impersonnelles qui le mettent en branle, anéantissant l'identité de l'ego et l'assurance de la volonté. Sans doute la volonté humaine est-elle d'abord et essentiellement indifférente à ce qui ne se rapporte pas aux intérêts du moi, étant prête à ignorer ou à nuire à ceux des autres pour peu qu'elle en retire quelque avantage – « chacun veut trouver son plaisir et ses avantages aux dépens d'autrui ». Mais cette proposition que seule retiendront les partisans de l'égoïsme psychologique – l'homme ne peut vouloir, ultimement, d'autre bien que son propre bien, toute autre action apparemment désintéressée n'étant qu'un moyen au service de cette fin – doit être complétée par la remarque que l'intérêt propre ne couvre pas tout le spectre des actions qui relèvent de l'amour-propre. Celui-ci, sous l'influence de facteurs qui sont multiples, et qui ne se réduisent certainement pas au seul intérêt rationnel, poursuit parfois des fins qui sont voulues uniquement parce que l'amour-propre s'entête à les vouloir, quand même elles seraient désavantageuses ou même ruineuses. C'est en effet qu'il y a une sorte d'*obstination* aveugle et déraisonnable à quoi l'amour-propre obéit.

Sans doute l'amour-propre consiste-t-il à « n'aimer que soi et tout rapporter à soi » ; reste, néanmoins, à définir quel est le « soi » dont la nature s'obscurcit à mesure qu'on veut s'en approcher. S'il est une vérité, selon La Rochefoucauld, que l'on peut tenir pour acquise, c'est que les hommes sont incapables d'une recherche résolue du bien d'autrui qui serait proprement

7. Voir par exemple, la maxime 270 du *Manuscrit Liancourt* : « L'intérêt est l'âme de l'amour-propre, de sorte que comme le corps privé de son âme est sans vue, sans ouïe et sans connaissance, sans sentiment et sans mouvement, de même, l'amour-propre séparé, s'il faut le dire ainsi, de son intérêt, ne voit, n'entend, ne sent et ne se remue plus » [p. 383].

désintéressée, indépendante de tout rapport à soi. Mais une telle proposition étant établie, le « soi » à quoi tout est rapporté ne peut être identifié à l'ego, au moi. Le « soi » de l'amour de soi se délite, se disperse, se fragmente en reflets multiples – les diverses images sociales de soi – dans le moment même où l'on voudrait en saisir l'unité substantielle. Ce n'est pas le moi, avec ses désirs, qui est le sujet, le support de l'amour-propre. L'amour-propre est à soi seul son principe et il poursuit ses fins avec une obstination, une « vanité », qui confine parfois à l'absurde – du moins ne sont-elles pas celles que poursuivrait un individu désireux d'assurer ses avantages, son bonheur ou son plaisir.

Les conduites humaines sont si peu réductibles à l'égoïsme qu'en réalité l'individu, bien loin d'être un sujet déchiffrable, unifié et transparent qui poursuit rationnellement des fins volontairement choisies, apparaît comme un être *passif*, soumis aux caprices des goûts, à la violence des passions, aux turbulences des humeurs, aux métamorphoses de l'amour-propre, aux variations des circonstances. Les individus ainsi aliénés perdent dans l'interaction des forces qui s'exercent sur eux tout à la fois leur identité propre et la liberté de leur volonté. Bien avant les découvertes majeures de la psychanalyse, La Rochefoucauld proclame que le moi n'est pas maître dans sa propre maison : « Chaque homme n'est pas plus différent des autres hommes qu'il l'est souvent de lui-même » (maxime 99, *Manuscrit Liancourt*, p. 358). C'est là l'aspect le plus troublant, le plus abyssal de la pensée de La Rochefoucauld et qui le place aux côtés des plus grands psychologues du cœur humain, Nietzsche et Freud, mais également, et le rapprochement est peut-être plus inattendu, Dostoïevski, Proust et même Tchekhov. Mais des économistes, certainement pas. Il convient d'insister sur ce point.

Mon propos n'est évidemment pas de faire une comparaison approfondie entre l'éthologie de l'amour-propre chez La Rochefoucauld et celle de ces profonds scrutateurs de l'âme humaine. Quelques indications très brèves suffiront néanmoins à justifier ces parallèles.

En effet, c'est dans l'analyse de la psychologie de l'amour que La Rochefoucauld, bien avant Benjamin Constant (*Adolphe*) et surtout Proust, aiguise son sens de la dynamique mais également de l'inconstance des sentiments : « L'amour, aussi bien que

le feu, ne peut subsister sans un mouvement continuel, et il cesse de vivre dès qu'il cesse de craindre » [maxime 75, édition de 1678, p. 413]. Nous ne sommes pas maîtres de cette vie et de ces rythmes. La loi de l'amour nous emporte et nous subjuge, pour nous laisser ensuite à nouveau libres et ennuyés. L'amour est un sentiment essentiellement narcissique, où l'autre a peu de part. « Il n'y a point de passion où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour, et on est toujours plus disposé à sacrifier le repos de ce qu'on aime qu'à perdre le sien » [maxime 262]. Mais c'est surtout dans les réflexions sur la jalousie que le rôle de l'amour-propre se fait le plus remarquer : « Il y a dans la jalousie plus d'amour-propre que d'amour » [maxime 424, édition de 1678, p. 447]. « Ce qui rend les douleurs et la jalousie si aiguës, c'est que la vanité ne peut servir à les supporter » [maxime 226, édition de 1678, p. 461]. Dans la jalousie, l'amour-propre blessé, qui est sa cause principale, travaille à nous *faire mal*. Nul psychologue des sentiments amoureux ne fut plus proche de La Rochefoucauld sur ce point que Proust. Au hasard, cette phrase extraite de *À la recherche du temps perdu*, sur la jalousie de Swann à l'égard d'Odette : « Puis sa jalousie s'en réjouissait, comme si cette jalousie eût une vitalité indépendante, égoïste, vorace de tout ce qui la nourrirait, *fût-ce aux dépens de lui-même*⁸. » Quant à l'inconstance des sentiments, on se souviendra que Proust voulait tout d'abord donner à son œuvre ce titre si laroche foucauldien : « Les intermittences du cœur ».

Que par amour-propre, nous sachions délibérément nous faire du mal à nous-mêmes, Dostoïevski l'a montré mieux que quiconque dans ce terrible texte glauque – qui annonce les plus sombres analyses de Nietzsche sur le ressentiment – que sont les *Notes écrites dans un souterrain*, où se révèlent toutes les affres de bassesse dans lesquelles l'amour-propre est susceptible d'entraîner un être pour se venger des humiliations qu'il subit, en même temps qu'il va au-devant d'elles et les recherche avec une espèce de complaisance malsaine. Bien que La Rochefoucauld eût été incapable de développer ces thèmes jusque dans leurs extrémités nauséabondes, ils sont néanmoins pudiquement présents

8. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. 1, La Pléiade, p. 283 (souligné par moi).

dans cette maxime où sont évoqués les aspects les plus noirs, les plus destructeurs de l'amour-propre.

Quant au parallèle entre la vision de l'homme chez La Rochefoucauld et les personnages du théâtre de Tchekhov, il s'impose avec une certaine évidence si l'on songe que chez le grand dramaturge russe, les protagonistes du drame sont non seulement des individus oisifs et désœuvrés qui se perdent dans un bavardage insignifiant mais, plus encore, des êtres dénués de toute consistance qui coexistent dans une sorte de « voisinage » – la formule est d'Ossip Mandelstam – sans jamais se rencontrer ni communiquer. Quant à la figure de l'individu engoncé dans sa fonction, fermé au monde et incapable d'être un soi authentique, elle est admirablement décrite dans la nouvelle à laquelle Tchekhov a donné ce titre évocateur : « Un homme dans un étui ». Mais laissons là ces indications rapides qui mériteraient de plus amples développements.

La tradition n'a généralement vu chez La Rochefoucauld qu'un « système de l'amour-propre », suivant en cela le jugement de La Bruyère : « [La Rochefoucauld] observant que l'amour-propre est dans l'homme la cause de tous ses faibles, l'attaque sans relâche, quelque part où il se trouve⁹. » Mais par une réduction trop rapide, l'amour-propre s'est trouvé identifié à l'égoïsme, et l'égoïsme à la poursuite rationnelle de l'intérêt privé, lui-même réduit le plus souvent aux seuls biens matériels. Telle est la figure de l'*Homo œconomicus*, qui ne serait donc que le dernier avatar de l'homme que décrit La Rochefoucauld. C'est pourtant oublier là un certain nombre d'aspects essentiels de la pensée du moraliste qui interdisent une telle réduction, et cela avant tout parce que La Rochefoucauld inclut dans la notion d'intérêt les intérêts « d'honneur et de gloire ». Or agir selon des considérations d'honneur n'est sans doute pas agir de façon désintéressée, ainsi que l'a montré magnifiquement Marcel Mauss dans ses analyses sur le don agonistique, mais l'intérêt en question est d'une autre nature que l'intérêt matériel. Il inclut un sens de la « noblesse », du comportement aristocratique qui,

9. *Les Caractères* – cité par B. Parmentier, *Le Siècle des moralistes* [2000, p. 73]. Ce dernier ouvrage donne une excellente présentation des *Maximes* de La Rochefoucauld.

au regard de l'intérêt matériel, peut être considéré comme « désintéressé » ou, pour le dire en termes modernes, « contre-productif ».

En outre, l'amour-propre, en quelque sorte personnifié, se substitue à l'ego et se pose comme le « sujet » véritable de nos actions. Le travail de déconstruction de l'ego montre que, sous son apparente unité, se cache le jeu de forces multiples et inconscientes – amour-propre, goûts, humeurs, passions, faiblesses¹⁰ – qui le dépossède de sa liberté prétendue, faisant du « moi », du « sujet », plus une fiction qu'une réalité. C'est aussi pourquoi la pensée et le style de La Rochefoucauld n'ont rien de systématique¹¹.

Derrière la problématique de l'intérêt et du désintéressement, et plus fondamentale qu'elle, se trouve la question de *l'identité humaine*. Peut-elle être définie en se rapportant à l'idée d'un moi, sujet de la conscience et maître de soi, qui serait au principe de ce qui constitue notre individualité singulière et de nos actes ? Ou bien, comme le pense La Rochefoucauld avant Freud, pareille définition cartésienne n'est-elle au fond qu'une illusion de la conscience, qui ne résiste pas à l'examen psychologique ?

S'il en est bien ainsi, la conception de l'homme comme un individu qui poursuit uniquement la satisfaction de ses intérêts, et cela de façon plus ou moins rationnelle, doit être tenue pour fautive, non seulement parce qu'il existe toutes sortes de fins autres que celle-ci, et qui ne se ramènent pas à l'intérêt – qui vont même fort souvent à *l'encontre* de nos intérêts –, mais surtout parce qu'au principe de nos actions, il n'y a pas un « moi » qui serait un sujet rationnel, libre d'exercer sa volonté selon des choix délibérés en vue de ce qu'il juge le meilleur.

Déshumanisé, désubstantialisé, déresponsabilisé, l'homme aliéné et dispersé de La Rochefoucauld laisse apparaître dans

10. « De toutes les passions, celle qui est la plus inconnue à nous-mêmes, c'est la paresse; elle est la plus ardente et la plus maligne de toutes, quoique sa violence soit insensible, et que les dommages qu'elle cause soient très cachés. Si nous considérons attentivement son pouvoir, nous verrons qu'elle se rend en toutes nos rencontres maîtresse de nos sentiments, de nos intérêts et de nos plaisirs » [maxime 630, édition de 1678, p. 496].

11. Voir le *Discours de la Chapelle-Bessé*, dans les *Œuvres complètes*, p. 388.

ses conduites le jeu d'impulsions obscures – les goûts et les humeurs – qui échappent à la conscience parce que leur mécanisme ne ressortit ni à la raison ni à la volonté. En sorte que les hommes sont ordinairement incapables de vertus véritables, tout autant du reste que de vices somptueux. La Rochefoucauld peut bien écrire qu'« il y a des héros en mal comme en bien » [maxime 185, édition de 1678, p. 427], le portrait qu'il dresse est celui d'une humanité ordinairement faible, souvent ridicule dans son désir de plaire, incapable de grands biens comme de grands maux, ni franchement bonne ni franchement mauvaise : une humanité *grise*. L'homme étant pris dans l'interaction de déterminations multiples et inconscientes, c'est l'inconstance, la versatilité, la faiblesse, la passivité du vouloir qui constituent l'aspect dominant des conduites humaines, et non leur rationalité, fût-elle de nature égoïste. « Comment peut-on répondre de ce qu'on voudra à l'avenir, puisque l'on ne sait pas précisément ce que l'on veut dans le temps présent » [maxime 575, édition de 1678, p. 488].

Les *Maximes* ne présentent donc aucune vision *systématique* qui retiendrait pour unique mobile l'intérêt égoïste. Non seulement parce qu'il n'y a pas qu'un seul mobile à la volonté – l'amour-propre et les passions comptent tout autant que l'intérêt matériel ou le plaisir – mais, plus encore, parce que la volonté rationnelle y tient une faible part et que la conscience est autant dupée par elle-même qu'elle dupe les autres. L'intérêt est l'un des mobiles de l'action humaine, mais il n'est pas le seul et, dans le conflit avec d'autres préférences, ce n'est pas lui qui l'emporte : « On renonce plus aisément à son intérêt qu'à son goût » [maxime 390, édition de 1678, p. 434]. En lieu et place de la raison et de la volonté agissent des mécanismes physiologiques qui se rapportent au corps, non à l'esprit.

Soumis passivement à ce jeu de forces et parfois même d'« anti-forces » (la paresse, la honte, la timidité, le dégoût) inconscientes et irrationnelles, on comprend que l'homme tel que le dépeint La Rochefoucauld soit aisément sujet aux manipulations des autres pour autant que ces derniers sachent habilement appuyer sur les touches sensibles : l'orgueil, la vanité, l'amour-propre, l'intérêt aussi bien sûr.

L'individu, dénué de toute identité propre, soumis au jeu de passions et de déterminations secrètes, ne peut avoir d'autre être qu'un être d'*emprunt*, le masque – ou l'étui pour reprendre l'image de Tchekhov – dont il se revêt dans sa relation avec les autres et que, de la même manière, tous portent. Mais, en réalité, le masque ne recouvre et ne dissimule rien, aucun sujet substantiel dont l'identité authentique se voilerait dans la mise en scène du jeu social.

La lucidité du regard dont se réclame le moraliste ne vise pas à retrouver l'être réel *derrière* les apparences qu'il se donne. La lucidité consiste à dévoiler l'extravagance des passions, souvent absurdes et dérisoires, qui nous animent, l'irrationalité profonde de nos motivations : « Les faux honnêtes gens sont ceux qui déguisent la corruption de leur cœur aux autres et à eux-mêmes ; les vrais honnêtes gens sont ceux qui la connaissent parfaitement et la confessent aux autres » [maxime 9, *Manuscrit Liancourt*, p. 340].

Du fait que les hommes n'ont au fond pas d'identité substantielle – leur moi n'est que l'expression d'une succession d'impulsions psychologiques et organiques qui tour à tour prennent le dessus¹² –, il n'existe rien qui puisse donner à l'être humain une certaine consistance, hormis *l'image* qu'autrui lui renvoie de lui-même. On comprend dès lors pourquoi l'amour-propre tient une place si essentielle dans le portrait que La Rochefoucauld dresse de l'homme, pourquoi l'amour-propre fait de la société un théâtre hypocrite et cruel où se joue une lutte pour la reconnaissance qui, à la différence du conflit hégélien, ne mène à aucune *conscience de soi*.

Dans le regard introspectif que l'être lucide et honnête jette sur lui-même, ce n'est pas l'image de son être authentique qui apparaît, mais une multiplicité de passions, d'humeurs, d'intérêts

12. « Comme dans la nature il y a une éternelle génération et que la mort d'une chose est toujours la production d'une autre, de même il y a dans le cœur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est toujours l'établissement de l'autre » [maxime 174, *Manuscrit Liancourt*, p. 370 ; maxime 10, édition de 1678, p. 404]. Conception physiologique de l'âme qui préfigure – il est surprenant de le noter – les analyses de Nietzsche.

et de goûts qui lui révèlent non seulement l'immoralité profonde de ses motivations¹³, mais le vide d'une individualité sans substance. Incapable d'être soi, l'homme est tout autant incapable d'être rationnellement égoïste que de se faire oublieux de soi dans la recherche « désintéressée » du bien d'autrui. Seule compte la lutte pour la constitution sociale de l'image de soi. Et cette lutte est source de toutes les hypocrisies, de toutes les cruautés aussi : « Peu de gens sont cruels de cruauté, mais tous les hommes sont cruels et inhumains d'amour-propre » [maxime 176, édition de 1678, p. 370]. Si l'image sociale de soi est toujours une fausse image, c'est qu'aucune vie sociale ne serait possible si l'amour-propre ne dissimulait habilement ses mobiles véritables, son indifférence cruelle à l'endroit de ce qui ne le touche pas, sous couvert de vertu, de bienveillance et de générosité, où se recherche désespérément la reconnaissance d'autrui. Être sans être reconnu, ce serait au sens strict n'être rien, être confronté au vide que dans le fond nous sommes. Mais la reconnaissance est, par nature, une impasse.

Le « sujet » qui vise à la reconnaissance, ce n'est pas la conscience, l'homme qui se pose comme « esprit » et vise à être reconnu comme tel (la figure du maître dans la dialectique hégélienne), mais l'amour-propre, c'est-à-dire une hypostase démonique que l'on ne peut identifier à la subjectivité. Inauthenticité du moi qui n'existe que dans le miroir du regard des autres où il se cherche en vain lui-même, où il ne peut jamais se trouver parce qu'il n'est ici aucune dialectique à l'œuvre. « Si rien en dehors du "moi" existe, et si le "moi" est le résultat de la pression sous forme d'un jeu de miroirs exercé par les hommes les uns sur les autres, quelle est la garantie de son "authenticité" ? » Tel est selon Gustaw Herling¹⁴ le « problème philosophique essentiel » de Gombrowicz, dont on voit quel proche cousinage le relie à La Rochefoucauld.

À cet être désubstantialisé, inconsistant, dépossédé de soi, ne reste que le masque qu'il porte sur la scène sociale où se joue, à tout instant, plus que des conflits d'intérêts, une lutte à la fois absurde et féroce pour la reconnaissance et où tous se trompent,

13. « Nous aurions souvent honte de nos plus belles actions, si le monde voyait tous les motifs qui les produisent » [maxime 409, édition de 1678, p. 457].

14. *Journal écrit la nuit* [1989, p. 88-89].

se dupent et se flattent les uns les autres, sous des apparences de courtoisie, de civilité et de politesse. « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre », écrit Pascal dans les *Pensées*. La société est souterrainement le théâtre de la cruauté, un jeu de cour et de miroirs qui place les acteurs dans une dépendance mutuelle, mais dont aucun n'a d'identité propre. Le moi, qu'est-ce donc pour La Rochefoucauld ? Un signifiant sans signifié, un concept qui ne fait signe vers rien. Pas même un masque ou une ombre. Un pauvre mannequin, intérieurement creux, un étui qui se met en vitrine et se revêt de ses plus beaux atours pour mieux dissimuler le vide de son être.

Nous voyons dès lors ce qui dans ces analyses nous amène à notre sujet premier, la destructivité humaine.

Le moi humain, prétendument doté d'une réalité substantielle qui sous-tend l'exercice de ses facultés rationnelles et délibératives, n'est rien de plus qu'un vernis social, fragile, vulnérable, sans ossature ni consistance, et qui, lorsqu'il est appelé à se dresser contre l'ordre injuste du monde, s'effrite, se délite, pour ne révéler qu'une formidable propension à obéir, à se taire, à faire ce qu'on lui demande, à négocier ou à accepter des compromis. Et il « se couche » d'autant plus aisément qu'il ne trouve rien en soi qui l'incite à dire non, à protester, à résister. Car en soi-même, il ne trouve rien de tel. Rien qui le mette à mal. Qui le touche à l'intime de soi, au point qu'il y ait là, *pour lui*, dans sa subjectivité absolument singulière, de l'insupportable, de l'inacceptable. De là vient la possibilité que s'exercent sur nous avec autant d'efficacité toutes sortes de manipulations.

Plus qu'aucune autre raison, c'est là l'explication « ontologique » pourrait-on dire (si nous n'étions en réalité ici dans le vide de toute ontologie) à la docilité, à la servilité humaine à l'endroit des puissants, des riches, des maîtres ou des tenants de l'autorité. Car c'est bien dans cette absence à soi d'un soi défaillant, déficient, un pur néant d'être, que se trouve la raison première qui rend possible qu'un individu ordinaire, incapable à première vue de faire du mal à quiconque, puisse dans certaines circonstances se transformer en exécuteur d'ordres maléfiques. Mais ajoutons que les maîtres, les puissants, les tenants de l'autorité n'ont pas plus d'identité réelle que ceux qu'ils tiennent sous le joug de leur violence réelle ou symbolique.

La pensée de La Rochefoucauld ne s'élabore pas sur la base d'une réflexion sur les facteurs politiques, sociaux ou économiques de l'aliénation humaine, comme chez Rousseau, Hegel ou Marx, laquelle vise à nous libérer de nos chaînes. L'homme n'est pas aliéné, tout simplement parce qu'il n'y a aucune « subjectivité » qui serait appelée à se réaliser, à se trouver ou se retrouver dans ses déterminations essentielles. Du fait que nous ne pouvons échapper, tous autant que nous sommes, à la loi démonique de l'amour-propre, reste seulement à en réguler les effets nuisibles sous des formes socialement viables, à pacifier autant que faire se peut ce que Pascal appelait, dans le fameux fragment des *Pensées* intitulé « Le moi est haïssable », les « incommodités » de l'amour-propre. Telle est la principale conséquence « politique » que La Rochefoucauld tire de son système. Mais c'est reconnaître en même temps que l'amour-propre, laissé à sa propre logique, est une disposition naturelle proprement négative et négatrice, force étant, pour le moraliste qui fait œuvre de lucidité et de clairvoyance, de démasquer dans les relations sociales de domination ou d'aliénation les figures diverses et ondoyantes d'une *perversion* à la fois universelle et insurmontable¹⁵.

Bien qu'on puisse répondre au moraliste qu'une conception aussi pessimiste n'est nullement avérée par les conduites effectives des hommes, qu'il existe au contraire en eux un « sens moral » qui les porte spontanément à être affectés par le souci d'autrui, le problème qui nous intéresse au premier chef – l'analyse des facteurs de la destructivité humaine – ne s'en trouve pas résolu pour autant, comme nous allons le voir.

15. On a souvent souligné que La Rochefoucauld, à la différence de Pascal dont il est si proche par bien des aspects, ignore toute perspective rédemptrice, s'en tenant à une morale purement mondaine de la régulation sociale des égoïsmes, la morale de « l'honnêteté ».

Et pourtant le sens moral existe bien

« Le cœur à ses raisons que la raison ne connaît pas. »

PASCAL, *Pensées*.

Les *Maximes* de La Rochefoucauld donnaient une vision si radicalement pessimiste de l'homme qu'elles ne pouvaient manquer de dresser contre elles de vives oppositions et, dans les faits, elles furent nombreuses de la part de ceux qui ne pouvaient accepter que l'on asservisse l'homme à la domination quasi invincible – j'allais écrire, si le mot n'était pas un peu exagéré, la « damnation » – de l'amour-propre et des impulsions secrètement organiques qui déterminent sa volonté au point de détruire toute liberté véritable et de nier quasiment sa responsabilité à l'égard de ses actes. La Rochefoucauld s'était gardé d'aller aussi loin, mais il n'avait pas manqué de souligner combien les préceptes stoïciens d'une maîtrise de soi sont perpétuellement contredits par les conduites humaines, incapables qu'elles sont de les mettre en pratique du fait de la faiblesse d'une faculté qui, laissée à ses propres ressources, est comme impuissante face à la force bien supérieure des passions irrationnelles et dont le combat contre elles, malgré qu'en aient les philosophes, est au fond perdu d'avance, du moins sans l'aide surnaturelle de la grâce.

Que La Rochefoucauld n'ait prétendu décrire que la condition de l'homme pécheur et déchu n'était pas une justification

suffisante pour accepter sans débat de telles conséquences, surtout pour ceux qui ne partageaient pas l'anthropologie augustiniennne dont il se réclamait. Nous laisserons de côté ce qui dans ces controverses fait appel à des considérations théologiques qui, pour importantes qu'elles aient été au xvii^e siècle et au début du siècle des Lumières, n'entrent pas dans notre propos. Je ne retiendrai ici que les critiques qui ont visé l'affirmation que l'homme, dominé par la loi inexorable de l'amour-propre, est incapable de conduites et de sentiments qui soient authentiquement bienveillants et désintéressés.

La première réfutation vraiment élaborée de l'idée que l'homme est un être qui agit et ne peut agir que selon des mobiles égoïstes – mais, comme nous le verrons bientôt, elle ne s'adresse pas à la seule pensée de La Rochefoucauld – a été donnée par le philosophe écossais Francis Hutcheson.

Si je crois nécessaire d'en présenter les arguments principaux, ce n'est pas dans l'intention de faire connaître au lecteur les termes d'un débat philosophique historiquement daté de plus de deux siècles et demi; c'est parce que ces arguments n'ont *rien perdu* de leur pertinence aujourd'hui encore et qu'ils nous permettent de comprendre sur quelles bases théoriques s'est constitué le débat classique entre les défenseurs de l'égoïsme psychologique et leurs adversaires qui affirmaient qu'existe en nous un sentiment moral qui nous incite à venir au secours d'autrui indépendamment de toute considération d'intérêt propre. Ce n'est qu'une fois les termes de ce débat clairement saisis que nous serons en mesure d'interroger leur pertinence pour comprendre les conduites effectives des hommes, ainsi que leur singulière propension, dans certaines circonstances, à *ne pas répondre* à ce sentiment qu'ils ne manquent pourtant pas d'éprouver, du moins dans leur immense majorité. Car c'est *ce phénomène-là* qui retiendra d'abord notre attention.

La généalogie de la morale d'après Bernard Mandeville

La thèse principale que défend Francis Hutcheson¹, dans la *Recherche de l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, se présente comme une condamnation de la réduction de toute notion du bien et du mal à l'avantage et à l'intérêt; à l'idée, soutenue par les moralistes français du xvii^e siècle tel La Rochefoucauld, que les conduites humaines sont presque universellement commandées par l'amour-propre et qu'il n'existe pas d'actions qui soient réellement désintéressées. Mais l'adversaire qu'il vise explicitement est Bernard Mandeville, le sulfureux médecin hollandais installé à Londres qui avait publié en 1714 un livre provocateur et qui devait faire scandale : *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*. Le titre complet de l'ouvrage de Hutcheson ne fait pas mystère des buts de son auteur : *Recherche sur nos idées de la beauté et de la vertu en deux traités. Dans laquelle les principes du comte de Shaftesbury sont expliqués et défendus contre l'auteur de la Fable des abeilles. Et les idées de bien et de mal moral sont définies en accord avec les sentiments des moralistes antiques. Avec un essai pour introduire le calcul mathématique dans les affaires morales*.

Dans l'édition de 1723, Bernard Mandeville avait ajouté à son poème et à ses remarques explicatives un court texte intitulé « Recherches sur l'origine de la vertu morale ». Ce sont principalement les idées exposées dans cet appendice que Hutcheson réfute dans la *Recherche*. Et plus particulièrement celle qui, dans le sillage de Hobbes, fait de l'homme un être que meut un désir naturel, sans frein et sans conscience, de satisfaire tous ses appétits : « Tous les animaux, écrit Mandeville, qui n'ont pas reçu d'éducation ne cherchent qu'à se procurer du plaisir et suivent

1. Francis Hutcheson, né en 1694, était le fils d'un pasteur presbytérien irlandais qui avait émigré en Écosse. En 1729, il fut élu professeur de philosophie morale à l'université de Glasgow, poste auquel lui succéda son ancien élève, Adam Smith. Prônant un authentique libéralisme religieux, il fut poursuivi pour hérésie par le synode presbytérien de Glasgow au motif qu'il enseignait une doctrine contraire à la *Westminster's Confession*, et en particulier l'idée que la vertu morale consiste à rechercher le bien d'autrui, la connaissance du bien et du mal étant indépendante de la connaissance de Dieu et antérieure à elle.

naturellement la pente de leurs inclinations, sans considérer le bien et le mal qui de leur plaisir arrivera aux autres². » On ne pouvait formuler plus brutalement la thèse que l'homme est par nature un individu égoïste, un prédateur qui, à l'instar des animaux, recherche la satisfaction de tous ses désirs, indifférent aux biens et aux maux d'autrui qui peuvent résulter de ses conduites, l'éducation et la société seules étant à l'origine des normes morales. Freud ne dira pas autre chose. Mais s'il en est bien ainsi, comment expliquer que les hommes, qui selon Mandeville constituent la seule espèce proprement sociable, aient accepté que soient limités leurs désirs égoïstes et quelle est la force qui pacifie les relations sociales, pacification que le frein du gouvernement ou la violence ne sauraient seuls réaliser ?

Une des affirmations fortes de Mandeville soutient que l'orgueil est un « des principaux ingrédients » de l'essence humaine, et que c'est à cette « récompense imaginaire », inventée par les législateurs, que l'on doit la plupart des comportements moraux et vertueux. L'orgueil, selon Mandeville, est « cette faculté naturelle par laquelle tout mortel qui a quelque intelligence se surestime et s'imagine posséder de meilleurs attributs que ne le lui accorderait un juge impartial au courant de toutes les qualités qu'il a et de toutes les circonstances où il se trouve » [remarque M, p. 100-101].

Dans une véritable déconstruction généalogique des principes du dévouement à autrui et au bien public sur lesquels la morale repose, Mandeville écrit :

« Le principal but que se sont proposé les législateurs et les autres sages qui ont travaillé à établir la société, a été de faire croire aux gens qu'ils avaient à gouverner qu'il était plus avantageux pour chacun de dompter ses appétits que de leur donner libre cours, et qu'il valait bien mieux pour lui veiller à l'intérêt public qu'à ce qui lui semblerait son intérêt particulier [...] Je ne sais si l'humanité l'aurait jamais cru ou non, mais il n'est pas probable qu'on les aurait persuadés de condamner leurs inclinations naturelles, ou de préférer le bien d'autrui au leur propre, à moins de montrer en même temps une satisfaction équivalente, qui récompenserait la violence qu'en agissant ainsi ils se feraient nécessairement. Ceux qui entreprennent de civiliser l'humanité ne l'ignoraient pas; mais étant hors d'état de distribuer des récompenses réelles aussi nombreuses pour

2. *La Fable des abeilles* [1990, p. 43].

dédommager toutes les personnes de chacune de leurs actions, ils furent contraints d'inventer une récompense imaginaire, qui serait un équivalent général pour les peines de l'abnégation, capable de servir en toute circonstance et qui, sans rien leur coûter à eux-mêmes, ou à d'autres, n'en serait pas moins une compensation fort agréable pour ceux qui la recevraient » [p. 44].

Il n'est donc aucune motivation naturelle qui puisse inciter l'homme à ce que le bien d'autrui l'emporte sur le sien propre, à moins qu'il n'y trouve un intérêt qui, à défaut d'être matériel, soit de nature « symbolique » ou « imaginaire³ ». Tel est le génie des législateurs : avoir su inventer une telle récompense, laquelle répond à la propension de l'orgueil humain à accueillir avec plaisir toutes les formes de la *flatterie* : « Et plus nous examinerons de près la nature humaine, plus nous nous convainçons que les vertus morales sont la progéniture politique que la flatterie et l'orgueil ont engendrée à eux deux » [p. 49].

L'invention de la morale compose des *fictions*, les valeurs de honte et d'honneur, dont procède la division entre les individus bons, nobles, généreux, désintéressés, exempts de tout « égoïsme sordide », et les « gens vils, aux préoccupations basses, qui, toujours à la recherche de jouissances immédiates », sont « totalement incapables d'abnégation » [p. 45]. Mais cette invention est le fait d'être eux-mêmes dénués de tout scrupule, d'« ambitieux » qui n'ont d'autres fins, en instillant ces sentiments « moraux » dans l'esprit des hommes, que de pouvoir mieux les dominer et en tirer la plus grande docilité. Aussi l'invention des notions morales est-elle d'abord et avant tout un instrument au service de la domination cynique exercée par les « plus méchants » d'entre les hommes :

« Il était donc dans l'intérêt des plus méchants d'entre eux plus que d'aucun autre de prôner le dévouement au bien public, qui leur permettrait de recueillir ce fruit du travail et de l'abnégation des autres, et en même temps, d'être plus tranquilles pour laisser libre cours à leurs appétits; ils s'accordèrent donc avec les autres pour

3. Les idées suivent parfois un étrange parcours. C'est ainsi que dans la *Pesanteur et la grâce* [1947] de Simone Weil se trouve une affirmation somme toute très proche : « Un roi ne peut payer que des récompenses la plupart du temps imaginaires, autrement il serait insolvable » [p. 16]. Toute rétribution matérielle serait toujours au-dessus ou au-dessous de la dépense. De là l'importance d'un sourire de Louis XIV...

appeler VICE tout ce que, sans égard pour l'intérêt public, l'homme commet pour satisfaire un de ses appétits si dans cette action on peut observer la plus légère possibilité qu'elle nuise à un membre de la société ou qu'elle rende son auteur moins utile aux autres. Ils s'accordèrent pour donner le nom de VERTU à toute action dans laquelle l'homme, allant contre l'impulsion naturelle, s'efforce de faire du bien aux autres, ou de vaincre ses passions par une ambition rationnelle d'être un homme de bien » [p. 47].

Ainsi se construit une éthique sociale du désintéressement, de la maîtrise de soi, du renoncement au bien privé pour le bien public.

Mon propos n'est pas d'entrer plus avant dans l'exposition de la doctrine de Mandeville sur l'utilité sociale du vice de l'égoïsme dont nous parlions en commençant, mais de nous pencher sur l'affirmation qu'il n'existe en l'homme aucun sentiment moral naturel qui l'inciterait à venir au secours d'autrui, indépendamment de toute attente intéressée d'une rétribution qui satisfasse son amour-propre et son orgueil. Les actions les plus vertueuses n'auraient en réalité d'autre but ultime que le sentiment de satisfaction de soi qu'elles produisent, « un certain plaisir qu'il [l'homme] se donne à lui-même en contemplant son mérite personnel » [p. 52]. En l'absence d'une telle satisfaction, d'une telle « récompense imaginaire », il serait tout bonnement impossible que quiconque soit incité à agir selon ce que la morale appelle « vertu ». L'action morale vertueuse repose ainsi sur la conjugaison de deux facteurs : l'invention d'une « récompense imaginaire » – le contentement de soi que produit l'approbation des autres – et la passion originaire de l'orgueil, le désir d'être estimé. On comprend dès lors que la morale, quoiqu'elle fasse l'apologie du dévouement de soi, de la conduite rationnelle utile au bien public, etc., reste en son fond mue par des mobiles essentiellement *égoïstes*. Cette thèse, nous le verrons, constitue un des arguments majeurs des théoriciens contemporains de l'égoïsme psychologique contre l'idée qu'existent des conduites morales réellement désintéressées. Elle n'a donc rien perdu de son actualité.

C'est principalement cette thèse que Francis Hutcheson prend en ligne de mire dans la *Recherche sur l'origine de nos notions de la beauté et de la vertu*. Remarquons que le titre même de l'ouvrage ouvre à une réflexion qui ne porte pas simplement sur

la nature de la vertu, mais sur l'origine de ce que nous appelons « vertu ». Pour cette raison, sa démarche se situe dans la même perspective généalogique que celle de Mandeville, quoique la réponse qu'il apporte soit à l'opposé de celle soutenue par l'auteur de *la Fable des abeilles* et qu'elle soit plus analytique – explicitant le sens de nos expériences morales quotidiennes – que théorique.

La critique des thèses de Mandeville – et elle inclut la doctrine de Hobbes ainsi que celle des moralistes français – se fait dans un mouvement à double détente : d'abord nier que l'homme soit naturellement un être égoïste, indifférent à autrui ; ensuite, contester que les notions de bien et de mal soient réductibles à une évaluation en termes d'intérêt ou d'utilité individuelle ou collective.

Tout au contraire, l'évaluation du bien et du mal repose pour Hutcheson sur un *sens moral* qui est inné, et qui porte ordinairement les hommes à approuver spontanément les actes qu'ils jugent procéder d'une intention désintéressée, intention qui existe bel et bien et qu'on ne saurait réduire à une stratégie, plus ou moins inconsciente, de l'intérêt propre. Le jugement moral résulte de *l'approbation* ou de *la désapprobation* des actes qui nous paraissent procéder d'une visée désintéressée ou, au contraire, intéressée, de la bienveillance ou de l'égoïsme.

La doctrine du sens moral chez Hutcheson

L'essentiel des thèses que Francis Hutcheson expose dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* consiste à affirmer deux choses :

1° il existe en l'homme une faculté – le « sens moral » – qui le fait spontanément *approuver* ou *désapprouver* les actions humaines selon qu'elles paraissent procéder de l'intention désintéressée ou, au contraire, intéressée de promouvoir le bien d'autrui ;

2° les hommes sont d'autant plus incités à admettre l'existence de pareilles intentions véritablement désintéressées qu'ils se sentent eux-mêmes parfois mus par un sentiment de *bienveillance* qui n'est pas déterminé par des mobiles égoïstes.

« L'expression de *bonté morale* désigne, dans ce traité, l'idée de quelque qualité perçue dans les actions qui provoque l'approbation, accompagnée du désir du bonheur de son agent. Le mot *mal moral* désigne l'idée d'une qualité contraire qui suscite une condamnation et une aversion » [p. 123].

Cette approbation et cette désapprobation sont exprimées par une faculté universelle que Hutcheson appelle « le sens moral », qui est « une détermination de notre esprit à approuver chaque affection aimable que ce soit en nous-mêmes ou en autrui⁴ ». Les notions d'approbation et de désapprobation sont des « idées simples, qui ne peuvent être expliquées plus avant » [*Recherche...*, p. 123]. Il s'agit donc de ces notions communes dont tout un chacun comprend immédiatement la signification et qui n'ont pas besoin d'être définies.

Le bien et le mal d'ordre moral doivent être distingués du bien et du mal *naturels*, c'est-à-dire matériels, en sorte qu'ils ne sauraient se réduire à ce qui nous est profitable ou nuisible. Nous n'approuvons pas la vertu d'une action morale pour les mêmes raisons que nous reconnaissons l'utilité d'un objet. Inversement, nous ne considérons pas une conduite nuisible comme un simple accident physique qui nous ferait du mal. Si l'intérêt était notre seul critère de jugement, nous estimerions identiques l'escroquerie qui nous dépossède de nos biens et la tempête qui les emporte dans son déchaînement. Le langage ordinaire aussi bien que le sens commun témoignent à l'évidence de la spécificité de l'évaluation morale qui tient pour essentielle *l'intention* du sujet, selon qu'elle est désintéressée ou non. Il importe de souligner que Hutcheson prend appui sur ce que nous appelons aujourd'hui le sens moral commun, et qui désigne la façon immédiate, et précédant toute réflexion, dont se forment, dans la vie de tous les jours, nos évaluations en termes de bien et de mal. Or c'est un fait qu'envisagé de ce point de vue « banal » de la quotidienneté, nous ne cessons en toute spontanéité de faire appel aux critères de l'intérêt et du désintéressement pour juger et évaluer les actions humaines.

4. Hutcheson, *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral* (2003. p. 251).

Le jugement moral n'est pas non plus déterminé par des valeurs culturelles, propres à notre tradition, nos coutumes, nos normes, auxquelles nous ne donnerions notre adhésion que par l'effet de l'éducation. Le fait que la bienveillance soit un critère d'approbation des conduites humaines s'accommode fort bien, selon Hutcheson, de « la grande diversité des principes moraux ». L'approbation de la conduite désintéressée qui a pour fin le bien d'autrui ou le bien public est un *fait universel* – une espèce d'invariant dirait-on dans le langage de l'anthropologie moderne – quelle que soit la diversité des lois et des règles humaines. Est-il seulement une culture qui ait jamais fait l'apologie de la couardise, de la partialité du jugement ou encore de l'injustice ?

Enfin, et c'est de loin le point le plus important, l'évaluation morale est antérieure à toute réflexion calculatrice : c'est « une détermination de nos esprits à recevoir des actions observées les idées simples d'approbation ou de condamnation, détermination qui est antérieure à toute opinion quant à l'avantage que nous pourrions en ressentir » [p. 140].

Ajoutons enfin que ce jugement moral inné, spontané, d'approbation ou de désapprobation que nous éprouvons, avant même de le formuler, au vu des actions désintéressées ou égoïstes, s'apparente au jugement esthétique dans lequel « une forme régulière nous plaît sans que nous ayons aucune connaissance des mathématiques, ou que nous entrevissions dans cette forme ou cette composition aucun avantage différent du plaisir immédiat qu'elle nous procure » [*ibid.*].

L'apparence de la vertu

Illustrant sa thèse par une série d'exemples tirés de la vie quotidienne, Hutcheson affirme que « ni notre estime ni notre bienveillance ne sont fondées sur l'amour-propre ou sur des vues intéressées » [p. 158]. C'est, tout au contraire, le spectacle d'une conduite *objectivement* désintéressée qui suscite spontanément notre approbation morale. À l'inverse, toute perception d'un intérêt particulier suffit à contester la nature proprement vertueuse d'une action, puisqu'aussi bien la bienveillance qui nous pousse à rechercher le bien d'autrui pour lui-même est la définition de la vertu.

L'idée que la nature de l'intention morale se laisse voir avec une évidence objective dans certaines actions tient une place centrale dans son système :

« Si l'on examine toutes les actions qui partout passent pour aimables, et qu'on recherche les raisons pour lesquelles elles sont approuvées, on découvrira que, dans l'opinion de la personne qui les approuve, elles *apparaissent* généralement comme bienveillantes, ou issues de la bonne volonté envers les autres, et comme la recherche de leur bonheur – que celui qui les approuve soit ou non une des personnes aimées ou qui en profitent. De sorte que toutes ces affections bienfaisantes qui nous inclinent à rendre les autres heureux, et toutes les actions qu'on suppose en être issues, *apparaissent* comme moralement bonnes, si, tout en étant bienveillant à l'égard de certaines personnes, elles ne sont pas nuisibles à d'autres. »

La possibilité de l'approbation morale, et donc du jugement moral, résulte de la confiance que l'on peut accorder à la phénoménalité de l'intention, en laquelle s'accordent l'être et le paraître, les mobiles de l'action désintéressée se révélant au grand jour dans certaines actions manifestement altruistes, balayant d'avance tout soupçon. Il appartient à la vertu de se donner et de s'exposer dans son évidence aux regards de tous. Inversement, « les actions qui sont, en fait, excessivement utiles, apparaîtront dépourvues de beauté morale *si nous savons* qu'elles ne procèdent d'aucune intention bienfaisante envers autrui » [souligné par moi]. C'est le mobile de la volonté, égoïste ou non, qui définit le caractère moral ou immoral de l'intention, mais ce mobile, loin d'être inconnaissable, caché dans le secret du cœur, est au contraire pleinement perceptible dans l'action bonne ou mauvaise. Le paraître de la vertu n'en fait donc pas une apparence trompeuse.

Le nœud de cette conception repose sur la conviction qu'il est une espèce d'*évidence*, de vérité de l'*apparence*, en laquelle la nature véritable de nos intentions se montre. C'est précisément cela que contestaient à l'unisson les moralistes français – notamment La Rochefoucauld, nous l'avons vu –, argument que reprennent aujourd'hui encore les partisans de l'égoïsme psychologique : « Si l'on observe les sentiments des hommes à l'égard des actions, écrit Hutcheson, on verra que c'est toujours *quelque apparence réellement bienveillante* et aimable qui engage leur approbation » [souligné par moi]. Les motivations désintéressées sont, dans

certaines actes, d'une clarté telle qu'aucun soupçon sur leur nature véritable n'est possible : « Notre sens moral nous détermine à approuver ces dispositions aimables là où nous les avons *le plus distinctement observées*, et notre bienveillance nous fait prendre part à l'intérêt de ceux qui les possèdent » [p. 194].

Le sens moral doit donc être compris au double sens de la *disposition* naturelle envers la bienfaisance, laquelle nous attache au bonheur des autres ou au bien public indépendamment de tout intérêt propre, et de la *faculté de juger*, d'approuver ou de condamner les actions humaines dont les intentions se donnent souvent, quoique pas toujours, avec une évidence en laquelle on peut avoir une pleine et entière confiance (en particulier dans les cas d'égoïsme ou, à l'inverse, d'altruisme *manifestes*).

Ce n'est pas que cette confiance soit naïve, qu'elle ne puisse être trompée ou que l'on ne soit pas parfois confronté à des incertitudes sur la part d'amour-propre et de bienveillance qui se mêlent dans les intentions de la volonté ; mais sans cette confiance *originale* dans ce qui se donne à voir, dans la vertu révélatrice du paraître, il n'y aurait pas même possibilité de douter ou de procéder à un examen critique des mobiles, égoïstes ou désintéressés, du sujet. Et il en est ainsi parce que, dans la vie quotidienne, la confiance l'emporte généralement, chez la plupart d'entre nous, sur la méfiance. Non point qu'elle ne puisse être déçue ou trompée, mais précisément la tromperie et la déception qui en résulte présupposent que la confiance soit le mode premier, le mode original, par lequel nous nous rapportons aux autres et au monde. Les modalités « négatives » par lesquelles nous suspendons notre accord préréflexif avec le monde tel qu'il nous apparaît – le doute, la suspicion, etc. – sont en réalité toujours *secondes* (même si, comme dans le cas du doute, elles sont requises par la méthode désireuse de fonder rationnellement la vérité). Du reste, on ne saurait identifier le doute avec le soupçon ou la suspicion. Il entre dans celle-ci quelque chose comme un fond mauvais qui est absent du premier. Le doute – chez Descartes par exemple – n'est pas autre chose qu'une reprise en direction de la vérité rationnelle de la confiance que nous plaçons originairement dans les apparences sensibles. En sorte qu'il ne s'agit pas de la détruire – comme dans la méfiance ou dans la suspicion – mais de la réorienter vers ce à quoi la raison peut s'abandonner sans réserve.

Ajoutons ceci : sans cette confiance originaire, le jugement sur la moralité des actions humaines serait tout simplement impossible. C'était là une des conséquences les plus graves auxquelles conduisaient les analyses des moralistes français du xvii^e siècle sur l'amour-propre et que j'appelle le « négativisme éthique », les êtres agissant manifestement de façon désintéressée tout comme ceux qui poursuivent des fins manifestement égoïstes étant, en dernier ressort, renvoyés dos à dos en raison du caractère inconnaissable du cœur humain. Mais dans nos jugements quotidiens, nous ne procédons pas ainsi. Le soupçon ne saurait être une disposition constante sans révéler en l'être quelque chose de malsain, de pathologique, qui s'apparente à ce que Nietzsche appelle le « ressentiment ».

Que la bienfaisance ne soit pas réductible à un secret calcul de la volonté tient en outre à une raison fondamentale, et qui se montre dans les sentiments de compassion et de pitié que suscite le spectacle de la souffrance d'autrui. Ces affections sont ressenties immédiatement, passivement, et notre volonté n'y a pas plus de part que la raison. En tant que l'affect est une modification de la sensibilité humaine, il n'est ni « rationnel » ni susceptible d'être « instrumentalisé » par la volonté afin de servir les fins égoïstes du sujet.

L'approbation qui nous fait applaudir et louer une belle action n'a rien d'intéressé, parce qu'elle procède d'un sentiment immédiat qui précède toute réflexion et que la volonté *ne saurait produire*. Si tel était le cas, il faudrait dire que nos sentiments sont des actions délibérées de la volonté. Or les sentiments, les affects sont des *passions* sur lesquelles la volonté n'a pas de prise : « Si cela était possible, on pourrait, en nous corrompant, nous faire éprouver n'importe quelle affection à l'égard de n'importe quel objet, même les plus impropres. Nous pourrions, en soudoyant quelqu'un, indifféremment éveiller en lui de la jalousie, de la peur, de la colère ou de l'amour envers n'importe quelle sorte de personne, tout comme nous engageons des hommes à faire des actions extérieures, ou à dissimuler leurs passions. Mais chacun s'apercevra par sa propre réflexion que cela est impossible » [p. 147].

L'affection qui nous porte à désirer le bien d'autrui, la bienveillance donc, n'a rien non plus d'intéressé, car cette

affection, loin de procurer du plaisir, nous fait partager la douleur d'autrui, nous fait entrer en quelque sorte en elle. Si l'hypothèse égoïste était vraie, nous devrions tout faire pour éviter d'éprouver pareil sentiment déplaisant. Or, s'il est des hommes assez égoïstes pour être indifférents à la souffrance de leurs semblables, ou pour se détourner de tout spectacle qui pourrait les mettre « mal à l'aise », ce n'est pas ainsi que la plupart d'entre eux se comportent, du moins ni toujours ni nécessairement.

D'une façon générale, ramener les conduites de bienfaisance à une stratégie secrète de l'intérêt propre exige que tout comportement humain soit compris en termes de rationalité instrumentale (l'action prétendument désintéressée n'étant qu'un *moyen* en vue de la réalisation d'un bénéfice propre, posé comme fin ultime de l'action). Or une telle conception présuppose que la raison ait un pouvoir de détermination sur la volonté, principe que Hutcheson conteste radicalement.

Le paradigme de l'amour des parents

Que l'axiome qui postule que « tout être rationnel agit uniquement en vue de son profit » soit faux, qu'il convienne au contraire d'affirmer qu'existe en nous « une certaine détermination de notre nature à s'appliquer au bonheur d'autrui, ou un instinct, antérieur à toute raison d'intérêt, qui nous porte à aimer autrui » [p. 163], c'est ce que montrent clairement les affections naturelles qui lient les parents à leurs enfants, par quoi ils sont affectés « de joie ou de chagrin pour leurs plaisirs et leurs peines » [p. 164], affections qui sont de nature proprement désintéressée.

Le sentiment d'obligation dont procède le soin que prennent les parents de leurs enfants ne peut être réduit à des motivations qui seraient exclusivement égoïstes, telles l'attente d'une réciprocité l'âge venu ou la volonté d'éviter le sentiment de déplaisir qu'engendre le spectacle de leurs peines : « J'espère, en effet, que cet amour accru ne se fonde pas sur l'espoir de retirer un avantage de la connaissance ou de l'affection des enfants, pour lesquels les parents peinent, sans intention d'être dédommagés de leurs dépenses ou récompensés de leur travail, sinon en cas de nécessité extrême » [p. 166].

Il est tout à fait remarquable que l'amour parental est aujourd'hui encore un des principaux arguments opposés aux théoriciens de l'égoïsme psychologique⁵. Le paradigme que fournit l'amour des parents pour leurs enfants, et le soin qu'ils prennent d'eux, est le type même de l'affect de bienveillance qui n'est mû par aucun calcul de l'avantage ou du profit et qui n'est pas même conditionné par la réciprocité du don. Même s'il n'exclut pas pareille réciprocité dans l'avenir, celle-ci n'est ni *la condition* ni la *cause* de la sollicitude parentale, laquelle se déploie en dehors de toute visée calculatrice d'un dédommagement ou d'une récompense.

En tant que la sollicitude pour autrui est un affect, elle se tient sur le fond d'une « nature ». Mais la notion de « nature » chez Hutcheson ne renvoie à aucune essence universellement ou métaphysiquement définie, ni même à aucun Dieu. Elle désigne une détermination purement immanente de l'être dans sa relation à l'autre, un « instinct », un « sens interne », une « qualité occulte » [*Recherche...*, p. 238], une espèce de sociabilité naturelle, d'être-en-relation-avec-autrui originaire. La bienveillance est indépendante de toute transcendance ou révélation; elle ne dépend pas non plus de la réception d'une grâce comme condition de possibilité du bien (et c'est pour cette raison que la doctrine de Hutcheson fut jugée hérétique au regard de l'orthodoxie protestante), pas plus qu'elle n'est obéissance à une norme. Le sens moral s'impose *de soi* dans le sentiment d'une obligation, « abstraction faite de toute loi divine ou humaine » :

« Si on demande s'il est possible que nous ayons un sens de l'obligation, abstraction faite des lois d'un supérieur, nous répondrons à cette question suivant les différents sens du mot obligation. Si on entend par là une détermination indépendante de notre intérêt à approuver les actions et à les accomplir, détermination qui nous rendra également mécontents de nous-mêmes et nous mettra mal à l'aise (*uneasy*) lorsque nous agissons à son encontre, tous les hommes sont naturellement obligés d'avoir de la bienveillance » [p. 234].

L'obligation à la bienveillance jaillit du fond de notre intériorité, et la première condamnation à laquelle s'expose le manquement d'y répondre vient de soi, dans le sentiment de malaise,

5. Voir par exemple, James Q. Wilson, *The Moral Sense* [1993].

d'inquiétude, d'intranquillité, d'*uneasiness* que cette défaillance nous fait éprouver. En ce sens-là, l'obligation de la bienveillance est primordialement une obligation vis-à-vis *de soi* avant d'être une obligation vis-à-vis de l'autre. Ou plutôt obligation vis-à-vis de l'autre qui s'éprouve d'abord comme obligation vis-à-vis de soi, et ce indépendamment de toute norme, de tout commandement, de toute loi. C'est là une idée tout à fait décisive qui nous permet de concevoir l'altruisme dans un registre qui n'est pas celui du sacrifice, de l'oubli de soi auquel on le rapporte habituellement. Nous reviendrons dans notre avant-dernier chapitre⁶ sur cette thèse dont les implications sont fondamentales.

Une conception non sacrificielle de l'altruisme

On peut d'ores et déjà souligner qu'on trouve dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* une conception non sacrificielle de la bienveillance altruiste. Si la motivation, pour être considérée comme bienveillante, doit se donner pour fin ultime le bien d'autrui, il n'est nullement exclu que le bienfaiteur reçoive en retour quelque récompense ou reconnaissance, à condition que cette récompense n'ait pas été voulue pour elle-même : « Mais on doit observer ici que l'avantage qui rejaillit sur nous d'une action, fortuitement ou naturellement, *sans que nous en ayons eu le dessein*, n'affecte en rien la moralité, et ne la rend pas moins aimable » [p. 185].

On trouve dans la *Recherche* certains passages remarquables consacrés à la gratitude, qui annoncent les analyses sociologiques contemporaines sur le don et le contre-don. La gratitude engendre une incitation supplémentaire à continuer d'agir avec une bienveillance qui suscite l'approbation et la reconnaissance d'autrui. « Par cette constitution, le bienfaiteur est également davantage encouragé à la bienfaisance, et mieux assuré de l'accroissement du bonheur, par la gratitude qu'il reçoit en retour » [p. 207]. Un défenseur de l'égoïsme psychologique protesterait que le bienfaiteur poursuit en réalité la quête d'un *plaisir*, le plaisir d'être l'objet d'un sentiment de gratitude (ce que les psycho-sociologues

6. Voir *infra*, chapitre 13, « Altruisme et moralité ».

appellent « l'hypothèse de la récompense de l'empathie⁷ »). Mais ce que Hutcheson souligne, c'est qu'il existe une dynamique de l'échange entre le bienfaiteur et le bénéficiaire qui, loin de valider l'interprétation égoïste, présuppose la nature désintéressée de la relation.

Être le sujet de la gratitude d'autrui ne pose pas le bienfaiteur dans une espèce de distance hiérarchique où il se contente de recevoir ce qui lui est dû. Il faut de l'égalité entre les êtres et du désintéressement dans leurs rapports pour que la gratitude soit *accueillie* comme gratitude, pour que le bénéficiaire ne soit pas rabaissé au rang de l'inférieur qui n'a peut-être rien d'autre à rendre que son remerciement. Le « merci » n'est un véritable remerciement que s'il vient du cœur comme on dit, que s'il est sincère et non affecté, artificiel ou « intéressé » précisément. La gratitude est une réciprocation du geste originel de la bienfaisance. C'est pourquoi la gratitude tout comme la bienveillance s'engendrent mutuellement dans une dynamique de l'échange qui ne ressortit pas à l'ordre de l'intérêt. Sans quoi, ça ne « marche » tout simplement pas. La bienfaisance intéressée – et, dans les faits, elle peut l'être sans contradiction – n'est pas la bienveillance véritable, de même que le remerciement commandé par l'attente de biens futurs n'est pas l'expression d'une authentique gratitude. Il faut que le geste bienveillant n'attende d'abord rien en retour pour que ce retour *comble* le donateur et que la gratitude soit *gratifiante*. La gratification de la bienveillance présuppose que celle-ci demeure l'expression de la spontanéité du vouloir qui ne vise aucune autre fin que l'intention désintéressée de faire le bien. C'est pourquoi le retour gratifiant de la gratitude n'a rien d'égoïste et n'est nullement une sorte de « retour sur investissement », pour prendre une formule empruntée au langage de l'économie. Le « merci » n'est un véritable remerciement que s'il n'était pas dû. Bienveillance et gratitude requièrent que soit maintenue, dans l'oubli de tout calcul, la liberté du don gracieux. C'est à cette condition seulement qu'il apporte à l'un et l'autre des acteurs un bonheur véritable. Il est tout à fait remarquable que Hutcheson ne voie pas dans la bienveillance l'instauration d'une relation inégalitaire et

7. Voir *infra*, chapitre 9, « Égoïsme et altruisme... ».

dissymétrique entre celui qui donne et celui qui reçoit, ainsi qu'on le pense habituellement aujourd'hui.

L'amour de bienveillance n'annule pas les différences ou l'altérité qui distinguent les individus dans des identités propres, il n'établit pas entre eux une secrète relation de domination, mais il les unit dans des totalités plus ou moins larges (la famille, la société civile, la communauté humaine). C'est donc l'affect de bienveillance ou le souci désintéressé d'autrui, et non l'intérêt, qui tissent la relation unitive entre les êtres, tout en maintenant la singularité de leurs différences et l'égalité de leurs rapports.

Ce lien de bienveillance « naturel », bien qu'il se limite souvent à la sphère étroite de la famille ou des proches, est néanmoins susceptible d'une extension qui l'ouvre à la considération du bien de ses amis, de ses voisins, de ses concitoyens. Au-delà donc des relations affectives entre les proches, la bienveillance devrait, selon Hutcheson, s'étendre « en quelque degré à toute l'humanité » [p. 167], et même à des êtres rationnels vivant dans d'autres planètes si nous avons connaissance de leur existence.

La bienveillance générale

L'action qui procède d'une « bienveillance générale », explique Hutcheson, est moralement plus vertueuse que celle qui provient des affections particulières.

Est ainsi établie une distinction, et une hiérarchie, entre les « affections calmes » et les passions, parmi lesquelles Hutcheson compte la pitié, l'amour passionné, l'affection parentale ou l'amitié pour des êtres particuliers : « La plus haute perfection de la vertu est une bienveillance calme et universelle à l'égard de toutes les natures sensibles » [p. 181]. De sorte que les actions les plus parfaitement vertueuses sont « celles qui semblent avoir la tendance la plus universellement illimitée au bonheur le plus grand et le plus étendu de tous les agents rationnels que notre influence peut atteindre » [*ibid.*].

L'action est d'autant plus morale qu'elle est désintéressée et impartiale, et elle retient d'autant plus ces qualités qu'elle s'exerce sur des êtres rationnels auxquels ne nous lient pas des rapports passionnés, comme ceux qui naissent de la famille, de l'amitié

ou même de la pitié. Autrement dit, le principe de la moralité ne se ramène ni à la pitié ni à la sympathie :

« La beauté morale des caractères provient de leurs actions ou de leurs sincères intentions de contribuer au bien public dans la mesure de leur pouvoir. Nous les jugeons en fonction de ce qui apparaît être leur disposition constante, et non de quelques élans particuliers [...] Ce qui constitue donc proprement un caractère vertueux n'est pas un mouvement accidentel de compassion, d'affection naturelle, ou de reconnaissance, mais une humanité constante, ou le désir du bien public de tous ceux à qui notre influence peut s'étendre, désir qui nous excite uniformément à tous les actes de bienfaisance, et nous pousse à nous informer correctement de la meilleure manière de servir les intérêts de l'humanité » [p. 189].

La bienveillance vertueuse s'adresse à tout être rationnel et, dans son extension la plus large, touche à l'humanité entière; détachée de toute incitation passionnelle ou même affective, elle est une espèce d'*habitus*, de « disposition constante », une « structure de l'âme » [p. 188]. Cette conception de la bienveillance universelle témoigne de la profonde influence qu'exerça le stoïcisme sur la réflexion des penseurs écossais du xvii^e siècle, sur Hutcheson en particulier et, avant lui, sur Shaftesbury.

Mais la question cruciale qui se pose alors est de savoir *quel est l'affect* dont procède cette bienveillance générale, car il ne peut provenir de la raison elle-même, de la conscience de notre appartenance au Tout de la nature, au Logos universel, comme chez les stoïciens, même si c'est là un argument qu'on trouve sous la plume de Hutcheson. La raison, à soi seule, est en effet incapable, selon lui – et c'est là une idée commune aux empiristes anglais de l'époque –, de mettre la volonté en branle : seuls la passion ou l'affect le peuvent : « Ils nous disent que “la vertu doit découler tout entière de la raison”, comme si la raison ou la connaissance de n'importe quelle proposition pouvaient nous mettre en action lorsqu'il ne s'offre aucune fin et que nous n'avons aucune affection ni aucun désir qui nous porte à cette fin » [p. 189].

La raison nous fournit les critères objectifs d'un calcul utilitariste des vertus selon le principe du bonheur du plus grand nombre – c'est là un aspect important de la pensée de Hutcheson que nous n'aborderons pas dans ces pages –, mais non les impulsions *subjectives* grâce auxquelles nos actions sont entreprises.

Pareille motivation ne peut se trouver ailleurs que dans un affect, un sentiment. Or c'est bien le malheur si l'on peut dire : les affects sont d'une intensité qui décroît à mesure que les êtres sont à plus grande distance de nous. Aussi y a-t-il opposition entre d'une part, *l'intensité* des affects de bienveillance, et d'autre part, *l'extension* des êtres auxquels ils s'adressent :

« Les liens de bienveillance les plus forts et les moins étendus, à capacités égales, doivent produire une plus grande résultante en bien que les liens les plus faibles ; ainsi l'affection naturelle, la reconnaissance, l'amitié ont de plus grands effets que la bienveillance générale. De même nous faisons davantage de bien à nos amis, à nos enfants, qu'à ceux avec qui nous n'avons aucune relation particulière » [p. 250-251].

La principale difficulté est donc de savoir en quelle manière la « bienveillance générale » pourrait être cause d'actions comparables à celles auxquelles nous portent nos affections particulières, puisque tout tend à montrer que seules celles-ci ont la *force* suffisante pour nous intéresser au bien des autres, si les autres ce sont d'abord ceux auxquels nous lient de puissantes relations affectives et dont le bien ou le bonheur nous importent davantage que celui des êtres anonymes qui nous sont affectivement indifférents. On voit pourtant que Hutcheson essaie d'échapper à cette difficulté en développant l'idée d'une obligation morale universelle, sans pouvoir cependant donner à la « bienveillance générale » une force d'attraction, une intensité comparable à celle qui résulte des rapports particuliers avec nos proches.

La loi de l'intensité décroissante de l'affect de bienveillance sera reprise, quelques années plus tard, par David Hume dans la notion de « générosité restreinte », et il la formulera de la façon suivante : « D'après la structure primitive de notre esprit, notre plus forte attention se limite à nous-mêmes ; le degré suivant de notre attention s'étend à nos parents et connaissances ; et c'est seulement le plus faible degré qui atteint les étrangers et les personnes indifférentes⁸. »

8. *Traité de la nature humaine* [1983, Livre III, 2^e partie, section II, p. 604].

La notion de « générosité restreinte » chez David Hume

Si l'existence d'une telle « générosité restreinte » apporte, selon Hume, un démenti à la vision réductrice que « certains philosophes » ont donnée de la nature humaine, la réduisant à un égoïsme uniquement centré sur soi, le fait que les affections de bienveillance soient limitées aux proches n'est pas moins impropre que l'égoïsme à établir des liens de socialité stables et pacifiques. Car « nos idées morales naturelles et frustes, au lieu de fournir un remède à la partialité de nos affections, s'accordent plutôt avec cette partialité et lui donnent un supplément de force et d'influence » [p. 606]. La générosité restreinte n'est donc pas moins *asociale* que l'égoïsme :

« Mais, bien qu'il faille reconnaître l'existence de cette générosité à l'honneur de la nature humaine, nous pouvons en même temps remarquer qu'une affection aussi noble, au lieu de préparer les hommes à former de vastes sociétés, y est presque aussi contraire que l'égoïsme le plus étroit. Car, tant que chacun s'aime mieux qu'aucun autre individu et que, dans son amour pour les autres, il porte la plus grande affection à ses parents et à ses familiers, cette disposition doit nécessairement produire une opposition des passions et, par suite, une opposition d'actions, qui ne peut être que dangereuse pour l'union nouvellement établie » [p. 604].

De là vient la nécessité de fonder l'ordre social non sur la nature, mais sur l'*artifice* : « Ce qui ne peut se faire d'autre manière que par une convention conclue par tous les membres de la société pour conférer de la stabilité à la possession des biens extérieurs et laisser chacun jouir en paix de ce qu'il peut acquérir par chance ou par industrie » [p. 606].

Selon Hume, le défaut de « certains philosophes » – Hobbes tout particulièrement – est de restreindre les affections qui nous touchent au seul moi, alors qu'il convient de les élargir aux proches qui appartiennent à notre sphère. Du point de vue psychologique, la générosité restreinte apporte une réfutation à l'affirmation qui veut que l'homme ne soit concerné immédiatement que par ce qui touche son seul moi. Mais du point de vue politique, la générosité, du fait de l'étroitesse ou de la partialité qui la réduisent à la sphère des proches, est aussi peu capable que l'égoïsme de garantir la stabilité du lien social ; constat qui est une certaine manière de rendre justice à la problématique hobbesienne : la

générosité n'est pas moins potentiellement *conflictuelle* que l'égoïsme. En sorte qu'on ne saurait fonder l'ordre social ou la morale sur un sentiment naturel, mais seulement sur des règles, des « conventions humaines » qui, répondant à l'intérêt commun et au principe d'utilité, apportent au vivre-ensemble ses seules bases rationnelles et pacificatrices.

L'impossible universalisation de l'éthique du sentiment moral

Ainsi se manifeste la difficulté principale qui est au cœur de l'éthique du sens moral. Bien que celle-ci mette en avant, dans sa critique de l'égoïsme psychologique, l'existence de déterminations subjectives innées qui nous ouvrent au souci du bien d'autrui, selon des modalités qui ne se rapportent pas originairement au souci égoïste de soi, ce souci de l'autre se trouve, dans les faits, réduit le plus souvent à la sphère des proches (les enfants, les parents, les amis) et ne trouve pas dans l'affect qui l'engendre la force suffisante pour s'élargir à tous⁹. La sollicitation d'autrui existe bel et bien, et l'homme ne saurait donc être défini comme cet individu égoïste qui n'est concerné que par son intérêt propre ; et pour cette raison, le paradigme de l'égoïsme psychologique doit être considéré comme faux. Mais dans le même temps, la partialité même de l'affect de bienveillance, le petit nombre des êtres qu'il inclut dans l'horizon de son souci, la loi entropique de la décroissance de l'intensité qui l'anime le rendent impropre à fonder une morale véritablement universelle s'adressant à tout être humain.

Et c'est là en effet le problème principal comme le montrent très clairement Hume et Adam Smith et, de façon plus décisive encore, Kant. Mais l'intention première de Hutcheson n'est pas d'abord de *fonder* la morale, elle est de réfuter empiriquement une conception de l'homme qui limite à l'intérêt propre, à l'égoïsme, les fins de l'action humaine. La mise en évidence des

9. C'est ainsi que Christophe Dejours distingue les êtres qui appartiennent au « monde proximal » (c'est-à-dire à la sphère des proches), auquel un individu destructeur peut se montrer sensible, de ceux qui, relevant du « monde distal », lui demeurent indifférents [*Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, p. 163].

motivations désintéressées dans les rapports à autrui est une *constatation* empirique, plus psychologique que théorique, qui vise à remettre en cause le paradigme égoïste soutenu par Hobbes, La Rochefoucauld ou Mandeville, et c'est *d'abord* cette intention qu'il faut retenir, avant de montrer les faiblesses des thèses de Hutcheson en vue d'une *fondation* de l'éthique.

Que pouvons-nous retenir aujourd'hui de la doctrine du sens moral de Hutcheson ? Doit-on l'enfermer dans des débats philosophiques historiquement datés ? Ou bien a-t-elle une réelle vitalité et fécondité de pensée ?

L'actualité de la notion de sens moral

La Rochefoucauld soutenait que nous ne pouvons jamais *rencontrer* le désintéressement parce que la conscience est toujours trompée, flouée par les habiles métamorphoses de l'amour-propre qui cache les tours par lesquels il dissimule sa stratégie secrète à nos propres yeux. Hutcheson affirme, à l'inverse, que le désintéressement *se donne à voir*, de façon indubitable, comme à découvert, dans le jugement moral d'approbation que nous formulons spontanément au vu des actions altruistes. Ce n'est pas que pareil jugement ne puisse parfois se tromper dans l'estimation des motivations humaines. Mais là n'est pas la question. L'évidence du désintéressement se manifeste dans le jugement lui-même que nous ne formulons pas pour des raisons égoïstes. Si nous louons certaines actions comme altruistes, vertueuses, désintéressées, l'opinion ou le sentiment qui nous portent à ce jugement ne sont pas intéressés. Ce n'est pas parce que telle action particulière est à notre avantage qu'elle entraîne spontanément notre approbation : nous l'approuvons *pour elle-même*. Dans cette indifférence à l'endroit de soi se révèle le trait profondément désintéressé du jugement moral.

On saisit donc le déplacement que Hutcheson opère par rapport à la perspective de La Rochefoucauld. En rude psychologue de l'âme humaine, celui-ci traitait des mobiles de la volonté pour mettre en question leur pureté, leur caractère proprement désintéressé et, sur la base de ce soupçon, en déduisait tout naturellement que le désintéressement ne peut jamais être *prouvé*. Et c'est dans la veine de cet argument que se placent les théoriciens

contemporains de l'égoïsme psychologique pour réfuter l'idée qu'on puisse déduire le caractère proprement désintéressé de l'intention du seul spectacle de l'action altruiste¹⁰. Selon Hutcheson, ce soupçon n'occulte pas *l'évidence* du désintéressement qui se révèle dans la spontanéité du jugement moral par quoi nous approuvons immédiatement l'action bienveillante pour elle-même, indépendamment du fait qu'elle nous touche ou non, quoique nous puissions nous tromper sur la nature des motivations qui animent l'acteur altruiste.

Restent *les deux difficultés majeures* que pose cette doctrine.

La première tient à ce que, si l'existence du jugement moral d'approbation et de désapprobation, selon que les actions humaines paraissent procéder d'intentions intéressées ou désintéressées, est un fait incontestable qui montre la fausseté de l'interprétation égoïste, il n'en reste pas moins qu'on ne saurait *fonder* la moralité sur le sentiment moral pour les raisons évoquées plus haut et qui sont à l'origine de la puissante critique que Kant fera de la pensée de Hutcheson (quoique la doctrine éthique kantienne ne soit pas elle-même sans poser de redoutables problèmes, ainsi que nous le verrons plus loin¹¹). La bienveillance, parce qu'elle est généralement restreinte à la sphère des proches, est incapable de fournir un principe solide à l'obligation éthique, pour autant que celle-ci formule des impératifs rationnels qui doivent répondre à l'exigence *d'universalité* et sont indifférents aux rapports affectifs entretenus avec les êtres. C'est pourquoi l'éthique rationnelle, dans la lignée de Kant, fait du respect pour la loi, et non de la bienveillance, le principe moral par excellence. Limité à la sphère des proches, le sentiment de bienveillance est incapable de s'ouvrir à la considération de l'autre en tant que tel : la victime, le naufragé de la vie, l'étranger, le prochain quel qu'il soit, dont la détresse, si l'on s'en tient à ce seul point de vue, ne s'adresse à nous que de façon abstraite, intellectuelle pour ainsi dire, mais sans nous toucher véritablement et par conséquent sans nous inciter à agir en sa faveur. Et pourquoi donc ? Précisément parce que le sens moral est chez Hutcheson de nature affective.

10. Voir *infra*, chapitre 9, « Égoïsme et altruisme... ».

11. Voir *infra*, chapitre 13, « Altruisme et moralité ».

Comme tel, il ne s'enracine généralement pas dans une personnalité – une « structure de l'âme », disait-il – assez pleinement constituée pour agir avec une conscience de soi qui engage l'ensemble de ses facultés (sa sensibilité, mais aussi sa raison) et s'adresse à quiconque est dans le besoin, et pas simplement à ceux qui entrent dans la sphère restreinte des proches – tous traits qui, au contraire, nous le verrons, caractérisent l'acteur altruiste¹².

La seconde difficulté nous ramène directement à la problématique générale des facteurs de la destructivité humaine : l'expérience montre qu'il ne suffit pas d'éprouver des affects de bienveillance envers la détresse ou la souffrance d'autrui pour être spontanément porté à venir à son secours. Comme nous allons le voir, certaines circonstances étant réunies, les hommes sont conduits à se comporter de façon destructrice ou passive envers d'autres individus *sans pourtant être insensibles* à la douleur qu'ils leur infligent ou dont ils sont témoins. Autrement dit, le fait qu'existe en nous un sens moral n'est nullement une cause suffisante pour agir en conséquence. La destructivité humaine ne présuppose pas l'inexistence du sens moral ; ce qu'elle met en évidence, c'est son *inhibition*, dans certaines situations sociales spécifiques.

La controverse qui oppose Hutcheson à ses adversaires paraît, au premier abord, porter sur l'affirmation que l'homme est incapable de conduites authentiquement bienveillantes. Et, au cours de sa critique de l'hypothèse égoïste, il est amené à présenter une conception de l'altruisme dont le premier intérêt est de ne pas exclure toute idée de rétribution. Hutcheson élabore ainsi une conception non sacrificielle de l'altruisme qui annonce la conception « pluraliste » des motivations humaines sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir. Mais bien qu'il paraisse entièrement prendre le contre-pied des thèses soutenues par La Rochefoucauld, sur un point décisif il rejoint une idée qui est au cœur du portrait que le moraliste dresse de l'homme, à savoir l'idée que l'homme est généralement dénué de toute réalité substantielle. Les hommes qu'il décrit sont sans doute capables de bienveillance, mais parce que cette bienveillance n'est souvent rien de plus qu'une impulsion, un affect, une détermination volatile de la sensibilité, elle

12. Voir *infra*, chapitre 11, « La personnalité altruiste ».

ne s'enracine généralement pas dans une structure de la personnalité assez forte, une disposition assez constante pour s'étendre au-delà du souci des proches.

Sans doute les hommes sont-ils capables de bonté et d'actions désintéressées; mais cela n'en fait pas des « sujets » agissant dans une réelle conscience de soi, capables d'une « bienveillance générale » s'exercant à l'endroit de tout être humain. Aussi comprend-on mieux pourquoi les hommes, quoiqu'ils n'obéissent pas à des motivations strictement égoïstes, sont parfois amenés à agir à l'encontre des sentiments de bienveillance qu'ils éprouvent par ailleurs, et à commettre, dans une sorte d'absence à eux-mêmes, des actions qui vont à l'encontre de leur « sens moral » ou encore, comme nous allons le voir maintenant, à ne faire jouer ce « sens moral » qu'à l'égard de ceux qui les touchent directement.

Il convient désormais d'appliquer aux conduites humaines effectives le schéma théorique mis en place dans ces deux premiers chapitres. Nous verrons qu'en pratique, il n'y a pas de contradiction à conjuguer ces deux réalités, sur lesquelles insistent respectivement La Rochefoucauld et Hutcheson, que sont l'existence d'un sens moral et la fragilité de l'identité humaine.

Franz Stangl, commandant du camp de Treblinka, ou l'engrenage de la dégradation

« Dites-moi, continué-je, quand on abandonne ses sentiments personnels pour ses sentiments professionnels, cet acte ne pourrait-il pas être défini comme une sorte de mutilation volontaire ? »

Jack LONDON, *Le talon de fer*.

« La longue inhabitude de résister peut même amollir leurs âmes au point de faire le mal par faiblesse, par crainte, par nécessité. »

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques*.

Entre 1941 et 1943, sur une période qui n'excéda pas dix-sept mois, dans quatre camps d'extermination, Chelmno, Belzec, Sobibor et Treblinka – tous situés dans un périmètre de 300 kilomètres autour de Varsovie –, furent gazés, selon l'approximation la plus basse, d'ailleurs controversée, des autorités polonaises, 2 000 000 de Juifs et 52 000 Bohémiens. Qui étaient les hommes qui commandèrent ces camps voués exclusivement à la liquidation de centaines de milliers d'êtres humains ? Comment ont-ils vécu ces événements monstrueux qui se déroulaient sous leurs yeux et qu'ils avaient pour tâche de diriger dans le plus grand calme et avec la meilleure efficacité ? Quel parcours les a conduits à occuper des fonctions que seuls des êtres animés par une haine sadique, totalement dépourvus de sensibilité, ou scrupuleusement et aveuglément respectueux des ordres donnés, semblent pouvoir assumer ? Ne sont-ils pas à nos yeux l'incarnation

même de l'*inhumanité*? Nos schémas mentaux sont toujours prompts à percevoir dans les crimes d'une singulière barbarie le fait de la bête ou du dément. Il se peut néanmoins que la réalité ne corresponde guère à cette représentation qui a le mérite d'être rassurante à défaut d'être entièrement vraie.

Nombre de travaux historiques ont décrit le système de destruction massive de la population juive que les nazis mirent en œuvre pour aboutir à ce résultat terrifiant qu'est l'extermination de plus de six millions d'hommes, de femmes et d'enfants en l'espace d'un an et demi à peu près. Mais il en est peu qui nous fassent connaître les hommes qui furent les principaux exécuteurs de cette politique d'extermination. L'une des plus troublantes investigations concernant ces officiers de l'enfer est l'ouvrage que la journaliste et écrivain Gitta Sereny a consacré à Franz Stangl qui commandait le camp de Treblinka¹.

Le cas Franz Stangl

Entre mars et septembre 1942, Franz Stangl avait exercé les fonctions de commandant du camp de Sobibor, avant d'être muté à Treblinka, qu'il dirigea jusqu'en août 1943. Selon son supérieur direct, le *SS-Obergruppenführer* Odilo Globonick, de sinistre mémoire, Stangl était le meilleur de tous les officiers supérieurs en charge des camps d'extermination. À la fin de la guerre, Stangl réussit à dissimuler son identité et bien qu'emprisonné en 1945 à Linz, il fut relâché deux mois plus tard et prit la fuite vers Italie. Grâce à l'aide d'un prélat du Vatican, l'évêque Aloïs Hudal, il obtint un passeport de la Croix-Rouge et s'installa en Syrie avec sa femme et ses enfants. En 1951, il partit vivre au Brésil sous son identité véritable et trouva un emploi chez Volkswagen. Pendant une quinzaine d'années, il y vécut au grand jour une existence paisible, entouré de l'affection des siens.

Bien que sa responsabilité dans les meurtres de masse commis en Pologne ait été connue des autorités autrichiennes, c'est seulement en 1961 qu'elles délivrèrent à son encontre un mandat

1. Gitta Sereny, *Into that Darkness, From Mercy Killing to Mass Murder* [1974] (*Au fond des ténèbres*, Denoël, 1975). L'édition française n'étant plus disponible, je donne dans ces pages ma propre traduction de l'original anglais. On pourra consulter également Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême* [1994].

d'arrêt international. Et ce n'est que six ans plus tard que, traqué par le chasseur de nazis Simon Wiesenthal, il fut finalement arrêté à son domicile. Extradé en Allemagne de l'Ouest, il y fut jugé pour le meurtre d'environ 900 000 personnes. Bien qu'admettant ces chiffres, il affirma pour sa défense que sa conscience était en paix, puisqu'il n'avait jamais tué personne de ses propres mains et n'avait fait qu'obéir aux ordres. Il fut condamné à la prison à perpétuité le 22 octobre 1970.

Entre avril et juin 1971, il accorda dans sa prison de Düsseldorf une série d'entretiens à Gitta Sereny. Le dernier eut lieu quelques heures seulement avant sa mort, survenue le 28 juin 1971.

Dès leur première rencontre, et après que Stangl eut répété les arguments qu'il avait exposés pour sa défense durant son procès, Gitta Sereny balaya poliment cette phraséologie commune à tous les criminels nazis, entendue *ad nauseam* dans tous les prétoires d'Allemagne, et lui expliqua que c'était *autre chose* qu'elle attendait de lui :

« Je voulais qu'il me parle réellement à moi. Qu'il me parle de son enfance, de son père, de sa mère, de ses amis, de sa femme et de ses enfants. Qu'il me dise non pas ce qu'il avait ou n'avait pas fait, mais ce qu'il aimait, ce qu'il haïssait, et ce qu'il pensait des événements de sa vie qui l'avaient conduit là où il trouvait maintenant [...] Alors peut-être pourrions-nous trouver ensemble quelque vérité, quelque vérité nouvelle qui permettrait d'accéder à l'intelligence de choses qui jusqu'à présent n'ont pas été comprises » [p. 23].

Et Stangl accepta. Il accepta de se livrer à cette inconnue comme il ne l'avait jamais fait avec quiconque, pas même avec sa femme ou ses enfants auxquels le liaient pourtant de profonds sentiments d'amour réciproque, mais qu'il avait toujours tenus dans l'ignorance de ses fonctions véritables à Treblinka. Pour la première fois, il s'attacha à lever le voile sur les actes criminels qu'il avait commis durant la Seconde Guerre mondiale et dont il avait, pendant des décennies, scellé le souvenir au plus profond de lui-même. Avec l'aide de son interlocutrice, qui se montra à son égard, non pas bienveillante bien sûr, mais disposée à l'écouter et à l'aider à saisir sa propre vérité, il retraça, au cours de soixante-dix heures d'entretien, l'enchaînement maléfique des événements qui firent de lui l'un des exécuteurs de la plus monstrueuse œuvre d'extermination que l'humanité ait jamais connue.

Au terme de cette lente et pénible reconstitution, le portrait qui se dégage de Stangl n'est pas celui d'un homme docile et monolithique, comme pouvait l'être Rudolph Höss, le commandant d'Auschwitz ; pas davantage celui d'un officier sadique ou d'un doctrinaire soucieux de mettre en application les principes de l'idéologie raciale nazie. La figure ambiguë qui apparaît est celle d'une conscience passive, tenue par la peur, qui se soumit progressivement à un enchaînement de compromis lui ôtant toute possibilité d'échapper à des fonctions qu'il se vit ou se crut contraint d'accepter pour assurer sa propre survie et celle des siens.

Durant son procès, à la différence de la plupart des anciens criminels nazis, Stangl était apparu, aux yeux de Gitta Sereny², comme un être « moins primitif, plus ouvert, sérieux et triste ; le seul homme ayant à son actif des actions aussi terrifiantes qui manifestât un semblant de conscience » [p. 12].

Je n'entrerai pas ici dans le récit détaillé de la vie de Franz Stangl que Gitta Sereny a recueilli de sa bouche, pour le confronter par la suite, dans un formidable travail d'investigation et de recoupement, avec d'autres personnalités encore vivantes de ce drame et avec toutes les sources historiques disponibles. Je m'attacherai à la trame de son enquête : la confrontation des actions et des motivations d'un individu particulier avec les circonstances extérieures qui ont façonné son existence. N'était-ce l'avènement du nazisme, l'annexion de l'Autriche, le programme d'extermination des Juifs, Stangl eût sans doute poursuivi une brillante carrière d'officier de police autrichien, soucieux principalement de faire respecter l'ordre en application des lois de son pays et de mener une vie paisible avec la femme qu'il aimait. Son destin, tragique à bien des égards, fut pourtant tout autre.

Le devoir de comprendre

Dans le cadre de cette partie consacrée à la destructivité humaine, ce qui m'importe ici, c'est de comprendre pour quelles

2. Gitta Sereny avait été engagée en 1967 par le *Daily Telegraph Magazine* pour écrire une série d'articles sur l'Allemagne de l'Ouest, et en particulier sur les procès de criminels nazis.

raisons, selon quel enchaînement de circonstances, par quels mécanismes psychologiques, un individu somme toute ordinaire, qui n'avait rien d'un psychopathe comme l'était à l'évidence son adjoint, Kurt Franz, a été conduit à exercer des responsabilités qui font objectivement de lui l'un des plus grands criminels de l'histoire humaine.

Que la malfaisance puisse être le fait d'êtres qui n'étaient pas eux-mêmes malveillants, que la destructivité humaine ne soit pas toujours, ni même probablement le plus souvent comme on le verra, le résultat d'une volonté délibérée de faire le mal, voilà qui bouscule nos catégories les mieux établies. Nous étions habitués – jusqu'à ce que les analyses de Hannah Arendt sur la « banalité du mal » ouvrent une formidable brèche dans nos représentations – à voir dans le mal dont les hommes se rendent coupables la mise en œuvre d'un *choix*, conscient, volontaire, diabolique, à l'image du Richard III de Shakespeare s'écriant, « *I am determined to prove a villain* », « je suis résolu à être un méchant homme ». Mais que les crimes les plus monstrueux de l'histoire humaine puissent avoir été commis par de petits hommes médiocres, voilà ce que le xx^e siècle nous a révélé et qui est nouveau. L'être malfaisant n'est plus le « génie » du mal qu'incarrait encore pour les hommes de la Renaissance un prince tel que César Borgia. Il y eut probablement dans l'Allemagne nazie moins de « génies » du mal que de simples *fonctionnaires* du mal – c'est ainsi que, mis en cause pour leur participation à l'extermination des Juifs, de nombreux criminels nazis refusèrent de se considérer eux-mêmes comme responsables, arguant de l'obligation dans laquelle ils avaient été d'obéir aux ordres et clamant en dernier ressort l'innocence de leur conscience. Ainsi parla Eichmann durant son procès. Ainsi également Stangl. Grâce au travail de Gitta Sereny, il est possible d'entrer dans une interrogation complexe de ce *fonctionariat du mal*.

La progressive corruption d'un être

Franz Stangl est né le 26 mars 1908 dans une petite ville d'Autriche, Altmünster. Son père y exerçait le modeste métier de veilleur de nuit, mais ne vivait que du souvenir de l'époque glorieuse où il avait appartenu aux Dragons, le régiment d'élite

de l'Empire austro-hongrois. Cet ancien militaire aigri avait institué dans sa maisonnée un régime de discipline qui terrorisait son fils. Il mourut alors que Stangl avait huit ans. Ce dernier quitta l'école à l'âge de quinze ans pour suivre une formation au terme de laquelle il devint le plus jeune maître tisserand d'Autriche – l'époque la plus heureuse de sa vie, confia-t-il à Gitta Sereny. L'ambition le poussa bientôt à rechercher une situation qui lui permettrait de s'élever davantage dans la société. À l'âge de vingt-trois ans, il posa sa candidature à l'école de police de Vienne qui, après quelques difficultés, finit par l'accepter. Au terme d'une année de formation qui se révéla particulièrement éprouvante, le jeune promu fut affecté à la police de rue, puis à la répression des manifestations. Son avancement fut rapide. Et pour avoir découvert une cache d'armes appartenant aux nazis – lesquels avaient assassiné quelque temps auparavant le chancelier Dollfuss (juillet 1934) –, il fut décoré de l'Aigle autrichien et intégra l'école du Département d'enquête criminelle. « Pour moi, je le sais maintenant, c'était le premier pas sur le chemin de la catastrophe », dit-il à ce propos.

En 1935, il fut nommé à la division politique du Département d'enquête criminelle de la ville de Wels, qui abritait un foyer d'activités illégales nazies. C'est à cette époque qu'il épouse la jeune femme à laquelle il était fiancé et qu'il aima profondément toute sa vie. Puis vint l'annexion de l'Autriche par Hitler en mars 1938. Un climat de terreur s'installa dans tout le pays, jusque dans le département dans lequel il travaillait (deux de ses directeurs furent abattus par les nazis, l'ancien ministre de la Justice fut envoyé dans un camp de déportation).

La question de savoir si Stangl avait adhéré au Parti nazi avant l'*Anschluss* reste obscure. Lui-même le nia constamment, mais d'autres témoignages introduisent le doute. Quoi qu'il en soit, le fait est qu'il s'arrangea avec l'un de ses amis, Ludwig Werner, pour que son nom figurât sur la liste des membres (illégaux) du parti avant 1936. À cet instant débuta ce que Gitta Sereny appelle « la fusion fatale entre son caractère et la séquence des événements » [p. 34].

En janvier 1939, le département politique dans lequel travaillait Stangl fut absorbé dans le quartier général de la Gestapo, et lui-même fut promu au rang de *Kriminaloberassistent*. Son

chef était un Allemand, George Prohaska, un homme pour lequel il éprouva immédiatement une haine viscérale.

Son premier pas effectif dans le processus progressif de corruption fut la signature qu'on exigea de lui d'un document attestant qu'il renonçait à appartenir à l'Église catholique et se déclarait simple *Gottgläubiger*, croyant en Dieu. S'il souscrivit à cette demande, c'est qu'il avait pris peur, ayant appris que son nom figurait sur la liste de ceux qui devaient être fusillés après l'*Anschluss*; en outre, une action disciplinaire avait été engagée contre lui parce qu'il avait arrêté un braconnier qui s'était révélé être un haut dignitaire du Parti nazi. Bien que Stangl n'ait jamais été un pratiquant assidu, l'Église catholique représentait à ses yeux le symbole par excellence de la respectabilité et de l'ordre qu'il avait pour mission de défendre, en sorte que la signature de ce document constituait un véritable acte de soumission aux nouvelles autorités du pays.

Un jour, comme il relatait à Gitta Sereny les comportements brutaux des Allemands, il évoqua le souvenir de l'arrestation de l'un de ses anciens chefs, le D^r Bellinger, qui fut torturé par les nazis. Et, jaillissant brutalement de son for intime, il eut soudain ces mots trop longtemps réprimés : « Je hais les Allemands pour ce dans quoi ils m'ont entraîné. » Puis il ajouta : « J'aurais dû me tuer en 1938 [...] C'est là que tout a commencé pour moi. Je dois reconnaître ma culpabilité. » Ce fut là le seul moment jusqu'à la toute fin de leurs entretiens où il admit devant elle qu'il avait été lâche.

Mais il resta au contraire bien en vie, et le processus d'avi-lissement se poursuivit.

En novembre 1940, Stangl, qui venait d'être promu, fut convoqué à Berlin. L'ordre, signé de Himmler, stipulait qu'il était muté à la *Gemeinnützige Stiftung für Heil und Anstaltspflege* (Fondation d'utilité publique pour les soins curatifs et asilaires). Une fois sur place, il fut informé qu'on lui avait confié la charge de directeur de la police d'un institut spécialisé dépendant de cette fondation dont les quartiers généraux étaient situés au n° 4 de la Tiergartenstrasse à Berlin.

À cette adresse était situé, explique Gitta Sereny, « le centre de ce qui fut pendant des années l'opération la plus secrète dans tout le III^e Reich : tout d'abord, l'administration de la "mort

miséricordieuse” (*mercy killing*) aux handicapés mentaux et physiques en Allemagne et en Autriche, puis, plus tard, celle de la Solution finale : l’extermination des Juifs » [p. 49].

L’affectation au programme d’euthanasie

Stangl se trouvait désormais affecté à l’un des postes clés du programme d’euthanasie³.

Comment Franz Stangl se souvient-il avoir réagi à cette offre ? « J’étais... j’étais sans voix. Et puis finalement j’ai dit que je ne me sentais pas particulièrement apte pour cette affectation » [p. 51]. On lui assura que les seuls patients concernés par cette mesure étaient les malades incurables, le diagnostic étant établi par trois médecins, et qu’il n’aurait à s’occuper que du respect de la loi et de l’ordre. Mais on lui fit aussi comprendre que sa nomination était la preuve de l’exceptionnelle confiance qu’on avait placée en lui ; s’il refusait, bien sûr l’action disciplinaire engagée à son encontre serait poursuivie et il devrait retourner sous les ordres de Prohaska. Ces arguments n’eurent aucune peine à le convaincre d’accepter.

À la question de savoir s’il éprouva par la suite des scrupules, Stangl répondit :

« Pendant longtemps. Après les deux ou trois premiers jours, j’ai dit à Reichleitner que je ne pensais pas que je pourrais supporter ce travail. Entre-temps, j’avais appris que le policier qui avait occupé ce poste avant moi avait été relevé à sa demande parce qu’il éprouvait des douleurs d’estomac. Moi non plus je ne pouvais pas manger. On ne pouvait tout simplement pas.

« *Ainsi il était possible de demander à être déchargé ?* lui demanda G. Sereny.

« Oui. Mais Franz Reichleitner m’a dit : “Que croyez-vous qu’il adviendra de vous si vous faites de même ? Souvenez-vous de Ludwig Werner.” Il était bien sûr au courant que mon ami Werner avait été envoyé en camp de concentration⁴. Non, j’avais très peu de doute sur ce qui m’arriverait si je retournais à Linz auprès de Prohaska » [p. 55].

3. Voir, pour plus de détails sur l’extermination des malades mentaux entre octobre 1939 et août 1941, Ian Kershaw, *Hitler*, t. II, p. 390-402.

4. En réalité, Ludwig Werner avait été envoyé en camp, non pour avoir demandé à être relevé de ses fonctions, mais parce qu’il avait entretenu des relations financières avec un Juif.

C'est donc une menace voilée qui poussa Stangl à continuer d'exercer ses fonctions au sein du programme nazi d'euthanasie. Être réaffecté à son emploi d'origine risquait d'avoir des conséquences qu'il avait tout lieu de redouter. Risque qu'il ne voulut pas ou n'eut pas le courage d'affronter. Et cette lâcheté, ou cette « prudence » comme on voudra, décida de la suite : Stangl était maintenant pris dans les rouages de la compromission et de la soumission.

Bien qu'il n'ait pas eu à s'occuper de tâches proprement opérationnelles, G. Sereny note que, parmi tous les participants du programme d'euthanasie, Stangl fut le seul, lors de son procès, à s'être montré intellectuellement et émotionnellement ébranlé par le meurtre des handicapés mentaux et physiques (80 000 enfants et adultes furent mis à mort dans les divers instituts consacrés à cette tâche macabre).

La nomination dans les camps de la mort en Pologne

Au printemps 1942, Franz Stangl est nommé en Pologne. Le lieutenant-général Odilo Globonick – qui avait la main haute sur toutes les opérations de liquidation des Juifs et dont Stangl prétend tout ignorer à l'époque – lui confie la construction du camp de Sobibor, destiné, lui dit-il, à la remise en état des troupes qui avaient subi de sérieux revers en Russie. Ce n'est que quelque temps plus tard, lors d'une rencontre à Belsen avec l'inspecteur des camps, Christian Wirth surnommé Christian le Sauvage, qu'il apprend la véritable destination du *Lager* de Sobibor. Ce jour-là marqua sa première rencontre avec la réalité de la politique d'extermination menée par les nazis en Pologne. Le moment aussi où il se trouva confronté à l'obligation cruciale de faire des choix et, le cas échéant, de braver des risques mortels. Mais il ne résista pas, tout simplement, comme l'écrit Gitta Sereny, « parce que ce n'était pas dans son caractère (*it wasn't in him*) » [p. 113].

« Je dis à Wirth que je ne pouvais pas le faire, que j'étais tout simplement incapable d'exercer un tel emploi. Il n'y eut ni argument ni discussion. Wirth se contenta de rétorquer que ma réponse serait rapportée au QG et qu'entre-temps, je devais retourner à Sobibor. Dans les faits, j'allais à Lublin où je tentai à nouveau d'avoir une entrevue avec Globonick. En vain. Il ne voulut pas me

recevoir. Lorsque je suis enfin retourné à Sobibor, Michel [un de ses amis] et moi-même avons parlé, parlé. Nous sommes tombés d'accord que ce qu'ils faisaient était un crime. Nous avons songé à la possibilité de désertier. Nous avons discuté de ce projet un long moment. Mais comment ? Où pouvions-nous aller ? Qu'arriverait-il à nos familles ?

« Il s'arrêta. Il s'arrêta à cet instant, de même qu'arrivés à ce point, Michel et lui-même ont dû cesser de parler parce que, s'il n'y avait rien qu'ils puissent ou osent *faire*, il n'y avait tout simplement rien à ajouter, commente G. Sereny.

« *Vous aviez donc pris conscience, ce jour-là, que ce qui se faisait était mal ?* lui demanda-t-elle.

« Oui, je le savais. Michel aussi le savait. Mais nous savions également ce qui était arrivé dans le passé à ceux qui avaient dit non. La seule issue que nous voyions était de continuer d'essayer, par des moyens variés et détournés, d'obtenir notre mutation. La voie directe était impossible » [p. 113].

La suite du récit de Stangl mérite toute notre attention, parce que c'est durant ces journées clés que tout bascula pour lui et qu'il fut définitivement happé dans un engrenage infernal.

« *Maintenant, les exterminations avaient réellement commencé ; elles avaient lieu juste sous vos yeux. Que ressentiez-vous ?*

« À Sobibor, on pouvait éviter de voir presque tout ce qui s'y passait. Tout avait lieu si loin des bâtiments du camp [...] Tout ce à quoi je pensais, c'était que je voulais sortir de là. J'élaborais combinaisons sur combinaisons, plans sur plans. J'entendis dire qu'il y avait une nouvelle unité de police qui venait d'être formée à Mogilev. Je retournai à Lublin et remplis une demande de transfert. Je demandai à Höfle de m'aider à obtenir l'accord de Globonick, et il me répondit qu'il ferait ce qu'il pourrait, mais je n'en ai plus jamais entendu parler. Deux mois plus tard, en juin, ma femme m'écrivit qu'on lui avait demandé de fournir des renseignements sur l'âge de nos enfants – un droit de visite en Pologne allait leur être accordé » [p. 114].

Durant le séjour de la famille, sa femme découvrit les atrocités qui avaient lieu à Sobibor. Horrifiée, elle lui demanda des explications. Mais il refusa de lui en donner, alléguant qu'il ne pouvait discuter avec elle de « questions de service » (*sic* !), et se contenta de lui répondre : « Quoi qu'il se passe de mal, je n'ai rien à voir avec ce qui a lieu ici » [p. 133].

Soudainement convoqué à Varsovie par Globonick, Stangl, inquiet, confie sa femme et ses enfants à son ami Michel pour

qu'il les ramène chez eux. Globonick l'informe de ses nouvelles fonctions – soi-disant simples fonctions de police : « Vous allez à Treblinka. Nous y avons déjà envoyé des centaines de milliers de Juifs, mais rien ne nous a été renvoyé, ni argent ni vêtements. Je veux que vous alliez voir ce qui arrive à ces affaires, où elles disparaissent. »

« Mais cette fois, vous saviez où vous étiez envoyé ; vous saviez tout sur Treblinka ; que c'était le plus grand camp d'extermination. C'était votre chance ; vous étiez enfin là, en face de lui. Pourquoi ne lui avez-vous pas dit que vous ne pouviez pas continuer ce travail ? »

« Vous ne voyez pas ? Il me tenait exactement là où il voulait que je sois. Je n'avais aucune idée d'où était ma famille. Michel avait-il réussi à les faire sortir ? Ou peut-être avaient-ils été stoppés en route ? Étaient-ils tenus en otage ? Et, même s'ils avaient réussi à sortir, l'alternative était toujours la même : Prohaska était encore à Linz. Pouvez-vous imaginer ce qui serait arrivé si j'étais retourné là-bas dans de telles circonstances ? Non, il me tenait : j'étais prisonnier !

« Mais, même si c'était le cas, même en admettant qu'il y avait un danger, est-ce que tout n'était pas préférable, à ce moment-là, à ce travail en Pologne ? »

« Oui, c'est ce que nous savons maintenant, ce que nous pouvons dire aujourd'hui. Mais à l'époque... ?

« Eh bien, en réalité, nous savons maintenant qu'ils n'ont pas tué systématiquement les hommes qui ont demandé à être relevés de ce genre de travail. Vous le saviez, vous-même, à l'époque, n'est-ce pas ? »

« Je savais qu'il était possible qu'ils ne les tuent pas, mais je savais aussi que, le plus souvent, ils les fusillaient ou les envoyaient en camp de concentration. Comment pouvais-je connaître le traitement qu'ils me réserveraient ? » [p. 134].

« Cet argument, commente Gitta Sereny, court à travers toute l'histoire de Stangl. C'est la question la plus essentielle contre laquelle je n'ai cessé de buter en parlant avec lui. Je ne savais pas lorsque je conversais avec lui – et *je ne sais toujours pas maintenant* – jusqu'à quel point un être humain peut prendre une décision morale à la place d'un autre, et prétendre qu'il aurait dû avoir le courage de risquer la mort » [p. 134, souligné par moi].

C'est, en effet, la question la plus troublante, la plus difficile que pose le cas Stangl. Question que Gitta Sereny a le courage

et l'honnêteté intellectuelle de poser et qu'il est bon que nous nous posions à notre tour : peut-on formuler à l'endroit d'autrui un *devoir* d'héroïsme ?

Treblinka

L'arrivée à Treblinka fut un moment d'apocalypse : l'odeur pestilentielle de chair humaine calcinée qui vous saisissait à la gorge, les centaines de cadavres jonchant le sol : « Treblinka, ce jour-là, était la chose la plus horrible que j'ai vue durant le III^e Reich. C'était l'Enfer de Dante », dit Stangl [p. 157].

Une rapide enquête lui apprit que les biens des Juifs étaient volés avant même de parvenir à Varsovie. De retour dans la capitale, Stangl en informa Globonick, puis lui décrivit la situation à Treblinka : « "C'est la fin du monde", lui dis-je, et je lui parlai des milliers de corps qui pourrissaient à ciel ouvert. Il me répondit : "C'est bien le but : que ce soit la fin du monde pour eux" » [p. 160]. Ayant quitté Globonick, Stangl se rendit sur le champ chez le nouveau chef de la police de Varsovie qui était un ami de sa femme. Il lui demanda son appui pour obtenir son transfert. Malgré ses bonnes paroles, l'homme ne fit rien et cette démarche n'eut pas plus de succès que les précédentes.

De retour à Treblinka, Stangl reprit ses activités d'administration du camp⁵.

« Mais, vous et Michel, des mois auparavant vous aviez reconnu que ce qui se faisait là était un crime [...] Comment pouviez-vous prendre quel que part que ce soit dans ce crime ?

« C'était une question de survie, toujours de survie. Tout ce que je pouvais faire, alors même que je poursuivais mes efforts pour en sortir, était de limiter mes propres actions dont, en toute conscience, j'avais à répondre. À l'école de formation de la police, on nous avait enseigné – je m'en souviens, c'était Rittmeister qui répétait toujours cela – que la définition d'un crime devait réunir quatre conditions : il devait y avoir un sujet, un objet, une action et une intention. Si l'un de ces éléments manquait, alors nous n'avions pas affaire à un délit punissable.

5. L'essentiel des tâches afférentes à l'extermination des Juifs proprement dite était exercé par l'adjoint de Stangl, l'officier SS Kurt Franz, surnommé par les détenus « la poupée » (*Lalka*) en raison de « son visage arrondi d'ange déchu », un ancien cuisinier et boucher d'une cruauté particulièrement sadique et raffinée – voir J.-F. Steiner [1966].

« *Je ne vois pas comment vous pouviez sérieusement appliquer cette définition à votre situation.*

« C'est ce que j'essaie de vous expliquer. La seule façon pour moi de vivre était de compartimenter ma pensée. En agissant ainsi, je *pouvais* appliquer cette définition à ma propre situation. Si le "sujet" était le gouvernement, "l'objet" les Juifs, "l'action" le gazage, alors le quatrième élément, "l'intention" [il l'appelait "la libre volonté"] faisait défaut » [p. 164].

Comme on le voit, c'est à travers une partition de sa personnalité, un compartimentage intérieur, une véritable mutilation volontaire, que Stangl s'efforçait de surmonter ses scrupules moraux, lesquels étaient selon G. Sereny réels, et tentait, ce faisant, de rendre sa conduite acceptable et supportable à ses propres yeux. Or se chercher des raisons est le plus souvent, en morale, une manière déguisée de se donner des alibis et de se justifier de ne pas avoir agi comme on aurait dû le faire.

« *Vous m'avez parlé de vos routines. Mais comment vous sentiez-vous ? Y avait-il quelque chose que vous appréciez, dont vous vous sentiez content ?*

« Tout mon intérêt se portait sur la question de savoir qui trichait. Comme je vous l'ai dit, peu importait de qui il s'agissait. Mon éthique professionnelle était que si quelque chose allait de travers, il fallait le découvrir. Et oui, c'était mon ambition. Je ne le nie pas.

« *Serait-il exact de dire que vous vous étiez habitué à ces liquidations ?*

« Il resta songeur un instant. "Pour vous dire la vérité, dit-il alors lentement et de façon réfléchie, oui, on s'y habitue."

« *Mais même ainsi, il devait y avoir des moments, peut-être la nuit, où vous ne pouviez pas vous empêcher d'y penser, non ?*

« À la fin, la seule façon de s'en accommoder était de boire. J'emportais chaque soir un grand verre de cognac au lit, et je le vidais.

« *Je crois que vous fuyez la question.*

« Non, je n'en ai pas l'intention. Bien sûr, les pensées venaient. Mais je m'efforçais de les chasser. Je m'obligeais à me concentrer sur le travail, le travail, toujours le travail...

« *Serait-il exact de dire que, finalement, vous ne pensiez pas qu'ils étaient réellement des êtres humains ?*

« Bien des années plus tard au Brésil, je fus amené à faire un voyage, répondit-il, le visage profondément tendu et de toute évidence revivant cette expérience. Mon train s'est arrêté près d'un abattoir.

Les bêtes dans les enclos, en entendant le bruit, s'approchèrent de la barrière et dévisagèrent les wagons. Elles étaient toutes proches de ma fenêtre, agglutinées les unes contre les autres, me regardant à travers les grillages. La pensée me vint que cela me rappelait la Pologne : c'est exactement ainsi qu'ils me regardaient, pleins de confiance, avant d'aller dans les boîtes (*tins*) [...]

« *Ainsi vous ne pensiez pas que c'était des êtres humains ?* »

« “Cargaison, répondit-il dans un filet de voix. Ils étaient de la cargaison...” Il leva et abaissa sa main dans un geste de désespoir. Tous les deux, nous nous sommes tus. Ce fut là une des seules minutes, durant toutes ces semaines de conversation, où il ne fit aucun effort pour dissimuler son désespoir, et l'affliction intérieure qu'il manifestait autorisa un moment de sympathie.

« *Il y avait tant d'enfants. Vous ont-ils jamais fait penser à vos propres enfants, à la façon dont vous vous sentiriez si vous étiez à la place de leurs parents ?* »

« “Non, répondit-il lentement, parlant toujours avec un sérieux extrême et, selon toute vraisemblance, désireux de chercher une nouvelle vérité au fond de lui-même. Je voyais rarement en eux des individus. C'était toujours une immense masse. Je me tenais parfois contre le mur, et les regardais entrer dans le tube. Mais – comment expliquer ? – ils étaient nus, serrés les uns contre les autres, courant, menés en avant avec des fouets comme...” La phrase s'arrêta.

« *N'auriez-vous pas pu changer cela ? Dans votre position, n'auriez-vous pas pu empêcher la nudité, les fouets, l'horreur des enclos à bestiaux ?* »

« Non, non, non ! C'était le système. Wirth l'avait conçu ainsi. Et parce qu'il fonctionnait, il était irréversible » [p. 200-202].

Dans un entretien ultérieur, Gitta Sereny reviendra sur ce point :

« *Vous avez affirmé, tout le long, que vous détestiez ce travail. N'aurait-il pas été possible, je vous le demande à nouveau, de donner quelques signes de vos conflits intérieurs ?* »

« Mais c'aurait été la fin ! Telle est précisément la raison pour laquelle j'étais si seul.

« *Supposons un instant que c'eût été la fin. Il y avait des gens en Allemagne qui défendaient leurs principes. Pas beaucoup, il est vrai, mais quelques-uns. Votre position était très particulière. Il y avait à peine une douzaine d'hommes comme vous dans tout le III^e Reich. Vous ne pensez pas que si vous aviez trouvé ce courage extraordinaire, cela aurait eu un impact sur les gens que vous commandiez ?* »

« Il secoua la tête. “Si je m’étais sacrifié, dit-il lentement, si j’avais rendu public ce que je ressentais et avais été tué... cela n’aurait fait aucune différence. Cela n’aurait pas changé d’un *iota*. Tout aurait continué de la même façon, comme si moi-même et ma prise de position, nous n’avions pas existé.”

« *Je le crois, en effet. Mais, même en ce cas, ne pensez-vous pas que quelque part, souterrainement, cela aurait affecté l’atmosphère du camp, aurait donné du courage à d’autres ?*

« Pas même ça ; ça aurait fait une petite ride sur l’eau, juste une fraction de seconde. C’est tout » [p. 231-232].

Quels étaient les sentiments personnels de Stangl à l’égard des Juifs ? Avait-il suivi un endoctrinement particulier en vue de le préparer à la tâche qui était la sienne ? Gitta Sereny ne pouvait éviter d’aborder cet aspect important.

« “Cette histoire raciale, prétendit Stangl, était secondaire. Sinon, comment aurait-il pu y avoir tous ces ‘Aryens honoraires’ ? Ils avaient coutume de dire que le général Milch était Juif, vous savez.”

« *Si l’affaire raciale était secondaire, pourquoi alors toute cette propagande de haine ?*

« Pour conditionner, répondit-il, ceux qui devaient appliquer cette politique ; pour rendre possible qu’ils fassent ce qu’ils faisaient.

« *Bien. Mais, vous, vous faisiez partie de ce système. Vous, est-ce que vous aviez de la haine envers les Juifs ?*

« Nullement. Jamais je n’aurais laissé quiconque me dicter qui haïr. Du reste, les seules personnes que j’aurais pu haïr étaient celles qui voulaient me détruire, comme Prohaska.

« *Quelle différence faites-vous entre la haine et le mépris qui résulte du fait de considérer des personnes comme de la “cargaison” ?*

« Cela n’a rien à voir. Elles étaient si faibles ; elles ne faisaient rien pour s’opposer à ce qui leur arrivait, elles se laissaient faire. C’était des gens avec qui on n’avait rien de commun : aucune communication n’était possible. C’est comme cela que le mépris est né. Je ne pouvais tout simplement pas comprendre comment ils acceptaient de se laisser emmener ainsi. Récemment, j’ai lu un livre sur les lemmings qui, tous les cinq ou six ans, errent dans l’eau et meurent : ça m’a fait penser à Treblinka.

« *Si vous n’éprouviez pas un fort sentiment de loyauté envers le Parti et ses idées, en quoi croyiez-vous durant ces mois en Pologne ?*

« À la survie, répondit-il immédiatement. Au milieu de toute cette mort, à la vie. Et ce qui me soutenait était ma croyance, ma croyance fondamentale, dans l’existence d’une juste rétribution.

« Mais vous connaissiez votre propre position. Vous qui aviez si peur d'hommes tels que Globonick, Wirth, Prohaska, comment se fait-il que vous n'ayez pas eu tout aussi peur de cette "juste rétribution", dont vous étiez certain qu'elle existe et qui, à terme, devait nécessairement s'exercer contre vous ?

« Tout cela faisait partie du système que j'avais élaboré pour moi-même. Je suis responsable seulement devant ma conscience et devant Dieu. Moi *seul* je sais ce que j'ai fait de mon propre vouloir. Et de cela je peux répondre devant Dieu. Mais ce que j'ai fait sans ou contre ma volonté libre, de cela je n'ai pas à répondre » [p. 232-233].

Bien que Stangl fût un homme solitaire et peu communicatif, l'amour qu'il portait à sa femme fait d'elle un témoin privilégié. Aussi Gitta Sereny l'a-t-elle longuement interrogée dans sa maison au Brésil. Un passage particulièrement saisissant de son témoignage se rapporte à cette période de leur vie où Stangl exerçait, sans qu'elle le sût, les fonctions de commandant du camp de Treblinka.

Stangl passa le mois de juillet 1943 avec sa femme à laquelle il ne cessa de répéter qu'il n'était en rien responsable de ce qui se passait à Treblinka et que son seul souci était de « sortir de là ».

« Mais, au moment où il est arrivé pour le séjour d'été, j'avais cessé d'y croire ; c'avait été trop long. Et maintenant, je commençais à percevoir de terribles changements en lui. Personne d'autre ne les voyait. Et moi-même, je n'eus que de simples aperçus fugitifs de l'autre homme qu'il était devenu. Quelqu'un avec un visage différent ; complètement changé, quelqu'un que je ne connaissais pas. Ce visage que vous avez vu en prison, rouge, gonflé, les veines saillantes, vulgaire, lui qui n'était jamais grossier ni vulgaire, qui était toujours tendre et aimant. C'est alors que j'ai commencé à le tourmenter, du moins est-ce ainsi qu'il appelait mon comportement à son égard. Je lui demandais sans cesse : "Paul⁶, pourquoi es-tu encore là-bas ? Cela fait un an maintenant. Plus d'un an. Tout le temps, tu disais que tu t'arrangerais pour obtenir ta mutation par quelque moyen. Paul, j'ai peur pour toi ! J'ai peur pour ton âme ! Tu *dois* partir. S'il le faut, enfuis-toi ! Nous irons avec toi. N'importe où." "Comment ? disait-il. Ils m'attraperaient. Ils attrapent tout le monde. Et ce serait la fin pour nous. Moi dans un camp de déportation, toi dans un *Sippenhaft* [camp de détention pour les proches de ceux qui étaient devenus

6. La femme de Stangl appelait son mari Paul et non Franz, son premier prénom.

suspects], les enfants peut-être aussi. C'est impensable!" Voilà ce qu'il me répondait. Eh bien, vous savez, je ne songeais pas à la victoire ou à la défaite de l'Allemagne; je pensais seulement à lui, à mon mari, à ce qui se passait dans son for intérieur, et je continuais à le tourmenter. Il se mettait alors dans des colères terribles, ce qui n'était pas dans son caractère. "C'est à cela que vont ressembler mes vacances? criait-il. Ne vas-tu pas enfin cesser de m'importuner?"

Moi... moi, je ne pouvais plus être avec lui... vous comprenez... près de lui. C'était terrible pour nous deux. »

La femme de Stangl était une chrétienne fervente. Aussi tenta-t-elle, dans son désarroi, de chercher conseil auprès d'un prêtre.

« Nous étions alors à la montagne avec cet ami de ma mère, un prêtre, le père Mario. Un jour, je lui dis : "Mon Père, je dois vous parler. Je veux vous parler sous le secret de la confession." Il est mort maintenant, aussi je peux vous raconter cette histoire. Je lui relatai ce qui se passait à Treblinka : "Je sais que vous ne me croirez pas, mais il y a un endroit terrible en Pologne où ils tuent des gens, des Juifs. Et Paul, mon Paul, est là-bas. C'est là qu'il travaille. Que dois-je faire? Je vous en supplie, dites-moi! Aidez-moi! Donnez-moi un conseil!"

Vous voyez, je pensais que les prêtres avaient des solutions, qu'il existait des couvents dans les montagnes où l'on pouvait disparaître et se cacher. J'avais entendu parler de choses semblables.

Sa réponse m'a causé un tel choc! Je m'en souviens encore. Il a essuyé son visage avec sa main, puis m'a dit : "Nous vivons des temps terribles, mon enfant. Devant Dieu et devant ma conscience, si j'étais à la place de Paul, j'agirais de même. Je l'absous de toute faute."

Je l'ai quitté comme un zombie, comme dans un rêve, un cauchemar plutôt. Comment pouvait-il? Puis je me suis dit : il est vieux, peut-être sénile; c'était la seule explication. Mais après tout... est-ce que je sais, moi?... Après tout, c'était un prêtre... J'avais porté avec moi cette situation pendant une année. J'avais réfléchi, réfléchi et pleuré, et m'étais angoissée jusqu'à m'en rendre malade de ce qui arriverait à mon Paul, sinon ici-bas, du moins après sa mort... et puis ce prêtre avait pris la chose, je ne dis pas calmement, mais, enfin, comme un *état de fait*. Je ne savais plus quoi penser » [p. 234-236].

La révolte de Treblinka début août 1943 mit fin aux activités du camp. Les nazis ordonnèrent son démantèlement en novembre et une ferme, louée à des Ukrainiens, fut installée sur les lieux du camp.

Je n'évoquerai pas ici les événements ultérieurs de la vie de Stangl après cette période cruciale de son existence, puisque c'est elle qui nous intéresse au premier chef.

Une conception purement abstraite de la liberté

Quels enseignements pouvons-nous tirer de cette confession de Franz Stangl? À l'évidence, il n'était pas l'homme que nous nous attendions à rencontrer s'agissant du commandant de Treblinka. Peut-être sommes-nous déconcertés parce que Stangl n'était ni un sadique, ni une personnalité primaire, ni un doctrinaire aveuglé par sa haine des Juifs. Il n'a aucun des traits du psychopathe que l'on prête parfois à Himmler ou à Hitler. Ce n'est pas non plus un fonctionnaire, comme Eichmann qui organise la logistique du génocide des Juifs depuis ses bureaux sans avoir de contact direct avec ses victimes, même si, comme Eichmann et tant d'autres criminels nazis, Stangl s'est réfugié derrière l'obéissance aux ordres pour justifier sa conduite.

L'image qui se dégage des entretiens avec Gitta Sereny est plutôt celle d'un homme *pris au piège* : pris au piège des circonstances et de sa propre lâcheté, peu à même de prendre conscience des obligations éthiques correspondant à sa situation. Mais cela n'en fait pas un meurtrier, ni un criminel au sens habituel du terme. Sa culpabilité est plus complexe, plus dérangeante. Tenter de l'analyser nous introduit dans un univers qui ne présente pas les bornes étanches et rassurantes du manichéisme. Nous sommes bien plus proches de cette troublante « zone grise » qui estompe les frontières entre le bien et le mal et que décrit Primo Levi dans *les Naufragés et les rescapés*.

Sa faute n'est pas tant le mal qu'il a commis de ses propres mains que celui, effroyable, qu'en raison de son absence de force d'âme, de lucidité morale et de courage, il a laissé se perpétrer et dont il était tout à la fois le responsable officiel et l'instrument.

Cet homme se mentait à lui-même, comme il mentait à l'être qu'il aimait et dont il redoutait le jugement. Pris dans une espèce de dédoublement de soi, il ne pouvait tenter de justifier ses actions qu'en se confiant, telle une bouée de sauvetage, à la notion de « volonté libre ». Mais cette « volonté libre » est une pure abstraction, l'abstraction d'un sujet qui ne s'estime responsable que

de ce qu'il a voulu lui-même et non de ce qu'il a été ou de ce qu'il a fait ; l'abstraction d'un sujet qui, en réalité, n'a ni consistance ni concrétude : un pur fantôme métaphysique cherchant désespérément à préserver sa prétendue « intégrité » morale.

Sous prétexte de l'innocence de sa « volonté libre », Stangl se croyait autorisé à pratiquer une dissociation entre ses actes et sa conscience, comme si la seule réalité qui ait compté était que cette dernière demeure à ses yeux exempte de toute faute. Que la réalité à laquelle il était confronté ait concerné non la pureté de son âme, mais le meurtre de près d'un million d'hommes, de femmes et d'enfants, était une donnée qui paraît lui avoir échappé, et cela aussi bien durant la guerre que vingt-cinq ans plus tard.

Dans de pareilles circonstances, ce ne sont pas les intentions de la conscience qui importent, mais les *actes*. Aucun tribunal n'a jamais accepté que la « restriction mentale » constitue un argument de défense recevable. La notion même de responsabilité signifie que nous avons à répondre de nos actions, indépendamment du fait que nous ayons ou non agi en plein accord avec nous-mêmes – et il en est ainsi, non seulement du point de vue pénal, mais également du point de vue moral : « Il n'est pas nécessaire qu'on ait agi de bon gré, qu'on ait adhéré intérieurement à son acte ou qu'on ait désiré ou voulu les conséquences de son acte pour en être responsable. On est donc notamment responsable des actes accomplis sous la menace car, s'il est vrai que dans ce cas on agit à contrecœur, on agit malgré tout intentionnellement et dans un but précis qui est d'éviter qu'autrui réalise le mal dont il nous menace », rappelle fortement Marc Neuberg⁷.

La dissociation entre ses actes et sa conscience que Stangl présentait comme étant de nature à préserver son intégrité ne l'ouvrait à aucune réflexion sur le sens et les dilemmes de la responsabilité humaine. À l'inverse d'un Sebastian Haffner qui consacre, dans son *Histoire d'un Allemand* [2003], des pages remarquables à l'examen de cette question.

7. Article « Responsabilité » dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1308-1309.

Jeune magistrat stagiaire à Berlin, Haffner méprisait souverainement le nouvel ordre que les nazis faisaient régner en Allemagne. Toutefois, bien qu'ayant pris la décision, dès 1933, d'émigrer en France et pour satisfaire à la demande de son père qui exigeait qu'il passe d'abord son dernier examen de droit, il fut contraint en septembre de la même année de se rendre, pendant quelques semaines, dans un camp d'entraînement où il se trouva revêtu de l'uniforme, portant un brassard avec la croix gammée, astiquant son fusil et se mettant comme les autres promptement au garde-à-vous, jouant docilement le rôle qu'on exigeait de lui.

Une nuit, alors que tous dorment, il se réveille en proie à de profonds tourments de conscience. Tout comme chez Stangl, confronté à l'examen de sa responsabilité dans ce jeu détestable auquel il se pliait sans regimber, vient tout d'abord la certitude rassurante que rien de ce qu'il était obligé d'accepter n'implique la moindre faute de sa part : « Rien de tout cela ne comptait. On ne m'avait pas demandé mon avis. Ce n'était pas moi qui faisais cela » [p. 412]. Tel était en substance, on l'a vu, l'argument principal invoqué par Stangl pour se défaire de toute responsabilité personnelle.

Mais, dans l'instant même où Haffner croit s'être en quelque manière mis en règle avec lui-même – puisqu'en somme, il ne pouvait faire autrement et que d'autres que lui en portaient la responsabilité –, voici que jaillit une pensée qui jette à terre cette réponse protectrice et confortable :

« Mais peut-être, Dieu du ciel, existe-t-il une instance qui n'admettrait pas mes raisons, qui se contenterait d'inscrire les choses comme elles survenaient. Qui ne regardait pas à l'intérieur des cœurs, mais seulement la croix gammée. Devant cette instance, je ne valais pas grand-chose. Mon Dieu, où était ma faute ? Que répondre à ce juge qui me demanderait : tu portes la croix gammée. Tu ne le veux pas ? Bien. Alors pourquoi le fais-tu ? [...] Aurais-je dû refuser, dès le premier jour, au moment où on nous avait distribué les brassards ? Déclarer d'emblée : "Non, je ne porterai pas ce truc", et le piétiner ? Mais c'aurait été une folie, et surtout ridicule. Tout ce que j'y aurais gagné, c'eût été de me retrouver dans un camp de concentration au lieu d'aller à Paris ; et j'aurais manqué à la promesse faite à mon père de passer mon examen. Et je serais sans doute

mort – pour rien ; pour une donquichottade pas même publique. Ridicule [...] Mais rien ne faisait taire la voix dérangeante qui répétait : tout cela est bel et bon, n'empêche que tu as porté le brassard » [p. 412-414].

Bien des aspects de ce dialogue intérieur rappellent les arguments de Stangl : l'inutilité de la résistance, la crainte de la déportation en camp, l'obligation de respecter la parole donnée (dans le cas de Stangl, le devoir de protéger sa femme et ses enfants). À une différence près : la mise en cause de la justesse morale de ces arguments par la voix de la conscience qui demande des comptes : tout cela, tu ne l'as pas voulu, mais *tu l'as fait*.

Haffner a-t-il quitté le camp, déchiré et piétiné la croix gammée qu'il portait au bras ? Nullement. « Je soupirai, me fis violence pour ne plus penser. Je compris que mon moi était piégé. Jamais je n'aurais dû me rendre au camp » [p. 416]. La prise de conscience du piège qui s'était refermé sur lui, tout comme il s'était refermé sur Stangl, vient trop tard. Chez Haffner, cette voix de la conscience fait voler en éclats tout son système de justification, alors que Stangl garde la conviction de son innocence, Dieu étant une instance qui, connaissant son cœur, l'absout de la nature fautive et coupable de ses actions. Mais en pratique, les deux hommes se conduisirent finalement comme on l'attendait d'eux. S'il n'y a pas de commune mesure, bien sûr, entre les actes des deux personnages, leur *posture existentielle* est, sur le fond, du même ordre, tous deux ayant le sentiment d'être pris au piège d'une situation qui les conduit à agir en désaccord avec eux-mêmes.

Un ultime mais partiel éveil de la conscience

Durant ses longs entretiens avec Gitta Sereny, Stangl ne s'est jamais ému du destin des Juifs gazés à Treblinka, et il n'a pas manifesté le moindre regret ou remords d'y avoir participé. Jamais, ni à l'époque ni même vingt-cinq ans plus tard, les victimes n'ont regagné à ses yeux leur visage et leur identité d'êtres humains : elles sont restées une « cargaison ». Son principal souci, ce qui seul lui importait, était d'affirmer, à la différence de Haffner, l'innocence de sa conscience. C'est à grand-peine, et seulement dans les tout derniers instants de leur

conversation et de sa vie, qu'il finit par admettre une certaine culpabilité personnelle.

« “Ma conscience à propos de ce que j'ai moi-même fait est claire”, dit-il avec les mots qu'il avait sans cesse employés durant son procès et tout au long des semaines précédentes, revenant sans arrêt sur le sujet. Mais cette fois [écrit Gitta Sereny], je ne dis rien. Il fit une pause et s'arrêta. La pièce baignait dans le silence. “Je n'ai jamais intentionnellement fait de mal à quiconque”, ajouta-t-il avec une insistance moins marquée, moins incisive. Il attendit encore un long moment. Pour la première fois durant ces longues journées, je ne lui apportai aucune aide. Le temps était révolu. Soudain, il s'agrippa à la table des deux mains, comme pour s'y accrocher : “Mais j'étais là”, soupira-t-il, d'un ton de résignation, étonnamment froid et fatigué. Ces quelques phrases avaient mis près d'une demi-heure à être prononcées. “Alors oui, dit-il finalement, très calmement, en réalité je partage la culpabilité. Parce que ma culpabilité... ma culpabilité... seulement maintenant durant ces conversations... maintenant que j'ai parlé pour la première fois...” Et il se tut.

L'expression “ma culpabilité” avait été enfin prononcée, et son effet se lisait dans l'affaissement de son corps, de son visage.

Après une minute, il poursuivit d'une voix morne sa timide tentative.

“Ma faute est que je suis encore là. Voilà toute ma faute.”

« *Encore là ?*

« J'aurais dû mourir.

« *Voulez-vous dire que vous auriez dû mourir ou avoir le courage de mourir ?*

« Vous pouvez le dire comme ça, répondit-il avec lassitude.

« *Vous dites cela aujourd'hui, mais à l'époque ?*

« “C'est vrai, répondit-il lentement, mésinterprétant peut-être volontairement ma question. J'ai eu quelques vingt années supplémentaires, vingt bonnes années. Mais croyez-moi, maintenant, aujourd'hui, je préférerais m'être tué plutôt que ceci”, et il me montra la petite pièce de la prison. “Je n'ai plus d'espoir”, dit-il avec froideur comme s'il se contentait de constater un simple fait, et il ajouta tout aussi calmement : “De toute façon, cela suffit maintenant. Je veux mettre un terme à ces conversations que nous avons eues ensemble... et... que tout soit fini. Qu'il y ait une fin” » [p. 365-366].

Dix-neuf heures plus tard, Stangl décédait d'une crise cardiaque... « Je crois qu'il est mort, conclut sobrement Gitta Sereny, parce qu'à la fin, même de façon brève, il avait fait face à lui-

même et avait dit la vérité. Cela avait été un effort monumental pour atteindre ce moment fugitif où il devint l'homme qu'il aurait pu être » [p. 366].

Stangl avait enfin atteint à cet état de lucidité morale qui tourmentait Haffner dans sa chambrée au milieu de la nuit : la conscience que la responsabilité d'un homme ne porte pas seulement sur les intentions de sa volonté, mais sur la réalité objective des *actes* qu'il a commis, quelles que soient les contraintes, les menaces, les forces hostiles qui aient pu s'exercer sur lui.

La « zone grise »

On ne saurait établir une quelconque mesure entre la situation de Stangl et celle qui fut le lot commun des millions de victimes du nazisme. Confondre les bourreaux avec les victimes est certes, comme l'écrit Primo Levi [1989, p. 48], « une maladie morale, une coquetterie esthétique ou un signe de sinistre complicité ». Ce qui n'empêche pas de se demander si Stangl n'est pas, à son tour, une victime. Les autorités nazies l'avaient emporté dans l'engrenage de sa propre docilité. Il ne me paraît pas abusif de considérer qu'au-delà de sa personne, une part du mal que Stangl a endossé et couvert de son autorité tient à l'existence même du régime totalitaire. Ce qu'écrit Primo Levi, à propos des « prisonniers fonctionnaires » dans les camps, en particulier des *Kapo*, me semble s'appliquer, dans une certaine mesure, à un homme comme Stangl :

« Avant de discuter successivement des différents motifs qui ont poussé quelques prisonniers à collaborer dans une mesure variable avec le vainqueur, il faut toutefois affirmer avec force que devant des cas humains de ce genre, il serait imprudent de prononcer immédiatement un jugement moral. Il faut poser clairement comme principe que la faute la plus grande pèse sur le système, sur la structure même du système totalitaire, et qu'il est toujours difficile d'évaluer le concours apporté par les collaborateurs individuels (jamais sympathiques, jamais transparents). C'est un jugement que nous voudrions confier uniquement à ceux qui ont eu la possibilité de vérifier sur eux-mêmes ce que signifie le fait d'agir en état de contrainte » [p. 43].

À plusieurs reprises, j'ai évoqué la figure de Rudolph Höss, le commandant d'Auschwitz. Quelques lignes extraites du journal que ce dernier a rédigé dans sa prison (avant d'être pendu en 1947 sur les lieux de son crime) donneront clairement à comprendre ce qui distinguait ces personnalités, qui toutes deux exercèrent les mêmes fonctions.

« Selon les ordres de Himmler, Auschwitz devint le plus grand centre de tuerie de toute l'histoire. Lorsqu'il me donna personnellement l'ordre, durant l'été 1941, de préparer un endroit pour les liquidations de masse et de les mettre en œuvre, jamais je n'aurais pu imaginer l'échelle qu'elles prendraient, ni quelles en seraient les conséquences. Évidemment, cet ordre avait quelque chose d'extra-ordinaire, de monstrueux. Toutefois le raisonnement dont il découlait me paraissait correct. À l'époque, je ne gâchai aucune pensée à y réfléchir. J'avais reçu un ordre, je devais l'exécuter. Je n'avais pas à me forger une opinion personnelle sur la question de savoir si l'extermination des Juifs était nécessaire ou non. À ce moment-là, c'était tout à fait hors de mon état d'esprit. Puisque le *Führer* avait ordonné la "Solution finale de la question juive", il n'y avait pas d'interrogation pour le national-socialiste de longue date, moins encore pour l'officier SS que j'étais. Le principe "*Führer*, vous ordonnez, nous obéissons" n'était pas une simple phrase en l'air ou un slogan : il fallait le prendre au sérieux.

Depuis mon arrestation, on m'a sans cesse répété que j'aurais pu refuser d'obéir à cet ordre, que j'aurais même pu abattre Himmler. Je ne crois pas que, parmi les milliers d'officiers SS, il y en eût un seul qui conçût ne fût-ce que l'ombre d'une telle pensée. Une pareille chose était tout simplement impossible. Il est vrai que nombre d'officiers SS se lamentaient et se plaignaient des ordres durs [qu'ils recevaient]. Himmler avait blessé beaucoup d'officiers SS par sa dureté inflexible, mais je suis convaincu que pas un seul n'aurait osé lever la main contre lui, pas même dans ses pensées les plus secrètes. En tant que chef des SS, la personne de Himmler était sacrée ; ses ordres, donnés au nom du *Führer*, étaient saints. Ils étaient exécutés de façon impitoyable, quelles qu'en soient les conséquences, même si cela signifiait mourir pour eux » [p. 153].

Franz Stangl n'était pas un homme animé de cette soumission aveugle et dévouée. À la différence de Rudolph Höss, la politique nazie faisait chez lui l'objet d'une intime et réelle désap-

probation personnelle. Bien que, tout comme Höss, il ait agi conformément à ce qu'on exigeait de lui, ce n'était pas tant par un consentement fondé sur l'obéissance que par peur.

Le piège de la soumission

Le destin de Franz Stangl est celui d'un homme pris au piège de l'enchaînement des événements, de son désir de se protéger conjugué à son incapacité à assumer ses actes comme étant proprement *les siens*.

Mais que signifie au juste être « pris au piège » ? Dans le témoignage recueilli par Gitta Sereny, on suit clairement les différentes étapes de la corruption morale qui a conduit Stangl jusqu'à Treblinka : le mensonge par lequel il se fait inscrire sur la liste des nazis illégaux en Autriche avant l'*Anschluss*, la signature du document qui atteste son renoncement à toute appartenance à l'Église catholique, l'acceptation de sa mutation au sein du programme d'euthanasie, puis, finalement, sa nomination à Sobibor et à Treblinka. À quel moment le pas décisif a-t-il été franchi ? Quelle est l'étape qui a conduit à sa véritable soumission ? Lui-même avoua à Gitta Sereny qu'il aurait dû se suicider dès le début, en 1938. Mais c'est là l'effet trompeur d'une vision rétrospective des choses, puisqu'il ne pouvait savoir à l'avance vers quoi le conduiraient ses premiers mouvements de capitulation.

La soumission à l'autorité par quoi un individu perd sa liberté d'agir est un *processus* graduel. Aucune étape n'est, comme telle, décisive, à l'inverse d'une décision dont on sait, au moment où on la prend, qu'elle engage l'avenir tout entier (décider d'avoir des enfants, par exemple). Ce n'est que *rétrospectivement* que le processus apparaît comme une série d'événements intrinsèquement – bien que non nécessairement – liés les uns aux autres, et c'est toujours l'étape précédente, *déjà franchie*, qui rend possible et ouvre à la suivante, même si le processus ne répond à aucune nécessité et qu'il puisse à tout moment être interrompu. Cette indétermination, cette discontinuité dans le flux des actions sont vraies en théorie, mais, au plan psycho-sociologique, les choses se passent différemment. Tout manipulateur – et les nazis étaient passés maîtres dans l'art de la manipulation – sait que

celui qui a renoncé à sa liberté de dire non est déjà soumis, que le piège est prêt à se refermer sur lui et, qu'une fois le premier comportement d'obéissance obtenu, le sujet est en quelque sorte « ferré ». Celui qui donne son petit doigt est prêt à livrer son bras tout entier...

Dans son ouvrage, *La soumission à l'autorité*, que j'examinerai plus en détail au chapitre 5, Stanley Milgram décrit l'un des traits psychologiques qui explique la difficulté pour un sujet de désobéir aux ordres, une fois qu'il a accepté ceux qu'on lui a précédemment donnés : pour échapper au processus dans lequel il a été progressivement pris, il lui faut reconnaître que tout ce qu'il a fait précédemment était critiquable, alors que continuer à obéir lui permet au contraire de croire au bien-fondé de ses conduites antérieures. Une telle prise de conscience exige une rupture, un rejet de ce passé comme inacceptable, et équivaut à un véritable traumatisme ; elle est comparable à une conversion et introduit une discontinuité radicale dans la vie de l'individu. De là l'importance décisive du refus d'obéir *dès le début*, de ne pas céder à la moindre exigence. Seul ce refus inaugural, premier, permet de préserver l'intégrité morale et psychologique de l'individu en même temps que sa liberté. À défaut, le processus d'asservissement a toutes les chances de se poursuivre inexorablement.

Or un tel refus suppose que soit mis en cause, non pas *tel ordre* en particulier, mais l'autorité dont il émane. Il est tout à fait remarquable que Stangl ne cherchait nullement à se soustraire aux autorités nazies. Ce qu'il leur demandait sans cesse, c'était une nouvelle affectation. Mais, dès lors qu'il ne remettait pas en cause le pouvoir nazi *en tant que tel*, il devait nécessairement être conduit à accepter toute fonction qu'on lui confiait, bien que celle-ci ne correspondît pas à ses vœux et que son désir d'être nommé à un autre emploi fût constamment ignoré. Il n'entrait pas du tout dans les intentions de Stangl de contester la légitimité des autorités allemandes, leur droit et leur pouvoir de lui donner des ordres et de décider à sa place de ce qu'il avait ou non à faire. Une telle contestation aurait sans doute été un acte d'héroïsme, mais dont bien peu d'hommes, en pareille situation, eussent été capables. C'est pourquoi son obéissance a été constante. Le fait qu'il détestait les fonctions qu'il exerçait – et on peut admettre sur ce point la sincérité de ses propos que

corroboient les témoignages de sa femme – ne le conduisit nullement à accorder ses actes avec ses sentiments. Nous verrons plus loin que les sujets qui infligent des décharges électriques dans les expériences menées par Stanley Milgram manifestent de pareils sentiments de désaccord avec les ordres, sans cesser pour autant d'obéir. Stangl ne voulait rien d'autre qu'être muté à un autre poste, mais *désobéir*, c'est-à-dire rejeter la légitimité de l'autorité, aurait requis un caractère différent du sien. Aussi a-t-il accepté d'aller jusqu'au bout de ce qu'on exigeait de lui, malgré le fort déplaisir qu'il en concevait. Quant à la possibilité de saboter, ne fût-ce que partiellement son propre travail, elle était contraire à son « éthique » de l'efficacité et ne constituait donc pas une option que, à défaut d'une désobéissance ouverte et flagrante, il pouvait envisager.

Les individus courageux et responsables qui ont mis en pratique les exigences de leur conscience éthique et de leur sens moral, qui ont affronté la possibilité, voire la réalité de la mort et se sont révoltés contre les autorités légitimes de leur pays, se posant face à la mort comme la conscience essentielle décrite par Hegel dans la fameuse dialectique du maître et du serviteur, ont été l'*exception*.

Sans doute les systèmes totalitaires ont-ils recours à la terreur pour obtenir l'obéissance de leurs citoyens. Le climat de violence et la surveillance policière exercée par les SS et la Gestapo expliquent, on ne saurait le nier, la docilité d'hommes tels que Stangl. Et ils furent des milliers comme lui à se trouver piégés par les circonstances et leur désir de survie.

Un dernier et ultime sursaut se manifesta pourtant chez cet homme qui s'était tant dérobé à lui-même. Aux tout derniers instants de sa vie, la conscience de sa culpabilité s'éveilla, montant comme une grande douleur du fond de son être pour venir, presque trop lourde à formuler, mourir aux bords de ses lèvres. Un aveu concédé dans un murmure, une phrase qui peine à s'achever, mais qui accomplissait enfin le tardif et ultime mouvement de ressaisie de soi. Un aveu pourtant sans remords ni repentir. Dans son incapacité à reconnaître l'immense souffrance des victimes se révèle un trou aveugle, une béance terrible et angoissante, comme si l'offense qui leur avait été faite, faute d'être admise, pouvait à l'instant se renouveler, que tout pût tout de nouveau recommencer.

Un des aspects tragiques de l'existence humaine tient à ceci que les choix cruels ne peuvent pas toujours être éludés, qu'il se trouve des circonstances où ce n'est pas la voie claire du bien qui se montre devant nous, aussi difficile puisse-t-il être de la suivre, mais le croisement ambigu entre les chemins du mal et du désastre. C'eût été certes un malheur pour la femme et les filles, encore enfants, de Stangl de voir leur père périr. Et le courage en lui n'eût pas tant été d'accepter l'éventualité de sa propre mort que d'être cause pour ceux qu'il aimait d'une tristesse et d'une désolation qui étaient trop aisées à prévoir. Impensable ! répondit-il, lorsqu'il se trouva confronté à une telle éventualité. Qui peut être certain qu'il aurait agi plus dignement, plus courageusement que lui ?

Chacun revêt aisément l'armure du chevalier lorsqu'elle ne lui coûte que le prix du rêve. Mais rendus à la réalité, le poids des choses, la contrainte des situations, le souci des intérêts propres se font à nouveau sentir, nous engluant dans la torpeur et la passivité de l'homme docile. Rares sont ceux qui trouvent en eux le courage de s'en extraire, aujourd'hui comme hier. Qui saisissent à l'avance avec une grande acuité ce qui leur en coûterait de vaciller, de douter de soi, d'ouvrir en soi une brèche, d'entrer en négociation, et savent à quelle déchéance ultérieure les conduirait l'acceptation d'un petit compromis. Et qui, pour échapper à la honte et à la mutilation de soi, se regimberont avec la force impérieuse d'un non ! inaugural et définitif. Qui savent rester, malgré les pressions, « inéducables », à l'inverse de ces « poupées de chiffon » dont parle Nadjeda Mandelstam dans *Contre tout espoir* [p. 244] – une métaphore qui, en définitive, caractérise au mieux l'homme qu'était Franz Stangl : son humanité inconsistante, vide de toute conscience, somnambulique en somme. « Si nous quittons les crêtes de nos montagnes, écrit Varlam Chalamov, si nous cherchons des amendements, des arrangements, des pardons, c'en sera fini ; si notre conscience se tait, nous ne pourrions résister à la pente savonneuse » [p. 124].

Il y va de la probité et de l'honnêteté de chacun d'envisager lucidement l'éventualité de sa propre lâcheté, et de se demander si, en pareilles circonstances, nous aurions agi avec le courage

et la dignité qui paraissent aujourd'hui, à distance du passé, si faciles à exiger d'autrui.

Une photo, prise à Treblinka, nous montre Stangl sanglé dans sa tunique blanche, une cravache à la main, des bottes noires parfaitement astiquées aux pieds : le commandant du camp incarnant la force tranquille et, pour cette raison, inquiétante de l'autorité absolue. Ce même individu, nous l'avons vu se liquéfier sous nos yeux, révéler son inconsistance intérieure, sa peur, sa lâcheté, son incapacité à prendre conscience de sa responsabilité, pire encore : à éprouver à l'égard des victimes le moindre sentiment de compassion ou le plus petit remords. Est-ce là une personne à part entière, fût-elle cruelle, dotée de la forte conscience d'une identité propre, qui nous apparaît ? Loin s'en faut. Quoi donc alors ? Un petit homme pris comme un rat au piège des circonstances, jouant envers et contre tout le rôle qu'on lui a confié, exerçant scrupuleusement et avec efficacité sa tâche d'administrateur de la mort, non pas totalement dénué de sens moral – quoiqu'il ne l'ait exercé qu'à l'égard de ses proches, selon cette « générosité restreinte » que nous avons évoquée au chapitre précédent –, pas plus méchant qu'un autre, c'est-à-dire en réalité très peu. Otez-lui son uniforme, voyez-le dans la nudité de l'homme, dépouillé de l'autorité de sa fonction ; que reste-t-il ? Rien. Un individu sans fond, sans intériorité. Personne. Une poupée de chiffon. En rien différent du garçon de café de Sartre qui joue son rôle avec la perfection et la dignité impeccable qu'on attend de lui. Les nazis, avec un génie singulier et pervers, ne s'étaient pas trompés sur l'homme qu'ils avaient choisi.

Qu'à l'origine des crimes de masse, orchestrés par les systèmes totalitaires, se rencontrent le plus souvent des êtres serviles, inconsistants, dotés d'une humanité presque fantomatique, j'en donnerai maintenant une nouvelle et terrible illustration.

Des tueurs ordinaires

« L'homme est un grand destructeur
de la vie d'autres êtres. »

Wolfgang SOFSKY, *L'ère de l'épouvante*.

« Tout homme est disposé à faire des actions variées, et on ne
peut exclure que le Mal, dans des occasions spéciales s'y développe.
Mais par chance vous et moi...

– Ah, moi, je ne sais pas!

– De toute façon, moi non plus je ne sais pas.

Personne d'entre nous ne sait. »

Gustaw HERLING, *Variations sur les ténèbres*.

Les faits que rapporte l'historien anglais Christopher Browning dans son enquête sur les déportations et massacres de masse de Juifs polonais auxquels a participé le 101^e bataillon de réserve de la police allemande entre juillet 1942 et novembre 1943 constituent une des plus terribles et inquiétantes illustrations de la capacité qu'ont des « hommes ordinaires » – tel est d'ailleurs le titre qu'il a donné à son livre¹ – à se transformer, dans certaines circonstances, en de froids

1. Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne* [1996]. Voir également Daniel Jonah Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste* [1997]; l'auteur consacre deux longs chapitres (chap. 7 et 8) à l'étude des actes et motivations des policiers du 101^e bataillon.

tueurs, indifférents et déterminés, en criminels obéissant sans scrupules ni états d'âme à des ordres d'une incroyable cruauté.

Ces hommes, trop âgés pour être engagés dans l'armée, appartenaient pour la plupart à la petite-bourgeoisie et à la classe ouvrière de la ville de Hambourg ; ils étaient le plus souvent mariés et pères de famille. En l'espace de seize mois à peine, ils ont abattu au moins 38 000 Juifs, hommes, femmes, enfants, et ont embarqué pour Treblinka près de 45 000 victimes innocentes. Qui étaient ces hommes pour agir ainsi ? Pourquoi ont-ils commis de tels actes ? Par obéissance à des ordres auxquels ils ne pouvaient se dérober ? par haine des Juifs que la propagande nazie désignait comme des êtres qui ne faisaient pas partie de l'humanité ? par conformisme et par crainte de passer pour des lâches ? Comment ont-ils vécu ces exécutions massives et répétées qui se sont déroulées dans des conditions abominables, psychologiquement insupportables, aurait-on tendance à penser, pour des individus « normaux », dénués de toute tendance pathologique au sadisme et qui n'étaient ni des criminels endurcis ni des soldats d'élite, spécialement sélectionnés et formés comme les SS à des tâches de destruction massive ?

Le grand mérite de l'ouvrage de Christopher Browning, outre ses qualités historiques, est de poser clairement ces questions et d'y apporter des éléments de réponse qui confirment, pour l'essentiel, les conclusions des expériences en laboratoire menées par les psychosociologues sur les mécanismes de la soumission à l'autorité.

Les hommes du 101^e bataillon de réserve

Ordinaires, les hommes qui appartenaient au 101^e bataillon de réserve de la police allemande (*Ordnungspolizei*) l'étaient à tous égards. La plupart d'entre eux étaient originaires de Hambourg, qui était connue pour être une des villes les moins nazifiées d'Allemagne. Plus de la moitié (63 %) de ces hommes d'âge moyen appartenaient à la classe ouvrière (dockers, camionneurs, mais aussi manutentionnaires et ouvriers en bâtiment) et 35 % à la petite-bourgeoisie. En 1942, un quart d'entre eux seulement étaient inscrits au Parti.

Le bataillon, composé d'environ 500 hommes, était commandé par le capitaine Wilhelm Trapp, un officier de cinquante-trois ans qui, sorti du rang, avait combattu pendant la Première Guerre mondiale et avait été décoré de la Croix de Fer. Bien qu'inscrit au Parti

depuis 1932, il n'avait pas été jugé digne d'intégrer les SS, ayant la réputation d'être un homme sentimental, dépourvu de l'esprit militaire. Étaient placés sous ses ordres un capitaine adjudant-major, le lieutenant Hagen, et deux jeunes officiers appartenant aux SS, les capitaines de police Wolfgang Hoffman et Julius Wohlauf, lesquels incarnaient tous deux l'idéal du soldat nazi. Le bataillon comptait en outre sept lieutenants de réserve dont deux retiendront particulièrement notre attention : le lieutenant Heinz Buchmann, qui refusera de fusiller des Juifs sans être davantage inquiété et qui obtiendra son rapatriement en Allemagne, et le lieutenant Hartwig Gnade qui, à l'inverse, fera montre d'un comportement particulièrement sadique. Dans l'ensemble, comme le fait remarquer Christopher Browning, « ces hommes ne semblent pas avoir constitué un groupe très prometteur pour le recrutement de meurtriers de masse au service de la vision nazie d'une utopie raciale *judenrein* » [p. 69].

En décembre 1941, les policiers du 101^e bataillon avaient participé à la déportation des Juifs de Hambourg, les uns montant la garde sur les lieux où les Juifs avaient été rassemblés, enregistrés, puis emmenés à la gare dans des camions, les autres assurant la surveillance des trains ou fournissant l'escorte d'au moins trois des quatre convois envoyés à Riga. En juillet 1942, le bataillon reçut son affectation pour la Pologne.

Le massacre de Jozefow

Le 11 juillet, sans qu'il ait été préparé en quelque manière à cette nouvelle mission, le commandant Trapp reçoit l'ordre de procéder à l'élimination des 1 800 Juifs du village de Jozefow. Les hommes valides devaient être conduits dans un camp à Lublin, les autres – femmes, enfants, vieillards – devaient être abattus sur place. Le capitaine Wohlauf et le lieutenant Gnade furent informés de la mission qui venait d'être confiée à leur chef, et le lieutenant Hagen fut chargé d'en informer les autres officiers. Le lieutenant Buchmann refusa fermement et sur le champ de prendre part à un massacre qui devait inclure des femmes et des enfants, et une nouvelle affectation lui fut immédiatement accordée : il fut chargé par le commandant Trapp d'escorter les « Juifs de labeur » vers le camp de Lublin. Quant aux hommes du rang, à part quelques vagues rumeurs qui circulaient, ils ignoraient tout des opérations qui les attendaient.

Ce n'est que le lendemain, vers deux heures du matin, que le commandant Trapp les réunit et les informa des instructions qu'il avait reçues. Le visage en larmes, il offrit à chacun – chose rarissime – le choix de *refuser* de prendre part aux exécutions. Parmi les hommes présents, *un seul* s'avança et sortit immédiatement du rang, sous les injures du capitaine qui commandait sa compagnie et que Trapp fit aussitôt taire, puis quelque *dix* ou *douze* autres, voyant qu'il ne faisait l'objet d'aucune sanction, suivirent l'exemple de leur camarade. Le choix offert à tous n'avait, en effet, rien d'une ruse pour démasquer les lâches. « La détresse de Trapp, écrit Browning, n'était un secret pour personne » [p. 82]. Durant toute la journée, alors que les coups de fusil retentirent sans discontinuer dans la forêt toute proche, il se tiendra à l'écart, cloîtré dans le village.

La première occasion de ne pas participer à la fusillade étant passée, soit qu'ils n'aient pas eu le temps de saisir l'opportunité ainsi offerte, soit qu'ils n'eussent pas tout à fait compris à ce moment-là ce qu'on exigeait d'eux, quelques policiers, une fois rassemblés sur la place du village et instruits de la méthode à employer – une balle dans la nuque, la baïonnette servant de viseur – se désistèrent à leur tour.

Puis le sergent-major Kammer conduisit les hommes de la 1^{re} compagnie, qui formait le premier peloton d'exécution, dans la forêt pour leur montrer le lieu où devaient avoir lieu les exécutions et attendre l'arrivée des victimes. Pendant ce temps, le reste du bataillon se chargea de rassembler les Juifs sur la place du village, après avoir abattu ceux qui ne pouvaient se déplacer – malades, vieillards ou nourrissons.

« Arrive une première cargaison de trente-cinq ou quarante Juifs. Un nombre égal de policiers viennent leur faire face, formant autant de couples de bourreaux et de victimes. Conduits par Kammer, Juifs et policiers empruntent le sentier, puis coupent à travers les bois vers un point indiqué par le capitaine Wohlauf, qui a passé la journée à choisir les lieux d'exécution. Kammer ordonne aux Juifs de se coucher en rang à terre. Les policiers se placent derrière les corps alignés, appuient leur baïonnette sur la colonne vertébrale au-dessus des omoplates, comme on le leur a enseigné, et, sur un ordre de Kammer, font feu à l'unisson » [p. 86].

Bientôt arrive un deuxième peloton d'exécution qui procède à une nouvelle série de fusillades à quelques mètres de là. Toute la journée, les salves des deux pelotons retentirent sans discontinuer.

Au bout de quelque temps, cependant, certains policiers refusèrent de poursuivre ces exécutions, tandis que d'autres adoptèrent divers comportements d'évitement.

« Un policier s'approche de Kammer, qu'il connaît bien, lui avoue qu'il trouve ce travail "répugnant" et lui demande une autre affectation. Il obtient aussitôt de se mettre en faction à la lisière de la forêt où il passera la journée. D'autres intimes du sergent-major monteront la garde le long du chemin qu'empruntent les camions. D'autres encore, après avoir tué un certain temps, viennent dire à Kammer qu'ils n'en peuvent plus ; aussitôt détachés du peloton d'exécution, ils sont affectés à l'accompagnement des camions. Deux hommes commettent l'erreur d'aller trouver Wohlauf plutôt que Kammer. Ils expliquent au capitaine (et *SS Hauptsturmführer*) qu'ils sont pères de famille eux aussi et qu'ils sont incapables de continuer. Wohlauf refuse sèchement de se laisser attendrir : qu'ils se couchent donc auprès des victimes ! Pendant la pause de midi, toutefois, Kammer relève non seulement ces deux-là, mais encore un certain nombre d'autres policiers parmi les plus âgés. Accompagnée par un sous-officier, toute cette troupe est renvoyée sur la place du marché où le gradé fait son rapport au commandant du bataillon. Trapp décharge les hommes de tout service et les autorise à rentrer à la caserne de Bilgoraj.

Certains, qui ne demandent rien à leurs supérieurs, imaginent d'autres échappatoires. Ainsi soit par trouble, soit de *propos délibéré* [c'est Ch. Browning qui souligne] quelques-uns ratent systématiquement leur cible, et il faut envoyer des sous-officiers, armés de mitraillettes, donner le "coup de grâce". D'autres n'auront pas attendu jusque-là. Pendant l'évacuation déjà, des hommes de la 1^{re} compagnie se cachent dans le jardin du curé, puis, craignant que l'on ne finisse par s'apercevoir de leur absence, retournent sur la place du marché et s'assurent un alibi plausible en grimpant dans un camion qui part ramasser des Juifs dans un village des environs. D'autres encore, qui cherchent à éviter cette place, où ils risquent d'accompagner un peloton d'exécution, passent le plus de temps possible à fouiller les maisons. Un chauffeur affecté au transport des Juifs vers la forêt fera un seul voyage avant de demander un autre travail. "Ses nerfs n'étaient probablement pas assez solides pour conduire davantage de Juifs sur le site d'exécution", commentera son remplaçant » [p. 88-89].

Lorsque les officiers s'aperçurent que le rythme des exécutions était trop lent pour que la liquidation de la population juive du village soit achevée dans la journée, le commandant Trapp donna ordre à la 2^e compagnie de se joindre au peloton de tireurs. À nouveau, l'opportunité de se désister fut offerte aux hommes qui la composaient. Pas un ne la saisit. Plus tard cependant, quelques-uns demandèrent

à être relevés de leur tâche, ce qui leur fut accordé. Selon le témoignage de l'un des policiers, « ceux qui ne voulaient pas tuer des êtres humains de leurs propres mains, ou en étaient incapables, pouvaient très bien y échapper » [p. 92]. Néanmoins, le même rapporte que ses camarades, s'apercevant de son refus de se rendre sur le site d'exécution, le traitèrent de « salaud » et de « chiffe molle ».

« Au point de déchargement, raconte encore Browning, le sergent Bentheim voit des hommes sortir des bois couverts de sang et de cervelle, le moral en charpie et les nerfs à bout. À ceux qui ne veulent plus y retourner, il conseille de "s'éclipser" du côté de la place du marché. Et le nombre de policiers rassemblés sur la place croît en conséquence » [p. 93].

Lisons le récit de la suite et fin de cette journée effroyable :

« Restés dans la forêt, les hommes placés sous les ordres de Drucker et de Steinmetz tirent sans discontinuer. À l'instar de leurs camarades de la 1^{re} compagnie, ils reçoivent des rations d'alcool. La longue journée tire à sa fin. La nuit s'approche, mais le travail des tueurs n'est pas encore achevé, la fusillade devient encore plus fiévreuse et désordonnée. La forêt regorge de cadavres, et il devient difficile de trouver de la place pour y coucher les Juifs. Lorsque la nuit tombe enfin, vers neuf heures – environ dix-sept heures après l'arrivée du 101^e bataillon de réserve aux portes de Jozefow – et que le dernier Juif est abattu, les hommes retournent sur la place du marché et se préparent à partir pour Bilgoraj. Rien n'a été prévu pour l'enterrement, et les Juifs assassinés sont abandonnés là, couchés dans la forêt. Officiellement, on n'a ramassé ni vêtements ni objets de valeur, mais au moins quelques policiers se sont emparés des montres, des bijoux et de l'argent trouvés sur leurs victimes. Le monceau de bagages que les Juifs ont dû laisser derrière eux sur la place du marché est brûlé. Les policiers s'apprêtent à monter dans leurs camions pour quitter enfin Jozefow, lorsqu'arrive une fillette âgée d'une dizaine d'années. Elle saigne de la tête. On l'amène à Trapp. Le commandant la prend dans ses bras et lui dit : "Tu vas rester en vie." »

Parvenus à la caserne de Bilgoraj, les hommes sont déprimés, troublés, furieux et amers. Ils mangent peu, mais boivent énormément. On n'a pas lésiné sur les rations d'alcool, et beaucoup de policiers sont ivres morts. Trapp parle avec ses hommes, tente de les consoler et de raffermir leur cœur, évoque à nouveau la responsabilité des autorités. Mais ni la boisson ni les efforts de Trapp ne sauraient laver la honte et l'horreur qui hantent la taverne. Trapp demande à ses hommes de ne pas en parler, mais pour cela nul besoin d'encouragements. Ceux qui ne sont pas allés dans la forêt n'ont nulle envie d'en apprendre davantage,

ceux qui y sont allés ne souhaitent pas en parler, ni sur le moment ni plus tard. Par consensus tacite au sein du 101^e bataillon de réserve de la police allemande, on n'évoquera plus jamais le massacre de Jozefow : le sujet est tabou » [p. 96-97].

Tentative d'explication

Une fois ces faits relatés, avec bien plus de précision que n'en peut donner le résumé que j'en fais ici, Christopher Browning intitule le chapitre suivant de son ouvrage : « Réflexions sur un massacre ». Et il pose d'emblée la question cruciale : pourquoi une douzaine d'hommes seulement sur les cinq cents qui formaient le bataillon ont-ils réagi immédiatement à la proposition du commandant Trapp et demandé à ne pas participer à la liquidation des Juifs de Jozefow ? « Pourquoi ces hommes du refus de la première heure furent-ils si peu nombreux ? » [p. 99]. Et il suggère plusieurs éléments de réponse.

Tout d'abord, l'*effet de surprise*. L'annonce inattendue de la mission, la soudaineté de la proposition du commandant Trapp prirent de court les hommes du bataillon que rien n'avait préparé à se transformer sur l'instant en tireurs d'un peloton d'exécution.

Il invoque ensuite, bien que le bataillon fût nouvellement formé, l'*esprit de corps*, « l'identification élémentaire de l'homme en uniforme avec ses frères d'armes et l'extrême difficulté qu'il éprouve à faire cavalier seul » [*ibid.*], et qui le fait reculer devant la crainte d'être traité de « lâche », de « femmelette », ou Dieu sait quelle injure du même tonneau. Je reviendrai plus loin sur ce facteur important du conformisme.

Plus surprenante est, malgré l'offre du commandant Trapp, l'excuse que l'« on n'avait pas le choix », invoquée par la plupart des hommes interrogés.

Browning note avec une attention particulière que la question de l'antisémitisme a été totalement occultée par les enquêteurs qui interrogèrent les hommes du 101^e bataillon dans les années soixante. « Une chose est évidente : le souci qu'avaient les hommes de leur image aux yeux de leurs camarades ne risquait pas d'être gêné par le sentiment d'appartenir à la même humanité que leurs victimes. Car ce sentiment n'existait pas. Les Juifs se tenaient en dehors de la sphère d'obligation et de responsabilité humaines » [p. 101].

Si, comme le fait remarquer l'auteur, certains policiers ont utilisé des stratagèmes moins voyants que le désistement volontaire pour ne pas participer au massacre, ou bien, une fois celui-ci commencé, pour se tenir à l'écart, « au moins 95 % des hommes désignés l'ont fait sans discontinuer... et 1 500 Juifs de Jozefow ont été ainsi achevés jusqu'au dernier » [*ibid.*]. Quant aux réfractaires, vingt-cinq années plus tard, ils invoqueront une répulsion « d'ordre physique, non des principes moraux ou politiques » [p. 102-103]. Néanmoins Browning note avec finesse que « cette carence ne signifiait nullement que le dégoût que leur inspirait le massacre ne prenait pas sa source dans ces sentiments d'humanité auxquels le nazisme était hostile et qu'il a cherché à éradiquer » [*ibid.*].

Quelques-uns seulement donneront une raison politique à leur refus de liquider les Juifs : son appartenance, pour l'un, au Parti communiste, pour l'autre, à la social-démocratie ; d'autres, enfin, rejetaient l'idéologie raciale professée par les nazis.

D'autres raisons, de l'avis de Browning, tiennent à des facteurs économiques. L'aisance matérielle dont jouissait le lieutenant Buchmann le rendait relativement indifférent au désir de faire carrière et d'obtenir des promotions dans l'armée, de sorte qu'il se sentait plus libre que les autres de suivre ses principes moraux et de refuser de tirer sur des femmes et des enfants.

D'une manière générale, les effets psychologiques de la tuerie sur ceux qui y avaient participé, et dont n'étaient pas indemnes ceux qui s'y étaient dérobés, se caractérisaient par de forts sentiments d'amertume et de ressentiment, un mélange de colère contre soi, de culpabilité et de honte larvée, mais enfoui, dissimulé à la conscience, et se justifiant par l'obligation d'obéir aux ordres. Seul le lieutenant Buchmann demanda son rapatriement en Allemagne, au motif qu'il ne se sentait pas « apte » à certaines missions « étrangères à la police » que son unité remplissait en Pologne [p. 105], et il refusa de participer à l'avenir aux opérations anti-juives, à moins d'un ordre express de son commandant. En novembre 1942, sa demande fut acceptée, et il prit le chemin du retour vers Hambourg.

Les massacres reprennent

Cette journée de juillet 1942 devait être la première d'une longue série durant laquelle, petit à petit, les hommes du 101^e bataillon

s'endurcirent et gagnèrent en efficacité, aidés dorénavant dans leur tâche macabre par une unité de tueurs spécialement formés par les SS, les *Trawniki*.

Le 17 août, le lieutenant Gnade dirigea avec ces derniers, qui constituaient le gros des pelotons d'exécution, le massacre de 1 700 Juifs du village de Lomazy et montra à cette occasion un comportement particulièrement sadique qui, jusqu'à présent, lui avait été étranger. Cette fois-ci, le choix ne leur ayant pas été offert de se désister, les hommes du 101^e bataillon n'eurent pas à porter le fardeau personnel de la responsabilité de leurs actes et se contentèrent d'obéir docilement aux ordres.

Le 19 août, les policiers de la 1^{re} et de la 2^e compagnie furent chargés de l'évacuation des Juifs de la ville de Parzew et de leur déportation vers le camp de Treblinka. Puis le 26 août, ils sont affectés à la rafle et à la déportation des 11 000 Juifs de Miedzyrec. Les opérations se déroulèrent dans des conditions particulièrement épouvantables, même au regard des critères nazis. « Les Juifs de Miedzyrec, écrit Christopher Browning, n'ont pas marché "comme des moutons qu'on mène à l'abattoir". Ils y ont été menés avec une férocité et une brutalité presque inimaginables, qui ont laissé une marque singulière, même sur la mémoire de ces hommes de plus en plus endurcis, de moins en moins capables d'émotion qu'étaient devenus les membres du 101^e bataillon de réserve de la police » [p. 129].

Puis les massacres de masse reprennent. Tout d'abord, dans le village de Serokomla, le 22 septembre, où sont fusillés deux à trois cents Juifs :

« Les policiers des commandos de tir emmenèrent leurs Juifs vers le sommet de l'un des tertres de déchets dans la zone des carrières. Les victimes sont alignées face au vide, à deux mètres de hauteur, puis, sur ordre, les policiers leur tirent une balle dans la nuque à bout portant. Les corps basculent dans le vide. Après chaque tournée, le groupe suivant des condamnés est emmené au même endroit; avant d'y être passés à leur tour, il leur faut ainsi contempler l'entassement croissant des corps de leurs parents et amis. Ce n'est qu'après plusieurs tournées que les tueurs changent de site » [p. 133].

Après qu'un sergent du bataillon a été tué dans une embuscade, en guise de représailles, le commandant Trapp reçoit l'ordre de fusiller deux cents Juifs. Soixante-dix-huit Juifs de la ville de Talcyn seront ainsi exécutés, puis plus de cent quatre-vingt du ghetto de

Kock. Ainsi que l'écrit Christopher Browning, « apparemment l'homme qui a pleuré à Jozefow et éprouve encore des scrupules à massacrer des Polonais pris au hasard a surmonté toute inhibition lorsqu'il s'est agi de tuer plus de Juifs qu'il n'en fallait pour respecter son quota » [p. 137].

Durant les semaines suivantes, du début octobre à la première semaine de novembre, les activités du 101^e bataillon prennent un rythme hallucinant. Le 1^{er} octobre, il participe à la déportation vers Treblinka de 2 000 Juifs de Radzyn. Le 5 octobre, ce sont 5 000 Juifs de Lukow qui sont envoyés vers la même destination, et le 8, 2 000 autres encore. Les 6 et 9 octobre, des milliers de Juifs sont dirigés vers Miedzyrec. Et ainsi de suite. À la mi-novembre, le 101^e bataillon aura à son actif l'assassinat de 6 500 Juifs polonais et la déportation de 42 000 autres vers le camp d'extermination de Treblinka.

Seule une partie des hommes qui avaient pris part au massacre de Jozefow participeront, en novembre 1943, à la plus grande opération de destruction de masse des Juifs polonais : la liquidation de tous ceux qui étaient encore en vie durant la « Fête des moissons » (*Erntefest*). Ils seront également actifs lors du massacre des 15 à 18 000 Juifs du camp de Majdanek, des 6 à 8 000 autres d'un camp voisin, des 14 000 Juifs de Poniatowa, montant le plus souvent la garde le long du chemin que les suppliciés empruntent vers le lieu d'exécution, assistant, indifférents et désormais parfaitement endurcis, à leur mise à mort. Au charnier de Poniatowa, ils surveillent la crémation des cadavres que les Juifs, jusque-là épargnés, doivent pratiquer avant d'être eux-mêmes fusillés. Ce sera la dernière opération à laquelle se livrera le 101^e bataillon.

Au bilan, le 101^e bataillon aura participé à l'exécution d'au moins 38 000 Juifs et à l'envoi à Treblinka de 45 000 personnes. Ce petit bataillon composé de 500 policiers aura été responsable du supplice de près de 83 000 Juifs.

Leur sort après la guerre

Que sont devenus ces hommes après la capitulation de l'Allemagne nazie ?

La plupart ont repris leur ancienne carrière dans la police : d'autres, forts de leur expérience nouvellement acquise, ont demandé à y

être enrôlés. Par un étrange coup du sort, seuls ceux qui avaient manifesté quelque résistance furent jugés après la fin de la guerre. Sur dénonciation, le commandant Trapp, le lieutenant Buchmann et le sergent-major Kammer furent extradés en Pologne en octobre 1947. Au terme d'un procès qui fut expédié en une journée, et dont le chef d'inculpation ne portait que sur les soixante-dix-huit Polonais tués à Talcyn, le commandant Trapp fut condamné à mort et exécuté en décembre 1948, Buchmann vit prononcer contre lui une peine de huit ans d'emprisonnement et Kammer de trois. Aucun d'entre eux ne se vit imputer le massacre et la déportation des dizaines de milliers de Juifs qui avaient péri sous leurs ordres.

Ce n'est que dans les années soixante qu'une enquête fut conduite sur les activités du 101^e bataillon pendant la Seconde Guerre mondiale, enquête menée par l'organisme chargé des poursuites judiciaires contre les criminels nazis, la *Zentrale Stelle der Landerjustizverwaltungen* (Agence centrale des administrations d'État de la justice) dont le siège se trouve dans la ville de Ludwigsburg, près de Stuttgart. Le dossier fut transmis en 1962 aux autorités judiciaires et policières de Hambourg, où résidaient la plupart des anciens membres du bataillon.

Entre 1962 et 1967, deux cent dix anciens policiers seront interrogés. C'est sur la base de leurs témoignages, conservés dans les archives du Bureau du procureur de Hambourg, que Christopher Browning a écrit son livre.

Quatorze hommes furent inculpés. Au terme du procès qui débuta en octobre 1967 et dont le verdict fut prononcé au mois d'avril suivant, les peines s'échelonnèrent de huit ans (par exemple, pour le capitaine Wohlauf) à cinq ans d'emprisonnement ; l'exécution de la peine de cinq autres réservistes fut laissée à la discrétion des juges. La longue série des actions en appel ne prendra fin qu'en 1972. Et seuls trois des prévenus seront finalement condamnés (à des peines d'ailleurs réduites), le Ministère public ayant abandonné les poursuites contre les autres membres du bataillon. Néanmoins, ainsi que le remarque Browning, il s'agit là d'un exemple presque unique où des condamnations furent prononcées par les autorités judiciaires allemandes.

Dans le dernier chapitre de son livre, Christopher Browning revient sur la question fondamentale de savoir comment des hommes « ordinaires » ont pu se livrer à de pareils massacres.

Une première réponse, générale, tient au comportement de « brutalisation » qu'engendre toute guerre, le « délire du champ de bataille » qui conduit les soldats à commettre toutes sortes d'atrocités. « Des soldats accoutumés à la violence, saturés du sang de leurs semblables, exaspérés par leurs propres pertes et par la ténacité d'un ennemi insaisissable et apparemment inhumain, parfois explosent et parfois décident de se venger à la première occasion » [p. 211]. Mais de pareils comportements, s'ils ne sont pas rares en temps de guerre, ne s'appliquent pas aux circonstances présentes. La plupart des hommes du 101^e bataillon n'avaient pas l'expérience de la guerre et de ses horreurs : « Ce n'est pas l'expérience éprouvante du combat, génératrice habituelle de brutalité et d'insensibilité à la souffrance d'autrui, qui rend compte du comportement des policiers à Jozefow. Pourtant, une fois la tuerie commencée, ils se sont montrés de plus en plus brutaux » [p. 212].

Dans le cas des policiers du 101^e bataillon, on n'a pas non plus affaire à ces « tueurs en bureau » que décrit Raoul Hilberg, lesquels, tel Eichmann, organisaient de façon bureaucratique la liquidation des Juifs. Eux ont vu leurs victimes *face à face* ; ils n'ont pas agi dans le cadre dépersonnalisé, anonyme et abstrait, de décisions qui ne vous mettent pas au contact des êtres, de leurs cris, de leurs angoisses, puis de leur mort. L'absence d'inhibitions dont ils ont fait preuve ne peut donc s'expliquer par la distance qui tient à l'écart l'exécutant qui obéit à des ordres cruels et les victimes, distance qui, selon Konrad Lorenz, est une des causes principales des formes particulièrement destructrices que prennent les guerres modernes :

« L'homme qui appuie sur le bouton est complètement protégé contre les conséquences perceptibles de son acte; il ne peut ni les voir ni les entendre. *Ceci seulement peut expliquer* que des gens, pas plus méchants que d'autres, et qui ne donneraient même pas une gifle à un enfant peu sage, se soient montrés parfaitement capables de lancer des fusées contre des villes en sommeil ou de les arroser de bombes au napalm, livrant ainsi des centaines ou des milliers d'enfants à une mort horrible dans les flammes². »

2. Konrad Lorenz, *L'agression*, p. 234 (souligné par moi).

Les policiers du 101^e bataillon étaient sans doute, du moins peut-on le supposer, de bons pères de famille, mais les actes qu'ils ont commis ne consistaient pas simplement à appuyer sur un bouton ou à commander dans les airs le largage d'une bombe dont ils ne verraient jamais les effets dévastateurs. Appuyer sur la gâchette d'un fusil placé contre la nuque d'un être que l'on a devant soi, et répéter ce geste des dizaines, voire des centaines de fois, est d'une tout autre nature; un tel acte requiert qu'aient été levées les inhibitions « morales » les plus profondes que, depuis la nuit des temps, les lois de la nature et de la société ont développées pour assurer la conservation de l'espèce humaine.

Ces hommes n'étaient pas non plus des « spécialistes » de la liquidation de masse. Ils n'appartenaient pas à un corps d'élite – comme les SS spécialement formés à la mise en œuvre de ces tâches meurtrières. Rien ne prouve non plus qu'ils aient été particulièrement enclins à agir spontanément de façon violente, destructrice ou sadique.

Plus que les explications « instinctivistes » – des raisons de leur comportement qui se rapporteraient à une agressivité naturelle ou à des pulsions sadiques –, Browning privilégie l'analyse de type « environnementaliste » développée par les psycho-sociologues Stanley Milgram et Philip Zimbardo que je détaillerai dans les prochains chapitres, mais dont nous pouvons d'ores et déjà dire quelques mots.

Dans l'expérience montée par Philip Zimbardo sur le chamboulement des conduites humaines en milieu carcéral³, on voit comment des jeunes gens « ordinaires » mis en situation d'exercer les fonctions de gardien de prison se transforment, en quelques heures à peine, en acteurs parfaitement zélés, parfois même sadiques, du rôle qu'on leur a confié, exerçant sur les prisonniers des rapports de domination et d'assujettissement d'une brutalité à laquelle nul ne s'attendait.

Bien que les conclusions exposées par Ph. Zimbardo résultent d'expériences conduites en laboratoire et non de situations réelles, Browning remarque : « La gamme des comportements de Zimbardo présente une sinistre ressemblance avec les groupes qui ont émergé au sein du 101^e bataillon de réserve de la police : un noyau de tueurs de plus en plus enthousiastes qui se portaient volontaires pour

3. Voir plus loin le chapitre 6, « L'expérience de la prison de Stanford ».

les pelotons d'exécution et les "chasses aux Juifs"; un groupe plus nombreux de policiers qui ont tiré et déporté lorsqu'on le leur a demandé, mais qui n'ont pas cherché les occasions de tuer (et parfois s'en sont abstenus, au mépris des ordres permanents, si personne n'était sur place pour les surveiller); et une poignée (moins de 20 %) d'hommes qui ont refusé et se sont systématiquement dérobés » [p. 221].

Pour expliquer leur comportement, lorsqu'ils furent interrogés, les policiers n'ont pas évoqué de raisons de carrière, répondant à des considérations intéressées ou égoïstes. Ce point mérite d'être particulièrement souligné. La justification la plus communément invoquée était l'impératif d'obéir aux ordres, obéissance à laquelle il était impossible de se dérober du fait du climat de terreur régnant sous la dictature nazie mais aussi des stricts principes d'obéissance propres au système militaire allemand. Selon la plupart d'entre eux, ils n'avaient tout simplement *pas eu le choix*. « Désobéir signifiait à coup sûr le camp de concentration, sinon l'exécution sur le champ, pour eux, et peut-être bien pour leurs familles aussi. Les tueurs se sont trouvés dans une situation d'impossible "contrainte"; ils ne sauraient donc être tenus pour responsables de leurs actes. C'est du moins ce que les accusés ont clamé dans tous les prétoires de l'Allemagne post-hitlérienne » [*ibid.*]. On se souvient que tel était le principal argument employé par Franz Stangl pour se décharger de toute responsabilité personnelle et plaider l'innocence de sa conscience.

Mais, ainsi que le fait remarquer Christopher Browning, « ce type d'explication présente une sérieuse difficulté. Tout simplement, en quarante-cinq ans et des centaines de procès, il ne s'est pas trouvé un seul avocat capable de produire un seul cas où le refus de tuer des civils non armés a entraîné la terrible punition censée frapper les insoumis. Châtiments ou blâmes n'ont jamais eu aucune commune mesure avec la gravité des crimes que ces hommes étaient requis de commettre » [p. 223-224].

Qu'en réalité la nécessité d'obéir aux ordres ne se soit nullement imposée aux policiers du 101^e bataillon comme une contrainte à laquelle il leur était impossible de se dérober, la chose est claire à Jozefow où le commandant Trapp avait laissé le choix à ses hommes de participer ou non aux pelotons d'exécution et où ceux qui se sont désistés à ce moment-là – et tout autant ceux qui se sont dérobés

plus tard – n’ont fait l’objet d’aucune sanction. Les tueurs ne se trouvaient donc pas dans une situation de contrainte, pas plus que ne s’exerçaient sur eux des menaces faisant peser un risque sur leur vie ou celle de leurs proches. D’où vient alors que ces policiers aient accepté aussi facilement d’exécuter les ordres qu’ils avaient reçus, si l’on ne peut mettre leurs actions au compte de pulsions sadiques destructrices et pas davantage au compte d’une volonté d’assurer leur survie ou celle de leurs familles, autrement dit s’ils n’ont agi ni par perversion ni par peur ? Christopher Browning voit dans la soumission à l’autorité, dans l’obéissance aux ordres lorsqu’ils émanent d’une instance légitime, l’une des raisons fondamentales de ce phénomène⁴.

Même si ces soldats n’avaient pas pour le commandant Trapp un respect particulier, il incarnait l’*autorité*. Mais le mécanisme psychologique de l’obéissance par quoi un sujet abandonne toute volonté propre au profit d’une autorité investie du pouvoir de lui donner des ordres, aussi cruels puissent-ils lui paraître, n’est pas suffisant pour rendre compte de la conduite des hommes du 101^e bataillon. Un autre facteur explicatif, non moins déterminant, est la volonté de se conformer au groupe, de ne pas faire « bande à part ». À quoi doit s’ajouter ce troisième facteur que sont les effets de l’endoctrinement idéologique qui conduisait à la déshumanisation des victimes.

Arrêtons-nous un instant sur ces trois facteurs, repérés par Ch. Browning.

4. Notons que Daniel J. Goldhagen balaie d’un revers de main ce type d’explication [1997, p. 378]. Son livre est tout entier construit sur l’argumentation que les actes que les Allemands ont commis envers les Juifs pendant la période nazie relèvent pour l’essentiel d’une « cruauté volontaire », convaincus qu’ils étaient de la justesse des entreprises d’extermination auxquelles ils participaient de leur plein gré avec une inventivité que rien n’exigeait. Ce n’est pas que Goldhagen rejette l’influence d’autres facteurs, mais sa thèse principale soutient qu’aucun ne suffit à rendre compte de l’efficacité brutale et souvent cruelle avec laquelle le génocide a été perpétré par des agents qui s’en sont faits les exécuteurs volontaires, et ce en raison d’un profond antisémitisme partagé par l’immense majorité de la population. Cette thèse a fait l’objet de vives controverses parce qu’elle présente des aspects « inquisitoriaux » que l’on retrouve du reste plus fortement marqués dans son ouvrage suivant, qui est un véritable réquisitoire contre l’Église catholique (cf. *Le devoir de morale. Le rôle de l’Église catholique dans l’Holocauste et son devoir non rempli de repentance*, 2003). Force est de reconnaître que, malgré ce qu’il y a parfois d’unilatéral et peut-être d’excessif dans ses analyses, les travaux de Goldhagen ont le mérite de faire toucher du doigt les questions qui font mal.

Selon lui, c'est la structure « environnementaliste » de l'obéissance à l'autorité, telle qu'elle a été étudiée et mise en lumière par Stanley Milgram, qui apporte l'une des explications les plus éclairantes à l'incroyable docilité des hommes du 101^e bataillon :

« Si, à Jozefow, la nature complexe de l'autorité et le rôle clé du conformisme de groupe parmi les policiers ne correspondent pas tout à fait aux expériences de Milgram, ils n'en confirment pas moins l'essentiel de ses conclusions [...] Comme dans l'expérience de Milgram, une fois laissés sans surveillance, bon nombre de policiers n'obéissaient plus aux ordres; ils infléchissaient leur comportement lorsqu'ils pouvaient le faire sans prendre trop de risques, mais se montraient incapables de refuser ouvertement leur participation aux opérations d'extermination du bataillon » [p. 231].

Comme nous le verrons, dans l'une des variantes de l'expérience, lorsque les sujets avaient à obéir aux ordres d'une autorité qui était absente de la pièce où ils se trouvaient et qui ne pouvait donc surveiller leur conduite, la plupart d'entre eux adoptaient des stratégies de dissimulation ou de mensonge, prétendant par exemple, avoir continué d'administrer des électrochocs alors qu'il n'en était rien. Mais ils se montraient pourtant incapables de se rebeller et de défier ouvertement l'autorité, en sorte que leur soumission à son égard demeurait entière. C'est très exactement ainsi que se comportèrent certains des policiers à l'égard des ordres qu'ils avaient reçus.

Deux différences importantes distinguent toutefois le comportement des policiers allemands de celui des sujets de l'expérience menée par Stanley Milgram : d'une part, l'incitation à se comporter comme les autres membres du groupe et l'incapacité à se « mettre à part », et d'autre part, l'influence de l'idéologie raciale du régime nazi. S'agissant de ce dernier facteur, il convient, cependant, d'en nuancer l'importance.

Les hommes du 101^e bataillon étaient nés à une époque antérieure à l'avènement du pouvoir hitlérien et n'avaient pas été élevés, dès l'enfance, dans un climat de haine contre les Juifs comme la *Hitlerjugend*. Ils n'avaient pas non plus été préparés par un endoctrinement spécifique à l'extermination de populations civiles. « Influencés, conditionnés, imbus de leur propre supériorité de race autant que persuadés de l'infériorité et de la radicale altérité des Juifs, beaucoup l'étaient sans doute; préparés à tuer des Juifs, ils ne l'étaient certainement pas » [p. 242].

En revanche, le conformisme de groupe constitue pour Browning un facteur véritablement déterminant : « Ceux qui ne tiraient pas risquaient l'isolement, le rejet, l'ostracisme, une perspective très inconfortable dans le cadre d'une unité étroitement solidaire, stationnée à l'étranger au sein d'une population hostile » [p. 243]. Refuser de tirer équivalait à une conduite asociale qui portait atteinte à l'intégrité du groupe et qui, en outre, devait inévitablement être interprétée comme le signe d'une faiblesse morale contraire aux valeurs masculines de « fermeté d'âme » et de « virilité » exigées d'eux. De là l'accusation de lâcheté que le récalcitrant devait être prêt à affronter. Aussi la plupart de ceux qu'écœuraient ces massacres ont-ils adopté des comportements d'évitement, peu visibles de leurs camarades, plutôt qu'un refus affiché d'obéir qui aurait demandé cette forme singulière de courage qu'est la capacité à accepter *le mépris* d'autrui.

Le courage d'affronter le mépris d'autrui

Dans ces circonstances, en effet, le courage ne consistait pas à agir avec une conscience inflexible du devoir, à se montrer assez « dur » pour surmonter la répulsion de ses sentiments personnels. Le courage était d'être prêt à voir se dessiner sur le visage de ses compagnons d'armes le reproche, si profondément blessant pour l'ego, de couardise et de lâcheté. Or cette forme supérieure de courage ne peut jamais être reconnue *comme telle* selon les critères universellement admis de l'esprit militaire, lequel privilégie, au contraire, les vertus d'obéissance inconditionnelle aux ordres, de discipline et de détachement de soi. Et, dans les faits, il faut une grande force intérieure pour se détourner de ces « vertus » et s'exposer ainsi à l'humiliation du regard dédaigneux de ses camarades. Car *ce sont eux* qui peuvent se glorifier d'avoir agi dans l'indifférence à leurs propres émotions, avec la force de caractère requise par la dureté des circonstances. Le récalcitrant, à leurs yeux, fait montre de faiblesse, et ils sont enclins à voir dans sa conduite la pitoyable domination de ses affects plutôt que la force de convictions éthiques auxquelles il entend demeurer fidèle. « Seuls des êtres d'exception sont restés indifférents au mépris qui frappait les "faiblards". Seuls des êtres d'exception ont pu vivre avec le sentiment de ne pas être considérés comme des "hommes" » [*ibid.*].

On ne saurait trop insister sur l'extrême difficulté pour un individu d'ériger la fidélité à ses propres convictions et sentiments en un principe moral qui l'emporte sur le devoir d'exécuter les ordres face à une éthique qui fait de cette obéissance aux ordres non seulement un devoir mais une *vertu*. Nombre de discours nazis insistaient sur cette vertu de la « virilité⁵ », de l'inflexibilité du soldat allemand qui doit apprendre à surmonter ses émotions, vertu qui demande plus que le sens de la discipline. Tout d'abord, parce que cette éthique personnelle s'oppose à l'éthique militaire de la discipline et du renoncement à soi, laquelle fut poussée jusqu'aux extrêmes d'une quasi-mystique par les nazis. Mais, également, parce qu'elle exige d'affronter le mépris de ses supérieurs et, plus difficile à supporter, celui de ses camarades. Aussi, seul un homme doté d'une personnalité fortement autonome et capable d'agir indépendamment de l'image « sociale » de soi peut résister à ce que Sebastian Haffner appelle « le poison » de la camaraderie : « Sa conscience, ce sont ses camarades. Elle l'absout de tout, tant qu'il fait ce que font tous les autres » [*Histoire d'un Allemand*, p. 420]. Mais que l'individu se réveille soudain de sa passivité, que, confronté aux réclamations de sa conscience, il trouve assez de courage pour y répondre et agir en conséquence, ses compagnons d'armes, loin de voir en cela une vertu à imiter, l'interprètent comme une faiblesse d'âme et une manière répréhensible de faire « bande à part ». Quiconque se dresse ainsi comme un individu libre et responsable est ostracisé, rejeté de l'unité fraternelle du groupe, considéré comme un « faiblard », un mouton noir, un poltron, une femmelette. Pareille mise au ban du groupe n'est probablement pour ses membres qu'une manière de se prémunir contre le reproche que le récalcitrant adresse à leur conscience. Mais ce mécanisme d'autodéfense se joue à un niveau inconscient dont ne témoignent bien évidemment ni les paroles ni les comportements. On comprend dès lors avec quelle force proprement destructrice agissent les mécanismes presque fusionnels de la camaraderie et de l'esprit de corps, surtout lorsque les individus – et tel était le cas des policiers du 101^e bataillon – ne peuvent trouver

5. Christophe Dejours définit très justement la virilité comme « le mal attaché à une vertu » [*Souffrance en France...*, p. 191]. Voir les remarquables pages que cet auteur consacre à la critique du discours de la virilité (en faisant du reste explicitement référence à l'ouvrage de Ch. Browning) dans le chapitre 6 de son ouvrage.

que dans le soutien des autres, dans l'unité indéfectible où chacun perçoit dans le regard du camarade l'approbation de ses actes, des motifs de continuer de commettre les crimes qu'on leur ordonne. Quiconque agit d'une manière qui est de nature à remettre en cause ce soutien mutuel et cette justification réciproque, qui condamnerait comme un mal par sa défection ce à quoi tous se résolvent, ne peut être considéré que comme un lâche, un traître, un ennemi. Accepter, prendre sur soi sans vaciller l'unanimité d'une telle accusation n'est pas à la portée du premier venu et suppose une personnalité exceptionnelle, jouissant d'une autonomie personnelle, distraite de toute considération du jugement d'autrui.

Christopher Browning achève son analyse en évoquant la notion de « zone grise » dont parle Primo Levi dans *Naufragés et rescapés*, lequel nous invite, dans des analyses d'une lucidité terriblement dérangeante, à refuser une vision manichéenne de l'univers concentrationnaire. À cette « zone grise », nombre de policiers du 101^e bataillon appartenaient :

« Le lieutenant Gnade vient à l'esprit – Gnade qui, à Minsk, a précipité le retour de ses hommes pour éviter d'être mêlé à la tuerie, avant d'apprendre à en jouir. Et, avec lui, beaucoup de réservistes qui ont été horrifiés de ce qu'ils ont fait dans les bois de Jozefow, mais qui ont fini par se porter volontaires pour tant de pelotons d'exécution et de "chasses aux Juifs". Eux, comme Muhsfeld, semblent avoir connu ce bref "instant de pitié" [l'expression est empruntée à Primo Levi], insuffisant pour les absoudre. À l'autre limite de la zone grise, le censeur le plus remarquable des actions sanglantes du bataillon [le lieutenant Buchmann] a vacillé au moins une fois. Privé de son protecteur, le commandant Trapp, et exposé aux ordres de la police de sécurité de Lukow, lui aussi a mené ses hommes aux champs de la mort, juste avant son rappel à Hambourg. Et au beau milieu de la zone grise des bourreaux se dressent la figure pathétique de Trapp lui-même, qui a envoyé ses hommes égorger des Juifs "en pleurant comme un enfant", et le malheureux capitaine Hoffmann dont le corps s'est rebellé contre les exploits effroyables que son cerveau voulait lui exposer » [p. 247].

Christopher Browning conclut son ouvrage par ces lignes admirables, et qui décrivent les « implications profondément troublantes » des actions commises par les policiers du 101^e bataillon, bien au-delà de ces seules actions.

« Plus d'une société est prisonnière de traditions racistes, et se complaît dans la mentalité d'assiégé qu'engendrent la guerre ou la menace de la guerre. Partout la société conditionne ses membres à

respecter l'autorité et à lui obéir – et de fait, comment fonctionnerait-elle autrement ? Partout les gens souhaitent faire carrière. Dans toute société moderne, la complexité de la vie, la bureaucratie et la spécialisation qui en résultent atténuent le sens de la responsabilité personnelle de ceux qui sont chargés de mettre en œuvre la politique des gouvernements. Au sein de tout collectif, le groupe des pairs exerce de formidables pressions sur le comportement de l'individu, et lui impose des normes éthiques. Alors, si les hommes du 101^e bataillon de réserve de la police ont pu devenir des tueurs, quel groupe humain ne le pourrait pas ? » [p. 247-248].

Il convient maintenant que nous nous attachions plus en détail à l'examen des expériences de psychologie sociale brièvement évoquées au cours de ce chapitre et que Christopher Browning a jugées si importantes pour comprendre les conduites humaines de destructivité.

La soumission à l'autorité

« Donnez-nous plus d'indépendance, déliez nos mains, élargissez nos champs d'action, relâchez la tutelle, et nous... Je vous le jure : nous la redemanderons immédiatement, cette tutelle. »

Féodor DOSTOÏEVSKI, *Notes écrites dans un souterrain*.

« J'aimerais bien voir qu'on m'ordonne d'aller mater une révolte d'esclaves, ou encore de marcher sur le Mexique, ils verraient un peu si j'y vais ! »

Henry D. THOREAU, *Résistance au gouvernement civil*.

Une interprétation rassurante soutient que les comportements destructeurs qui résultent de l'obéissance grégaire aux ordres sont possibles *uniquement* dans certaines sociétés, que leur histoire, leur culture, leur tradition politique et d'autres facteurs enfouis dans l'inconscient collectif prédisposeraient en quelque manière à se rendre coupables de crimes de masse. Forts de cette interprétation « culturaliste », nous pensons que rien de ce qui s'est passé sous le III^e Reich ne se rapporte à une propension humaine *générale* à faire, dans certaines circonstances, le mal et, par conséquent, ne nous menace directement. Si nous sommes Français, Italiens, Anglais ou Américains, nous croyons que, au moins chez nous, un phénomène semblable à la conduite des policiers du 101^e bataillon n'aurait de toute évidence jamais pu se produire. Le sens que nous avons de l'individualité, du « quant à soi »,

des privilèges de notre liberté, le respect des droits de l'homme et des principes issus de la révolution de 1789 sont si profondément enracinés dans notre culture que les hommes qu'elle a formés seraient à n'en pas douter incapables d'infliger une souffrance ou de donner la mort simplement parce qu'ils en ont reçu l'ordre. Et si chacun d'entre nous se trouvait interrogé sur la réaction qu'il aurait eu si d'aventure pareil ordre lui avait été donné, il y a tout lieu de penser que nous soutiendrions que nous aurions refusé d'obéir, à moins d'y avoir été forcé par la contrainte la plus violente.

Ce n'est pas que les facteurs économiques, politiques, culturels et sociaux soient pour rien dans l'émergence des systèmes totalitaires. Nier leur influence serait absurde. Mais ils n'expliquent pas tout. Et notamment ce qui apparaît comme l'étrange et inquiétante propension des individus à se faire les instruments dociles de la politique de terreur et de destruction que ces régimes ont mis en œuvre et sans lesquels cette politique n'aurait pu être conduite. Car, en dernier ressort, ce sont toujours des *individualités* singulières qui composent une société; ce sont toujours des individualités singulières qui agissent et non des abstractions collectives, lors même que les hommes prétendent n'avoir fait qu'obéir aux ordres parce qu'ils étaient pris dans le système.

La propension humaine à obéir passivement, à infliger en certaines circonstances des souffrances à d'autres hommes, n'est pas un trait spécifique de certains peuples, ni même de certains individus animés de pulsions sadiques : c'est une propension universelle, quoique tous n'y succombent pas. Telle est la conclusion extrêmement troublante à laquelle aboutit Stanley Milgram, à la suite des expériences qu'il a menées à l'université de Yale, au début des années soixante, sur des sujets qui n'étaient ni d'anciens nazis ni des psychopathes, mais des hommes (et des femmes) ordinaires appartenant à toutes les couches d'une société démocratique hautement civilisée.

Une question dont on voudrait qu'elle n'en soit pas une

Professeur au département de psychologie sociale de la prestigieuse université de Yale, Stanley Milgram (1933-1984) entreprit, entre 1960 et 1961, une série d'expériences dont le but était d'évaluer le comportement des individus mis en situation de devoir infliger à d'autres une souffrance de plus en plus douloureuse. La question était de savoir à

partir de quel moment ils refuseraient de continuer à participer à l'expérience. Dans les recherches préliminaires, il était apparu que tous ceux auxquels on avait demandé s'ils accepteraient d'obéir à des ordres qui auraient un pareil effet avaient répondu comme un seul homme par la négative. Mais la manière dont les individus envisageaient *a priori* leurs réactions se trouverait-elle confirmée s'ils étaient placés dans une situation qui mettrait en conflit leur conscience avec une autorité leur donnant des ordres destructeurs ? Les principes moraux et les sentiments de répulsion éprouvés les conduiraient-ils à se rebeller ?

Interrogés sur les conduites que des « gens normaux » auraient en pareille circonstance, les psychiatres avaient pour leur part estimé qu'une fraction des sujets agirait probablement avec docilité, mais que l'immense majorité se déroberait aux injonctions d'une autorité cruelle. L'hypothèse prévoyait donc que le rejet des ordres l'emporterait, et de beaucoup, sur l'obéissance.

Avant d'entrer dans le détail des procédures expérimentales mises au point par Stanley Milgram, et l'analyse des conclusions qu'il en tire dans la *Soumission à l'autorité* [1974], il convient de souligner que si le thème général de l'ouvrage traite de la propension des hommes à se soumettre à des ordres destructeurs émanant d'une autorité jugée légitime, le but que poursuivait Milgram était de mieux comprendre les atrocités commises par les nazis pendant la Seconde Guerre mondiale, ainsi qu'il s'en explique dans sa *Préface à la deuxième édition française*. Cette problématique mérite d'être relevée, non seulement parce qu'elle rend ces travaux parfaitement concordants avec notre démonstration, mais aussi parce qu'étrangement, parmi les milliers de livres consacrés à l'Holocauste, aussi bien que dans les cours qui sont consacrés à ce sujet, en particulier dans les universités américaines, très peu se rapportent directement aux recherches expérimentales de Milgram¹.

Ce silence surprenant à l'égard d'un paradigme que Christopher Browning juge décisif pour comprendre les actions des policiers du 101^e bataillon tient au fait que, pour nombre de gens, comprendre les conduites humaines maléfiques et les raisons qui sont de nature à les engendrer équivaut en quelque manière à les *justifier*. Mais le fait que la liquidation des Juifs par les nazis pendant la Seconde Guerre mondiale

1. Voir l'étude d'Ann L. Saltzman, « The Role of the Obedience Experiments in Holocaust Studies : The Case for Renewed Visibility » [2000].

soit moralement injustifiable n'implique nullement que la conduite des hommes qui l'ont mise en œuvre et les motivations qui les ont animés soient incompréhensibles, à tout jamais réfractaires à toute tentative de compréhension de l'intelligence rationnelle.

Dix-huit variantes d'une expérience cruciale

Étant admis que, dans notre civilisation, de tous les principes moraux celui qui interdit de faire souffrir un innocent est le plus universellement accepté comme une norme inviolable, aussi bien par les individus que par les systèmes juridiques des États, la question est de savoir s'il est cependant assez puissant pour empêcher que des hommes obéissent à des ordres qui exigent d'eux qu'ils le transgressent ouvertement. Mais la *question* même mérite-t-elle d'être posée ? Tout porte à croire que des individus confrontés à un tel dilemme feraient le choix de la désobéissance plutôt que de contrevenir à un impératif catégorique si évident pour tout un chacun, quels que soient son niveau d'éducation ou la place qu'il occupe dans la société. « Tu ne feras pas de mal à un innocent » est un principe dont la force d'inhibition se trouve peut-être levée dans des cas exceptionnels de folie meurtrière, individuelle ou collective, ou encore de fanatisme religieux, mais on ne saurait s'attendre à ce qu'un homme ordinaire, ayant le libre choix de ses actions, le transgresse simplement par *obéissance*. Ainsi parle le sens commun.

Aussi assurée que cette prédiction puisse paraître, c'est pourtant l'hypothèse qu'entreprit de tester Stanley Milgram dans une série d'expériences qui impliqua près d'un millier de sujets des deux sexes, appartenant à toutes les couches sociales (employés, professeurs de lycée, ingénieurs, infirmières, assistantes sociales, hommes d'affaires, cadres, etc.), répartis dans chaque expérience selon un pourcentage immuable fixé à l'avance.

Les sujets avaient été recrutés par une annonce passée dans le journal local, puis par courrier, sollicitant leur participation à une étude scientifique menée par le département de psychologie sociale de l'université de Yale portant sur la mémoire et l'apprentissage.

Dans sa structure de base, l'expérience mettait en rapport trois personnes : le sujet « naïf », l'élève (en réalité un complice jouant le rôle de la « victime ») et l'expérimentateur. Afin de placer le sujet en situation de devoir obéir aux ordres de ce dernier, il lui avait été expliqué que, selon plusieurs théories psychologiques, la punition exerce

une influence positive sur les mécanismes de l'apprentissage. On lui demanderait donc d'infliger une décharge électrique d'intensité croissante chaque fois que l'élève se tromperait dans la réponse qu'il apporterait à un exercice portant sur une association de mots, décharge envoyée par un stimulateur de chocs composé de trente manettes s'échelonnant de 15 à 450 volts. Quant à l'élève, il était placé sur un siège, attaché par des sangles, une électrode fixée au poignet et, selon une procédure fixée à l'avance, il devait donner une bonne réponse sur trois et mimer des réactions de plus en plus douloureuses et poignantes à mesure qu'il était censé recevoir des chocs plus intenses (le sujet ignorant, bien sûr, ce subterfuge).

Cette procédure fit l'objet de dix-huit variations sur la base desquelles furent dégagées des conclusions théoriques assez constantes pour être tenues comme révélatrices des comportements humains lorsque se présente le dilemme de l'obéissance, le conflit entre l'incitation à agir selon sa propre conscience (prenons pour l'instant cette notion dans son sens le plus large) et l'incitation à obéir à une autorité « sadique » ou « cruelle », quoique aucun de ces adjectifs ne convienne tout à fait pour qualifier l'ordre émanant d'une autorité prétendant agir uniquement « au nom de la science », par une sorte de nécessité objective requise par le bon suivi de l'expérimentation.

Dans la première expérience, le sujet était placé dans une pièce séparée de celle dans laquelle se trouvait l'élève dont les réponses apparaissaient sur un écran. Il ne pouvait percevoir ses réactions à l'administration des électrochocs autrement que par les coups sur le mur que la « victime » se mettait à frapper de plus en plus violemment lorsque le seuil des 300 volts était franchi ; au-delà de 375 volts, plus aucune réponse n'apparaissait et les tambourinements cessaient. Sur les quarante sujets qui participèrent à cette variante de l'expérience (dite de « *feedback* à distance »), 26, soit 65 %, ont obéi aux ordres de l'expérimentateur d'envoyer la décharge maximale, tout en donnant des signes de malaise et de tension nerveuse ou en exprimant leur désapprobation à l'endroit des ordres qu'ils recevaient, *sans cesser* pourtant d'y obéir.

Mais aussi surprenants ces résultats soient-ils, on était en droit de penser qu'ils pouvaient en quelque manière s'expliquer par la distance qui séparait le sujet de l'élève, dont les protestations étaient inaudibles et qui restaient pour lui presque « abstraites ». Telle était la situation des fonctionnaires nazis dont la charge était d'organiser depuis

Berlin la déportation des Juifs vers les camps de la mort, mais qui ne se trouvaient pas en contact direct avec eux, qui n'étaient jamais dans une relation de face à face avec eux et dont par conséquent la sensibilité n'était pas affectée par des décisions qui, pour eux, étaient purement « administratives ». Eichmann est l'exemple type de ces bureaucrates de la mort (même s'il lui est arrivé de se trouver sur les lieux mêmes de ces crimes de masse; à Budapest, par exemple, entre mars 1944 et le début de l'année 1945, lorsque lui fut confiée la tâche d'organiser la liquidation des Juifs de Hongrie).

Aussi, dans la deuxième expérience (dite de « *feedback vocal* »), une nouvelle variable fut introduite : les plaintes de l'élève pouvaient cette fois-ci être clairement entendues. Les résultats se révélèrent pourtant sensiblement *identiques* : 62,5 % des sujets acceptèrent d'envoyer la décharge maximale à une victime dont ils percevaient tout d'abord les gémissements, puis, à mesure que l'intensité augmentait, les hurlements, les supplications de cesser l'expérience, et enfin, au-delà de 270 volts, de véritables cris d'agonie. Il en résulte qu'on ne saurait expliquer l'obéissance à des ordres cruels simplement par l'ignorance cognitive et l'absence de perception que les sujets avaient des conséquences douloureuses de leurs actions sur leurs victimes. Placés en situation d'être les témoins de la souffrance croissante qu'ils infligeaient – et ce fut une surprise incroyable pour l'auteur de ces expérimentations et son équipe –, ils n'en continuaient pas moins d'obéir aux ordres, et ce malgré la répugnance qu'ils éprouvaient à le faire et dont témoignaient leurs réactions émotionnelles. Cette deuxième variante, parmi toutes celles qui furent mises au point par la suite, constitue véritablement *l'expérience cruciale* qui a servi de paradigme à la compréhension du phénomène de l'obéissance à l'autorité. Toutes les variations ultérieures ne firent qu'affiner l'analyse des facteurs qui la produisent.

Il est une chose à préciser d'emblée, c'est que la capacité à obéir passivement à des ordres destructeurs ne peut pas s'expliquer par l'absence de sentiment d'empathie des sujets à l'endroit des victimes. Aucun sujet ne s'est comporté comme une espèce de robot insensible agissant mécaniquement aux injonctions de poursuivre l'expérience. Tous au contraire ont manifesté à un moment ou à un autre de fortes perturbations émotionnelles, et nombre de sujets, tout en obéissant, percevaient clairement que ce qu'on exigeait d'eux s'opposait à leurs principes « moraux ». Par conséquent, ce n'est pas sur la base d'une

absence d'empathie ou d'une indifférence cruelle que l'on pouvait comprendre ce qui fait que les uns, plus de 60 % dans cette variante, avaient accepté de poursuivre l'expérience jusqu'au bout, et les autres, qui se seraient montrés plus humains, plus « compatissants », s'étaient au contraire rebellés.

La troisième expérience (dite « de proximité ») consista à placer le sujet dans la même pièce que l'élève, à quelques centimètres de lui. Dans la quatrième variante (dite « de contact »), il devait prendre la main de l'élève et la poser, le cas échéant de force, sur une plaque pour qu'il reçoive la « punition » qui sanctionnait ses erreurs. Le pourcentage de sujets qui acceptèrent d'envoyer les décharges les plus fortes chuta sensiblement (respectivement à 40 % et à 30 % d'entre eux) – quoiqu'il reste étonnamment élevé au regard de la situation dans laquelle ils se trouvaient.

Dans la cinquième série d'expériences, de nouvelles variables furent introduites : le laboratoire fut déplacé dans une pièce du sous-sol de l'immeuble qui n'avait plus rien de la décoration luxueuse de l'endroit où s'étaient déroulées les expériences précédentes. De surcroît, l'élève faisait savoir, lorsque les souffrances devenaient (prétendument) trop douloureuses, qu'il était affligé d'une maladie de cœur. Pour le reste, l'expérience se déroula selon la procédure du « *feedback* vocal ». On comprend aisément que le but visé par ces modifications était d'introduire des facteurs qui inciteraient les sujets à se rebeller puisque, contrairement à ce qu'ils pouvaient penser, c'est ce qu'on attendait d'eux. L'introduction de ces diverses dispositions *ne changea en rien* le comportement des sujets qui, pour 26 d'entre eux, soit donc 65 %, menèrent l'expérience jusqu'au bout, obéissant aux injonctions d'envoyer des décharges jusqu'au voltage le plus élevé, lors même que l'élève demandait de façon poignante qu'on cesse de le supplicier.

Dans la sixième variante, c'est le tandem que composaient l'expérimentateur et l'élève-complice qui fut changé. Alors que dans les premières versions, l'expérimentateur avait l'air sec et cassant, ce qui pouvait peut-être expliquer que ses ordres fussent obéis, et l'élève au contraire doux et débonnaire, dans la nouvelle version, l'impression que donnait chacun fut inversée. Ces modifications n'influencèrent que marginalement les résultats : 50 % des sujets acceptèrent d'infliger des décharges de 450 volts ordonnées par un homme qui n'avait visiblement rien de dominateur. Ce n'est donc pas le fait d'être confronté aux ordres d'une *personnalité* autoritaire qui pouvait, à soi seul, expliquer

l'obéissance de la moitié des participants, même si ce facteur a exercé une influence pour 15 % d'entre eux.

Désireux de tester l'influence de la présence de l'expérimentateur sur les sujets, et l'importance du facteur de proximité dans l'obéissance, dans la variation 7, l'expérimentateur sortait de la pièce et donnait ses ordres par téléphone. Cette fois-ci, le nombre de sujets envoyant des décharges maximales tomba à 9 sur 40, soit moins de 20 %. Il est à remarquer toutefois que, placés dans cette situation, les sujets adoptèrent pour désobéir toutes sortes de subterfuges qui ne mettaient pas directement en cause l'autorité. C'est ainsi qu'ils prétendaient continuer à augmenter l'intensité des électrochocs à mesure que l'élève se trompait, alors qu'ils n'en faisaient rien. Autrement dit, leur désobéissance faisait appel à une stratégie de dissimulation, de mensonge, et non de contestation et de résistance ouverte. Ils ne respectaient pas le protocole, mais son principe n'était pas remis en cause. Tout comme certains policiers du 101^e bataillon, les sujets se dérobaient aux ordres, mais ne refusaient pas le principe que des ordres cruels puissent leur être donnés. Ils étaient prêts à ruiner la validité scientifique de l'expérience, mais non à s'opposer au fait qu'elle eût lieu. Leur stratégie hypocrite ne remettait pas en cause sa légitimité.

Cela me fait penser à l'analyse que Vaclav Havel fait des systèmes post-totalitaires² – en l'occurrence du régime tchécoslovaque dans les années soixante-dix –, expliquant qu'ils devaient leur stabilité non pas à l'usage d'une terreur généralisée, mais bien plutôt à la démission de chaque citoyen qui faisait semblant d'adhérer à l'idéologie officielle et soutenait ainsi le pouvoir par l'adhésion purement apparente et hypocrite à ses dogmes – ce qu'il appelle « l'autogravitation » du système sur lui-même. Mais que tout à coup, les citoyens cessent de vivre dans le mensonge et qu'ils décident, par exemple, de replier la bannière flottant sur leur échoppe sur laquelle il était écrit « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous », que, fatigués de leur fatigue, ils se réveillent et obéissent à leur conscience plutôt qu'aux incantations d'une idéologie à laquelle personne ne croit plus, et voilà qu'en eux se lèvent les forces vives d'une spontanéité qui, aussi impuissante soit-elle à soi seule à ébranler le régime, est déjà une forme de subversion, ce « pouvoir des sans-pouvoir » qui, selon Havel, révèle qu'en dernier ressort la liberté humaine est inaliénable.

2. Vaclav Havel, « Le pouvoir des sans-pouvoir », *Essais politiques* [1989].

Aussi faut-il distinguer les conditions de l'*exécution* efficace des ordres – qui requiert que le sujet ne puisse se dérober à l'autorité, laquelle doit faire sentir à tout moment sa présence – de la *légitimité* des ordres donnés, donc de l'autorité qui les donne.

Dans la huitième série d'expériences, la variable introduite consistait à mettre uniquement des sujets féminins dans la position du moniteur. Bien que le sens commun affirme que les femmes sont plus « sensibles » et ont de plus grandes capacités d'empathie que les hommes, les résultats révélèrent un pourcentage identique de sujets obéissants (65 %). La variable du sexe n'était donc pas de celles qui sont de nature à expliquer la constance des conduites humaines d'obéissance.

Dans nombre d'entretiens qui suivirent les expériences, les sujets expliquèrent avoir envoyé les décharges maximales, nonobstant les protestations et les cris de souffrance de l'élève, par l'existence d'une sorte de contrat que ce dernier avait accepté, de sorte qu'aucun compte ne devait être tenu de son désir de mettre un terme à l'expérience. L'idée vint donc de mettre à l'épreuve ce facteur. Dans une nouvelle variante, l'élève fit savoir au préalable qu'il exigeait, en raison de l'état de son cœur, que l'expérience soit interrompue s'il en faisait la demande. Les résultats révèlent cependant que l'argument du « contrat social » joue un rôle négligeable dans les conduites d'obéissance; 16 sujets sur 40 (soit 40 %) obéirent à l'ordre d'envoyer des décharges maximales sans être influencés par la clause restrictive pourtant clairement formulée par l'élève. Quant aux sujets rebelles, seuls 25 % d'entre eux affirmèrent avoir refusé de continuer l'expérience pour la raison que l'élève avait émis des conditions limitant sa participation. Dans l'ensemble, c'est bien plutôt le problème légal posé par cette situation qui parut troubler les uns et les autres. Une fois assurés que leur responsabilité juridique personnelle ne serait pas mise en cause, les sujets obéissants se sentaient « libres » d'augmenter l'intensité des décharges.

Jusqu'à présent, quel que soit le lieu où s'étaient déroulées les expériences, le cadre officiel était toujours celui d'une université prestigieuse, mondialement connue et respectée de tous pour ses travaux. La question que se posa Milgram était de savoir si les comportements des sujets subiraient des variations sensibles dans une situation toute différente. Une nouvelle série d'expériences eut lieu dans les locaux commerciaux, plutôt délabrés, d'une ville industrielle voisine, et on prétendit la mener au nom d'un organisme de recherche privé, chargé d'enquêtes scientifiques pour le compte d'un groupe industriel. Les

résultats ne furent pas radicalement différents dans cette situation, 48 % des sujets acceptant d'administrer les décharges maximales, contre 65 % dans le cadre de l'université de Yale. Ce n'est pas, souligne Milgram, qu'on puisse en déduire que le soutien institutionnel soit sans influence sur les conduites d'obéissance, mais en l'occurrence, tel ne fut pas le cas. Bien que Milgram n'ait pas poursuivi plus avant son enquête, on est en droit de penser que le caractère « scientifique » de l'expérience suffisait à assurer son bon déroulement, quelle que soit la nature privée ou publique de l'organisme responsable. Ce sur quoi se fonde la légitimité de l'autorité – ici celle de la science – l'emporte en importance sur le *cadre* dans lequel elle s'exerce et le *statut* légal qui est le sien.

D'autres facteurs pouvaient expliquer les comportements de docilité des sujets obéissants – par exemple, l'existence en l'homme de pulsions cruelles et sadiques auxquelles il ne manquait pour s'exprimer que l'occasion propice. C'est l'hypothèse que testa la variante 11 où les sujets furent mis en situation de choisir eux-mêmes le niveau de voltage qu'ils infligeraient en réaction aux erreurs de l'élève. L'hypothèse d'une agressivité latente généralisée ne fut *pas confirmée* par la conduite des participants qui, dans leur immense majorité, s'en tinrent aux chocs les plus faibles, 28 s'arrêtant aux premières manifestations de souffrance, et 38 dès que l'élève donna des signes de protestation. Seuls 2 sujets sur 40, soit 5 %, agirent d'une façon que l'on peut qualifier de cruelle et sadique. Un résultat qui vient empiriquement confirmer que l'agressivité destructrice ne peut être comprise comme relevant de déterminations instinctives propres à la nature humaine. Cette conclusion que tire Stanley Milgram lui-même est évidemment essentielle³.

Dans toutes les expériences précédentes, quelles que soient les variables introduites, le rôle de chacun des protagonistes était fixé de façon immuable. La *position* (expérimentateur, moniteur ou élève), le *statut* (autorité légitime ou simple individu ordinaire) et l'*action* (donner des ordres, les exécuter ou en subir les effets) étaient distribués selon des schémas scrupuleusement respectés. Mais en quelle manière les comportements d'obéissance seraient-ils affectés si la répartition des fonctions était bouleversée ?

3. Pour une critique radicale de l'idée d'un instinct biologique de destructivité en l'homme, voir Erich Fromm, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine* [1975].

La variation 12 permuta les rôles et on demanda au sujet d'obéir aux injonctions d'envoyer des décharges émanant de l'élève lui-même. Celui-ci exigeait de poursuivre l'expérience, tandis que l'expérimentateur donnait ordre qu'elle soit interrompue dès les premières manifestations de douleur. Les résultats établirent que, même dans cette situation, c'est la relation à l'autorité qui est le critère déterminant de l'action : les sujets obéissaient aux ordres de l'expérimentateur plutôt qu'aux demandes formulées par l'élève. Ainsi que le remarque Milgram, ce n'est pas la nature de l'ordre qui commande l'obéissance, mais *la source* dont il émane : « La décision d'administrer les chocs à l'élève ne dépend ni des volontés exprimées par celui-ci ni des impulsions bienveillantes ou hostiles du sujet, mais du degré d'engagement que ce dernier estime avoir contracté en s'insérant dans le système d'autorité » [p. 120].

Dans la variante 13, c'est un individu ordinaire qui fut désigné pour donner les ordres, remplaçant au pied levé l'expérimentateur appelé au téléphone pour une tâche urgente. Dans cette configuration, où néanmoins l'expérimentateur avait pris soin de préciser que l'expérience serait enregistrée, le taux d'obéissance baissa sensiblement, 16 des sujets sur les 20 qui y participaient ayant refusé à un moment quelconque d'obéir aux ordres d'un individu qui ne disposait pas à leurs yeux de la légitimité de l'autorité.

Lorsque (variation 14) c'est l'expérimentateur qui se trouva placé dans la position de l'élève, les sujets refusèrent tout simplement de poursuivre l'expérience et d'ignorer les gémissements de la victime, l'ordre émanant d'un individu ordinaire dénué de tout prestige et de toute légitimité. Toutefois, le point remarquable, c'est que nombre des sujets expliquèrent leur refus d'obéir par des considérations *humanitaires*, totalement inconscients de la manière dont « l'élément autorité » influait sur leur comportement. Ainsi que le souligne Milgram, « ces expériences confirment un fait essentiel : le facteur déterminant du comportement est l'autorité bien plus que l'ordre en soi. Les ordres qui n'émanent pas d'une autorité légitime perdent toute leur force [...] Ce qui compte, ce n'est pas ce qu'ils [les sujets] font, mais *pour qui* ils le font » [p. 133].

Toutefois, si d'aventure surgit un désaccord entre les représentants de l'autorité, ce conflit est de nature à totalement paralyser l'obéissance des sujets, ainsi qu'il apparut dans l'expérience 15 qui introduisit cette variante. Aussi les résultats de l'expérience suivante (16)

dans laquelle deux expérimentateurs revêtus d'une autorité apparemment équivalente furent placés l'un, dans son rôle habituel de donneur d'ordres et l'autre, dans la position de la victime peuvent-ils paraître surprenants. Car dans cette modification, où deux autorités donnaient des ordres contradictoires mais n'occupaient plus des positions symétriques (comme dans l'expérience 15), les comportements des sujets relevèrent du « tout ou rien » : ou bien ils arrêtaient immédiatement (35 % des cas) ou bien, et ce fut le cas de la majorité (plus de 65 %), ils continuent jusqu'au bout de pénaliser l'expérimentateur-élève, l'obéissance s'exerçant alors vis-à-vis de l'autorité la plus élevée.

Les deux dernières variations consistèrent à évaluer l'effet du groupe sur l'obéissance. Dans les expériences précédentes, les ordres étaient toujours donnés à un sujet isolé, et on pouvait en conclure que la majorité d'entre eux se comportait de façon passive lorsque l'autorité était incontestable et ne se divisait pas contre elle-même. Mais si plusieurs sujets étaient ensemble, ne seraient-ils pas incités à trouver dans la présence des autres une plus grande force pour se rebeller et résister à une autorité cruelle ? Dans la variante 17, le sujet se trouva placé entre deux autres sujets (des complices) qui défiaient ouvertement l'autorité de l'expérimentateur et refusaient d'obéir à ses ordres dès les premières protestations de la victime. Seuls 10 % des sujets poursuivirent l'expérience jusqu'au bout. Mais dans la dernière variation où, à l'inverse, les complices se montrèrent au contraire totalement dociles et déferents à l'endroit de l'autorité, 92,5 % des sujets (37 sur 40) agirent de façon grégaire et laissèrent l'expérience être conduite à son terme. (Précisons toutefois qu'ils avaient été cantonnés à des tâches secondaires, sans avoir à déclencher eux-mêmes les électrochocs ; leur position était plus celle du spectateur ou du témoin que celle d'un exécutant actif.)

Au regard des résultats obtenus dans cette dernière variante, on ne peut que regretter que Milgram n'ait pas poursuivi davantage ses investigations expérimentales sur l'effet du conformisme dans les conduites passives d'obéissance ; conformisme qui de toute évidence joue un rôle non moins déterminant que le rapport d'un sujet isolé à une structure autoritaire. Ainsi que nous l'avons vu à propos des policiers du 101^e bataillon de réserve, l'obéissance collective s'explique largement par les effets grégaires de l'appartenance au groupe, l'influence de l'esprit de corps, la justification idéologique apportée par la déshumanisation de la victime, etc.

Il n'en reste pas moins que les conclusions théoriques de Stanley Milgram, si elles ne font peut-être que trop brièvement allusion à ces facteurs, sont d'une importance cruciale pour nous faire mieux comprendre les « mécanismes » qui conduisent un individu à mettre de côté ses propres principes, réactions ou émotions, tout ce qu'il éprouve dans le for intérieur de sa conscience, pour se soumettre à une autorité qui exige de lui des conduites destructrices.

Analyse

Aussi prompt puisse-t-on être à dénoncer pareilles conduites comme « immorales », ce n'est pas le meilleur angle d'attaque s'il s'agit non de les juger et de s'en indigner, mais de les *comprendre*. Car dans les faits, les sujets des différentes expériences sont passés, selon les situations dans lesquelles ils se sont trouvés, d'un taux d'obéissance allant de 10 % (dans la variante 17) à plus de 90 % (dans la variante 18). Ce n'est certainement pas en affirmant que les premiers agissaient selon des principes éthiques que les derniers auraient méprisés qu'on peut rendre compte de résultats aussi opposés. Bien que certains sujets aient pu avoir le sentiment d'agir pour des raisons « humanitaires », comme dans l'expérience 14 (où l'expérimentateur était placé dans la position de l'élève), cette explication relève bien plutôt d'une illusion, et de leur ignorance de l'influence que les facteurs « environnementaux » exercent sur les conduites effectives. Cela ne veut pas dire cependant que les convictions éthiques, religieuses ou philosophiques ne jouaient aucun rôle dans les conduites de désobéissance. Une des premières expériences relatées par Milgram rapporte le refus déterminé d'un professeur de théologie d'obéir aux injonctions de l'expérimentateur parce qu'elles étaient en opposition avec ses principes de chrétien⁴. Et d'autres sujets rebelles firent appel à de semblables raisons, de nature éthique, philosophique ou religieuse, pour mettre un terme à l'expérience. Mais que ces principes aient servi chez certains de puissante inhibition à l'obéissance ne signifie pas que les sujets dociles étaient dénués de toute conscience éthique, ou qu'ils se

4. Varlam Chalamov note dans sa *Correspondance avec Alexandre Soljénitsyne et Nadejda Mandelstam* [1995, p. 12] que ce sont principalement les adeptes des « sectes religieuses » qui, dans les camps soviétiques de la Kolyma, ont su conserver sans faillir « les traits humains ». Primo Levi, de son côté, avait également constaté la plus grande résistance morale des croyants dans l'univers concentrationnaire d'Auschwitz.

soient montrés indifférents à la souffrance infligée à la victime. Seuls 5 % des sujets (dans la variante 11) ont manifesté des tendances proprement sadiques.

Pour l'immense majorité, l'obligation à laquelle ils se sentaient tenus d'infliger des électrochocs s'accompagnait de manifestations de nervosité, d'angoisse et d'anxiété, c'est-à-dire d'une véritable « souffrance éthique⁵ ». Ce n'est donc pas qu'ils étaient dénués de « sentiment moral », même si en pratique, ils étaient incapables d'agir en accord avec ce sentiment et que le devoir d'obéissance prévalait sur les injonctions de leur conscience. C'est en effet ce dilemme de l'obéissance – le conflit entre l'obéissance à soi et l'obéissance aux ordres – qui est au cœur du phénomène de la passivité envers l'autorité destructrice, et non l'immoralité, le sadisme ou l'égoïsme supposé de l'immense majorité des hommes. C'est là un point décisif sur lequel Milgram insiste tout particulièrement. De sorte que la question fondamentale n'est pas de savoir si les individus adhéraient ou non à des principes moraux de nature à condamner des injonctions cruelles – de fait, le plus grand nombre disposait d'un appareil éthique suffisamment élaboré pour percevoir la nature réelle de leurs actions –, mais de comprendre ce qui fait que les uns résolvaient le conflit en faveur de l'obéissance et les autres en faveur de leur conviction intime.

État agentique, état autonome

Milgram distingue ces deux types de sujets selon qu'ils se plaçaient *eux-mêmes* dans les conditions de ce qu'il appelle « l'état agentique » ou « l'état autonome », c'est-à-dire selon qu'ils acceptaient, plus ou moins consciemment, de se considérer comme le simple instrument d'un système d'autorité, ne se tenant plus pour directement responsables de leurs actes, ou bien, au contraire, qu'ils refusaient une telle aliénation de leur individualité et gardaient la pleine conscience de leur responsabilité personnelle. *L'état agentique*, explique Milgram, « désigne la condition de l'individu qui se considère comme l'agent exécutif d'une volonté étrangère, par opposition à *l'état autonome* dans lequel il estime être l'auteur de ses actes » [p. 167].

5. Que la soumission à l'autorité s'accompagne d'une « souffrance éthique » qu'il convient de distinguer de la souffrance physique est un point que Christophe Dejours souligne tout particulièrement dans *Souffrance en France* [p. 99].

Dans la relation d'obéissance, les individualités singulières qui acceptent les « règles du jeu », c'est-à-dire celles qui se placent dans ce que Milgram appelle « l'état agentique », sont comme dissoutes au profit de l'exigence abstraite que formule une instance plus haute, qui transcende les sujets eux-mêmes, qu'il s'agisse du bon déroulement d'une expérience scientifique, du bien de l'État, ou encore, dans le monde économique, de la productivité d'une entreprise en situation de concurrence mondialisée. Ces individualités se perçoivent alors non comme des individualités libres et responsables de leurs actes, et qui en répondent devant leur propre conscience, mais comme les agents d'un « système » qui a ses propres lois objectives et qui exige de chacun qu'il agisse de la manière la plus efficace et la plus rationnelle, indépendamment de ses propres émotions, sentiments ou convictions.

Le discours de la nécessité et l'idéologie du bien

Le phénomène de la soumission passive à une autorité qui se réclame du bien – le bien de la science, de l'État, de l'entreprise – recouvre un nombre incalculable de situations humaines, depuis l'obéissance du policier ou du soldat auquel ordre est donné de tuer d'une balle dans la nuque un « sous-homme » jusqu'à la décision d'un directeur des ressources humaines contraint de licencier et de jeter sur le carreau des milliers de salariés pour des motifs de rationalité économique⁶. Aussi différentes ces actions soient-elles, et peu comparables quant à leur gravité, du moins ont-elles en commun d'être source de malheur et de souffrance pour les victimes tout en se réclamant à la fois d'un bien et de la nécessité objective qui exige aussi bien du donneur d'ordres que de l'exécutant qu'ils agissent rationnellement dans la négation de

6. Primo Levi lui-même nous invite à comparer les mécanismes de la soumission dans l'univers concentrationnaire nazi et les situations auxquelles sont confrontés les individus dans le monde économique du système néolibéral : « Il apparaît à des signes nombreux qu'est venu le temps d'explorer l'espace qui sépare (*pas seulement dans les Lager nazis!*) les victimes des persécuteurs [...] Seule une rhétorique schématique peut soutenir que cet espace est vide : il ne l'est jamais, il est constellé de figures abjectes et pathétiques (elles possèdent parfois les deux qualités en même temps) qu'il est indispensable de connaître si nous voulons connaître l'espèce humaine, si nous voulons savoir défendre nos âmes au cas où une épreuve semblable devrait se présenter à nouveau, ou si nous voulons simplement nous rendre compte de ce qui se passe dans un grand établissement industriel » [*Les naufragés et les rescapés*, p. 40 – souligné par moi].

leur propre subjectivité. Car le donneur d'ordres tout autant que l'exécutant est appelé à agir conformément aux recommandations impérieuses d'une instance transcendante qui est la vraie source de l'autorité, en sorte que *tous* aliènent également leur propre individualité.

Dans le même temps, cette instance transcendante qui fonde la légitimité de l'autorité agissant en son nom, ne peut exercer ses droits sur les individus que s'ils consentent à s'en remettre à elle, acceptent le discours qui la pose dans sa transcendance impérieuse. C'est pourquoi aucune autorité, même scientifique, ne peut faire l'économie de tout un système de *croyances* lorsqu'elle prétend agir, *en toute innocence*, au nom d'une nécessité rationnelle qui prend les allures d'un droit divin – la loi du progrès, de la science, de la productivité.

Les choix que nous sommes amenés à faire se déterminent rarement dans une claire conscience du bien et du mal ; les principes qui commandent nos engagements peuvent s'opposer entre eux dans un conflit insoluble, par exemple entre ce que Max Weber appelle « l'éthique de la conviction » et « l'éthique de la responsabilité », mais ces deux fins éthiques sont également légitimes et se recommandent à nous avec la même urgence. Le « bienfait » de la soumission à l'autorité est de nous libérer de l'angoisse de la contingence et, partant, de l'angoisse de la liberté, lorsqu'elle prétend ne parler qu'au nom de la nécessité.

La distinction que formule Stanley Milgram entre « état agentic » et « état autonome » montre qu'en réalité, il n'y a *aucun déterminisme* social à l'œuvre dans le phénomène de l'obéissance, aucune nécessité liée à la situation dans laquelle les sujets se trouvent. La leçon que lui-même tire des expériences qu'il a mises au point n'est pas que la soumission passive à une autorité cruelle obéit à des « mécanismes » sociaux liés à la situation et auxquels on ne saurait échapper et qui, par conséquent, disculperaient les sujets de toute responsabilité et ôteraient aux autres tout droit à juger leurs actions. Et en pratique, nombre de sujets au fil des différentes variantes se sont rebellés contre les ordres qu'ils recevaient. On peut regretter qu'il n'ait pas développé des analyses plus approfondies sur les motivations des conduites de résistance et de rébellion ; mais le but de son ouvrage n'était ni de justifier la soumission à l'autorité ni d'innocenter les individus pris dans ce piège, bien que ce soit là une critique qui lui ait souvent été adressée.

Dans un chapitre de l'ouvrage collectif *The Social Psychology of Good and Evil* [2004] (*La psychologie sociale du bien et du mal*) dont il a assuré la direction, Arthur G. Miller fait un point très précis sur les aspects saillants du débat ouvert dans les vingt dernières années par les travaux de Milgram. L'argument principal consiste à dire qu'à force d'insister sur les raisons qui, dans le comportement destructeur des individus, se rapportent à l'influence qu'exerce sur eux la situation, on sape les bases mêmes sur lesquelles s'appuie le jugement moral, à savoir la responsabilité d'un individu face à ses actes. Mais cette critique n'est pas fondée. Tout d'abord, parce que telle n'est pas la conclusion que Milgram tire de ses expériences. S'il est une leçon que lui-même retient, ce n'est pas que les individus qui obéissent docilement à des ordres d'une autorité destructrice sont « excusables », mais que nous ne pouvons pas être avertis des dangers auxquels conduit l'abandon de soi à une pareille autorité si nous ne comprenons pas *comment* se produit une telle aliénation volontaire et consentie de notre propre responsabilité. Mieux nous comprendrons ce qui pousse les individus à se placer eux-mêmes dans « l'état agentique », mieux nous serons préparés à *ne pas* succomber à cette tentation, à ce piège, et à défendre les revendications de notre propre autonomie, à prendre conscience que, comme l'avait montré Hegel, la vérité du commandement est dans l'obéissance, que c'est le serviteur qui en dernier ressort confère au maître le pouvoir de l'aliéner, légitimant par sa propre soumission le pouvoir qui le tient sous son emprise. Car dans le moment même où l'homme est forcé d'agir par contrainte, *ce n'est plus* d'obéissance dont il est question – d'obéissance volontairement consentie –, mais de contrainte, de rapport de force inégal.

Mais il y a une autre raison pour laquelle cette critique n'est pas justifiée et qui tient à la confusion entre la démarche scientifique et le jugement éthique. Milgram constate des *faits*; en tant que chercheur en psychologie sociale, il les rapporte objectivement, sans cacher du reste qu'ils constituent pour lui une surprise et sont en contradiction avec tout ce qui pouvait être attendu ou avait été prédit (par les psychiatres, par exemple). Mais que le savant tente de comprendre un phénomène *ne signifie nullement qu'il le justifie*. Mettre en évidence les motifs de la propension humaine à la docilité n'implique nullement d'excuser les actions qui en résultent. Que les individus y succombent,

qu'ils aient agi comme le plus grand nombre ne signifie nullement qu'ils ont « bien » agi. La constatation empirique et l'explication théorique sont une chose, l'évaluation éthique en est une autre. Comprendre n'est ni justifier ni disculper.

Ce n'est pas à dire qu'il n'y a aucune implication éthique dans la connaissance scientifique. La prise de conscience à laquelle nous invite Milgram, tout comme Zimbardo ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant, atteste qu'eux-mêmes n'ignoraient nullement les enjeux éthiques de leurs découvertes. Il n'y a du reste aucune raison de penser que l'observation et l'analyse scientifiques des facteurs « situationnels » de l'obéissance incitent plus à innocenter les sujets dont les actes destructeurs ou malfaisants s'expliquent partiellement par l'influence de ces facteurs qu'à les désapprouver ou à les condamner. C'est donc faire un faux procès aux théoriciens de la psychologie sociale que de leur reprocher de mettre en cause le principe de la responsabilité individuelle et de conduire, volontairement ou non, à une espèce de laxisme éthique. Leur intention est tout autre : nous amener à saisir que le jugement éthique est de peu d'utilité pour nous *prévenir* contre les effets potentiellement funestes de certaines formes d'obéissance. Autrement dit, il ne s'agit pas de mettre en cause le principe de la responsabilité sur lequel repose l'éthique, mais d'analyser le processus psychologique qui conduit les hommes, dans certaines circonstances, à neutraliser leur sens moral en faveur d'une autorité malveillante. Non pas pour justifier cette neutralisation, mais au contraire pour que nous soyons mieux préparés à y résister, à « défendre nos âmes » pour reprendre l'expression de Primo Levi. Il ne sert pas à grand-chose de proclamer des grands principes éthiques si nous sommes inconscients de l'influence de causes puissantes qui, en pratique, conduit les hommes à les ignorer ou à agir à leur encontre – ou si nous refusons de l'admettre – et si nous voyons dans tout effort intellectuel de compréhension une secrète et douteuse tentative de justification.

Ce à quoi nous invitent Stanley Milgram et, nous le verrons bientôt, Philip Zimbardo, c'est à une plus grande *humilité*, à une plus grande modestie : à réviser l'idée que, pour notre part, nous-mêmes aurions été incapables d'agir ainsi. Les individus dociles et obéissants dont ils ont observé les comportements n'étaient ni des psychopathes, ni des pervers, ni des individus dénués de conscience morale, mais des individus ordinaires. Et souvenons-nous qu'interrogés sur leur capacité à infliger une douleur à une victime innocente, les sujets avaient

tous affirmé, avec la plus grande assurance, qu'ils n'avaient jamais fait de mal à quiconque et seraient bien incapables d'en faire. Ce qui ne les a pas empêchés, placés dans certaines circonstances particulières, d'agir en parfait désaccord avec l'idée qu'ils se faisaient d'eux-mêmes – des êtres bons, pacifiques, adhérant à des principes humanitaires, éthiques – et de démentir dans les faits les prévisions qu'ils avaient formulées sur leur propre conduite.

Le malaise que produit la volonté de comprendre pourquoi des êtres ordinaires ont pu se comporter en exécuteurs de basses œuvres tient à la prise de conscience que précisément, ils étaient des hommes ordinaires, en rien différents de l'immense majorité des hommes, en sorte que leur conduite en dernier ressort nous renvoie à nous-mêmes. Mais ce malaise tient également au fait que la volonté de comprendre les raisons qui les ont poussés à agir de cette manière exige que nous nous placions d'un point de vue qui n'est plus celui des victimes auxquelles s'adresse spontanément notre compassion. À l'endroit des criminels, des tortionnaires, des assassins, la première réaction est de demander que justice soit rendue. Et naturellement c'est aussi ce qu'exigent les victimes. Mais que l'on tente de savoir qui est l'homme qui les ont fait souffrir, son passé, son histoire, sa personnalité, les circonstances dans lesquelles il a agi, ne va pas sans déclencher chez celles-ci des sentiments de frustration, et parfois même de colère, comme si leurs souffrances étaient méprisées, oubliées, et qu'elles cessaient d'être les acteurs principaux du drame. C'est là une réaction courante dans tous les tribunaux d'assises. Néanmoins, on ne peut tenter de comprendre ce qui a causé leurs souffrances qu'en adoptant un point de vue qui n'est pas le leur. Gitta Sereny, dans ses entretiens avec Franz Stangl, donne un remarquable exemple de la démarche que doit adopter quiconque a pour but non pas de juger mais de comprendre un criminel. Ajoutons que ces deux fins ne sont pas contradictoires, car les jurés ne peuvent évaluer la responsabilité pénale d'un prévenu et fixer la durée de la peine qu'il mérite sans prendre en considération la situation, les circonstances dans lesquelles le crime a été commis. La justice n'est pas rendue sur la seule base de la matérialité des faits et du principe général d'imputabilité.

Reste un dernier point à envisager : dans quelle mesure le « paradigme » de Milgram permet-il de mieux comprendre l'Holocauste et sa mise en œuvre par des milliers d'hommes tels ceux du 101^e bataillon dont nous avons retracé le parcours ? Cette question fait l'objet de

vastes controverses, en particulier aux États-Unis, depuis plus de quarante ans.

Selon nombre de critiques de Milgram, il est impossible de comprendre l'Holocauste sur la seule base de l'obéissance à l'autorité. La destruction massive de millions de Juifs vivant au sein du III^e Reich a d'abord et primordialement été préparée par l'idéologie nazie qui la fit progressivement partager par un grand nombre d'Allemands. Selon Arthur G. Miller, parce que l'Holocauste fut l'œuvre d'une autorité malveillante, le « paradigme » de Milgram s'applique uniquement à ceux qui, dans l'Allemagne nazie, se trouvèrent placés dans la situation de devoir obéir aux ordres, et ce malgré les réserves personnelles que certains éprouvaient. « Je ne crois pas que nous serions capables de comprendre la conduite de ces individus – et celle des innombrables témoins, dont on peut dire qu'ils ont obéi par omission (Staub, 1989) – de façon aussi claire si la recherche sur l'obéissance n'avait pas été conduite⁷. » Toutefois, l'obéissance à l'autorité doit être conjuguée avec d'autres facteurs, en particulier avec les effets de la négation de l'humanité des Juifs, idéologiquement légitimée, qui est l'autre élément clé de l'Holocauste.

Attachons-nous maintenant à l'une des plus saisissantes recherches faites en psychologie sociale sur les effets déshumanisants de certaines institutions sociales aliénantes : celle qui a été conduite par Philip Zimbardo et qui est connue sous l'appellation d'« expérience de la prison de Stanford ».

7. « The Milgram Experiment and the Holocaust », *The Social Psychology of Good and Evil* [p. 234]. Miller fait référence à l'ouvrage d'Erwin Staub, *The Roots of Evil. The Origins of Genocide and Other Group Violence* [1989].

L'expérience de la prison de Stanford

« Les impulsions égoïstes de l'homme constituent un danger historique bien moindre que ses tendances d'intégration. »

Arthur KOESTLER, *Le cheval dans la locomotive*.

Un des aspects les plus dérangeants de certaines expériences de psychologie sociale est qu'elles placent à leur insu les sujets dans des situations qui visent à manipuler leurs comportements : à fixer des règles du jeu, à assigner à chacun des rôles ou des fonctions dont on n'attend pas qu'ils s'y conforment, mais au contraire qu'ils les transgressent. Ainsi l'intention de Stanley Milgram était d'évaluer la capacité des sujets à résister, à se rebeller, à se conduire de façon autonome. Mais que l'autonomie du sujet requière qu'il agisse à l'encontre des conduites qu'on réclame de lui, qu'il rejette ces règles, voilà qui est une situation singulière à quoi rien dans la vie sociale ne le prédispose, puisque c'est plutôt à les suivre fidèlement qu'elle l'éduque et le prépare. Aussi ne peut-on se départir du sentiment qu'ils ont malgré tout été pris dans un piège. S'il est vrai que ce piège ne procède pas d'une volonté malveillante, il y a tout de même dans cette affaire quelque chose qui n'est pas juste, qui ne respecte pas les règles de ce que les Anglais appellent le *fair play*¹.

1. Stanley Milgram répond à ces critiques dans l'Appendice I de *la Soumission à l'autorité* (« Éthique de l'investigation »), arguant que le postulat qu'il avait *a priori* retenu était que les sujets refuseraient massivement d'obéir aux ordres, selon la prédiction formulée par les psychiatres et par la plupart de ses collègues.

Aucune pourtant n'est allée aussi loin dans la manipulation – qu'on est tenté de qualifier presque de maléfique – que celle de la prison factice mise au point par Philip Zimbardo en août 1971 au sein de l'université de Stanford. Aussi, s'il n'est pas facile de se départir d'un certain sentiment de gêne, le récit de cette expérience dans le détail du protocole fixé par les expérimentateurs et, plus encore, de son déroulement effectif s'impose néanmoins tant cette expérience révèle au grand jour les conduites déshumanisantes et destructrices qu'engendrent certaines institutions sociales de type « totalitaire » – en l'espèce, l'univers carcéral.

Ses enseignements sont à plus d'un titre surprenants et révélateurs de la métamorphose des conduites humaines à laquelle nous prédispose le fait d'être placés dans certaines situations extrêmes. Cette mise en évidence constitue une étape importante dans la compréhension des facteurs de déstabilisation de l'individualité qui conduisent les uns, les détenus, à perdre toute conscience de leur identité propre et les autres, les gardiens, à jouer un « rôle », à endosser des fonctions qui les transforment en instruments dociles et efficaces d'une institution aliénante.

Si tout a été dit dans les écrits consacrés par les rares survivants de l'extermination juive sur la capacité d'hommes ordinaires à se transformer en bourreaux, les uns sadiques, les autres plus généralement simplement zélés, efficaces et indifférents au sort de leurs victimes, certains sont pourtant portés à croire que c'est là un épisode unique de l'histoire humaine, presque hors champ, « hors histoire » si l'on peut dire, échappant dans son horreur même à tout ce que l'humanité avait jamais connu et pourra jamais connaître. Les exécuteurs de la Shoah ne pouvaient appartenir à la catégorie des hommes ordinaires, en sorte qu'aussi nécessaire soit-il de ne pas oublier quelles furent leurs actions, le devoir de mémoire se cantonne dans la conservation du souvenir d'événements *passés*. Mais à envisager les choses de cette manière, grand est le risque d'ignorer que la propension humaine à la destructivité est, certaines circonstances étant réunies, une réalité universelle ; propension sans doute portée à l'excès de ses possibilités terrifiantes par le régime nazi, mais qui est de nature à reproduire ses méfaits en mille occasions historiques et sociales diverses.

Que certaines institutions, qu'il s'agisse des hôpitaux psychiatriques, des prisons, de l'armée, des camps de concentration, voire même des couvents, se caractérisent par le double mouvement d'une séparation, d'une mise à l'écart, d'une coupure radicale des individus d'avec le monde extérieur, et d'une prise en charge complète de leurs besoins (logement, nourriture, habillement, etc.) justifie qu'on voit en elles des structures sociales « totalitaires », comme les nomme Erving Goffman dans son célèbre ouvrage, *Asiles* [1961].

L'aspect essentiel de l'entrée du « reclus » dans l'univers totalitaire est qu'il se trouve soudain pris dans un processus de dépossession de soi, de dépersonnalisation, de perte de son autonomie qui conduit à briser toute conscience de sa propre identité, de son moi intime, mais aussi à l'embrigader dans une institution rationnellement organisée selon des règles immuables mises en œuvre par ses personnels (médecins, gardiens, etc.), lesquels, pour leur part, continuent d'entretenir des rapports sociaux « normaux » avec le monde extérieur, étant « de l'autre côté de la barrière » comme on dit. Ainsi s'établit une dissymétrie entre le reclus dont la vie entière se passe à l'intérieur de l'institution, qui détermine à la fois son être (en tant que malade, détenu) et les modalités de son existence, et le représentant de l'institution qui se contente d'y exercer une *fonction* ou un emploi, mais dont une partie importante de l'existence se déroule librement au sein de la sphère de sa vie privée sur laquelle l'institution n'a pas de prise. Pour le détenu, la frontière entre ce qui relève de la sphère privée et de la vie « commune » s'estompe, même si par la suite il est amené à apprendre et à adopter toutes sortes de stratégies d'adaptation pour conserver son « quant à soi », et échapper un tant soit peu à cette espèce de requalification négative de lui-même que l'institution produit pour mieux l'assujettir au pouvoir total qu'elle est en droit d'exercer sur lui.

Sans doute le camp de concentration – qu'il soit nazi, soviétique, cambodgien ou chinois – représente-t-il la forme la plus aliénante de l'institution totalitaire, mais par certains aspects structurels, il ne fait que pousser à l'extrême la négation de l'individualité, son entière soumission à l'autorité, qui se voit à l'œuvre dans certaines institutions que toute société considère comme « normales » ou inévitables, en particulier la prison ou l'hôpital psychiatrique.

La dépossession de l'image de soi

Je souhaiterais ici m'arrêter sur ce *premier moment* de la réclusion où l'individu est subitement entièrement dépossédé de tout ce qui constituait son ancien moi. Car durant ces premières heures, ces premiers jours, l'arrachement du détenu avec tout ce qui faisait sa vie antérieure et qui contribuait à former l'image de soi est si radical, si violent qu'il n'a tout simplement pas la possibilité psychique de se reconstituer un espace d'autonomie, aussi réduit et étroit soit-il. Manquant encore totalement d'expérience, le nouveau venu est incapable de « prendre ses marques », d'apprendre quelles sont les failles de cet univers qui lui permettraient, lorsqu'il en aura acquis une meilleure connaissance, d'échapper à cette première aliénation totale de soi qui le livre sans défense au pouvoir absolu que l'autorité exerce sur lui, et qui ne le considère plus que comme un détenu désigné par un matricule abstrait. C'est l'analyse de ces stratégies d'adaptation qui forme la matière principale du livre d'Erwing Goffman. Mais, dans les premiers moments, la redéfinition purement abstraite de soi est généralement intériorisée par le sujet qui, dans la perte de tout repère, se comporte selon ce qu'on attend de lui. Pour l'individu qui n'a aucune expérience antérieure de la prison, qui n'a pas vécu dans un univers de délinquants qui aurait pu le préparer à affronter cette situation, l'épreuve a toute chance d'être vécue avec un profond sentiment d'angoisse et de dérégulation. Un système tout entier, policier, judiciaire, carcéral, s'abat sur lui avec une puissance à la fois anonyme et tutélaire de nature à briser toutes ses résistances.

La littérature sur les camps de concentration nazis a décrit l'arrivée des Juifs aux premières heures de l'aube où, débarqués hagards des wagons à bestiaux, déjà brisés et humiliés, ils paraissaient se comporter comme des agneaux qu'on conduit à l'immolation. Qu'on se souvienne de l'étonnement de Stangl à les trouver aussi dociles. Il n'y avait pourtant là aucun *consentement* à leur sort, malgré ce qu'on a pu écrire faussement à ce sujet, mais tout simplement l'impossibilité psychique de prendre la mesure, de comprendre ce qui leur arrivait. Ce n'est donc pas que les victimes acceptaient en quelque manière leur destin, qu'elles s'y adaptaient passivement, mais seulement qu'il leur était impossible de l'envisager dans sa cruauté incompréhensible et, par conséquent, de trouver dans les

ressorts de leur esprit les règles qui leur auraient permis de s'y adapter, si tant est que cela fût encore possible. Une telle « adaptation » ne venait qu'avec le temps et après la période d'apprentissage nécessaire à cette vie en enfer.

Primo Levi a décrit dans le détail ses premiers jours au camp de Monowitz, près d'Auschwitz², le « processus d'intégration » auquel tout détenu devait se soumettre, alors qu'il lui fallait très rapidement s'instruire des règles nécessaires pour assurer sa survie au *Lager* où rien ne semblait avoir de raison – « Hier ist kein Warum » (*ici, il n'y a pas de pourquoi*). Apprendre la topographie du camp, apprendre à répondre « Jawohl » (*oui, bien sûr*), en faisant semblant d'avoir compris l'ordre, apprendre la valeur de la nourriture, comment la manger sans rien en perdre, apprendre l'utilité des objets les plus dérisoires (fil de fer, chiffons, papier), apprendre le règlement du camp et ses interdictions incroyablement complexes, apprendre les rites « insensés et infinis » dit Primo Levi (faire son lit impeccablement, astiquer ses sabots, nettoyer les tâches de boue sur ses vêtements loqueteux, etc.). Apprentissage nécessaire pour éviter les coups, ou, tout simplement, pour ne pas mourir dès les premières heures, pour ménager enfin ce qui pouvait rester d'humanité dans cet univers fait pour la détruire entièrement. Le consentement apparent des détenus n'était que l'expression d'une incrédulité totale face à ce qu'ils n'auraient jamais pu ni concevoir ni imaginer et qui défiait toute raison, et n'était nullement une preuve de leur passivité.

Ce sont ces premiers moments de l'incarcération dont l'expérience de la prison factice mise au point par Philip Zimbardo a révélé les effets psychiquement destructeurs sur des détenus qui n'étaient en rien préparés à les subir. Dans le même temps, parce qu'elle confia le rôle de gardiens à des individus ordinaires qui n'avaient eux-mêmes aucune expérience du pouvoir quasi absolu que cette fonction confère sur d'autres êtres humains, la manière dont ils l'ont exercé apporte de singulières lumières sur la métamorphose des conduites humaines en pareilles circonstances.

2. Dans *Si c'est un homme* [1987].

Il y a sans doute de grandes différences entre la réalité de l'univers carcéral – du moins dans nos sociétés démocratiques – et les conditions de détention que peut reproduire une prison factice. La première est, de toute évidence, que les gardiens réels ne sont pas jetés du jour au lendemain, sans formation préalable ni connaissance de leurs devoirs déontologiques, dans une fonction qui confère un si grand pouvoir sur les détenus. Or Philip Zimbardo a eu recours à de simples étudiants qui acceptèrent d'endosser l'uniforme et de jouer ce rôle sans aucune préparation particulière. Mais, du fait que ces jeunes gens appartenaient à diverses universités américaines ou canadiennes, et avaient été élevés dans le respect des principes d'une société attachée aux droits de l'homme, on était en droit d'attendre qu'ils se comportent selon ces références. Du reste, on avait pris soin d'écarter tous ceux qui présentaient quelque déviance (alcoolisme, drogue, délinquance) susceptible d'influer sur leur comportement. La question était de savoir comment réagiraient ces jeunes gens « ordinaires » s'ils se trouvaient soudain placés dans une position qui leur donnait un réel pouvoir de coercition sur d'autres individus. Et comment d'autres jeunes gens tout aussi ordinaires, ravalés au rang de simples détenus, répondraient à cette soudaine et brutale dégradation non seulement de leur cadre de vie, mais plus encore de l'image d'eux-mêmes.

Pour rendre le déroulement de l'expérience plus réaliste, Philip Zimbardo, alors professeur de psychologie sociale à l'université de Stanford en Californie, transforma les locaux de son laboratoire pour lui donner toutes les apparences d'une prison réelle et recruta, par annonce, un certain nombre d'étudiants, moyennant un dédommagement forfaitaire de 15 dollars par jour, pour participer à une étude sur les effets de la vie en prison. Après une rigoureuse sélection au terme

3. Pour plus de détails, on pourra consulter le site Internet consacré à la présentation de l'expérience (www.prisonexp.org) et que j'ai utilisé pour la rédaction de ce chapitre; une vidéo est également accessible, *Quiet Rage, The Stanford Prison Experiment video*, Stanford, CA, Stanford University; voir également la présentation qu'en donnent Philip Zimbardo, Christina Maslach et Craig Haney dans l'article « Stanford Prison Experiment » de l'ouvrage collectif édité par Thomas Blass, *Obedience to Authority, Current Perspectives on The Milgram Paradigm* [2000]. Je remercie vivement le professeur Zimbardo de m'avoir donné l'autorisation de faire usage des données fournies sur son site Internet.

de laquelle furent retenus vingt-quatre sujets mâles dont le profil médical et psychologique présentait toutes les garanties de « normalité », une moitié fut choisie au hasard pour jouer le rôle de détenu et l'autre moitié celui de gardien. Afin de mieux simuler les conditions réelles de l'environnement carcéral, les expérimentateurs s'étaient assuré l'aide de consultants spécialisés, et en particulier celle d'un ancien détenu, Carlo Prescott, qui avait passé près de dix-sept années derrière les barreaux et qui leur avait fait connaître nombre d'anciens détenus et gardiens d'établissements pénitentiaires. La police municipale accepta pour sa part de se prêter au jeu et de procéder à l'arrestation surprise des étudiants tirés au sort pour tenir le rôle des détenus, mais qui n'avaient été avertis ni du rôle qui leur avait été attribué ni même de leur fausse arrestation. Ils avaient seulement donné leur accord pour que l'expérience à laquelle ils devaient participer – sans en connaître la nature précise – suspende une partie de leurs droits constitutionnels. Cette ignorance était en quelque manière requise par l'exigence de donner un tour réaliste à la simulation, mais au vu des événements à venir, elle devait laisser un goût amer dans la bouche même de ceux qui la conçurent, pour ne rien dire de l'effroi qui frappa ses victimes.

L'arrestation et la mise en détention

Par une tranquille matinée du mois d'août 1971, une voiture de police traversa la ville de Palo Alto en Californie, procédant à une vague d'arrestations de jeunes gens suspectés d'avoir participé à des vols à main armée et à des cambriolages. Appréhendés à leur domicile, les suspects furent informés de l'accusation portée à leur encontre, mis au courant de leurs droits civiques, plaqués contre la voiture de police, fouillés, menottés sous les yeux ébahis de leurs voisins, puis conduits toutes sirènes hurlantes au commissariat, où ils furent officiellement mis en état d'arrestation. Après qu'on eut pris leurs empreintes digitales, ils furent menés à une cellule d'attente où on les laissa les yeux bandés méditer, abasourdis, sur leur sort.

Puis les prisonniers furent conduits à la « prison du comté de Stanford » (en réalité, la prison factice construite dans les locaux de l'université). Le « directeur » les accueillit, leur expliqua la gravité des accusations portées contre eux et en quoi consistait leur nouveau statut de prisonnier.

Chacun fut systématiquement fouillé et mis à nu, puis aspergé d'un détergent pour détruire les germes ou les lentes qu'il aurait pu introduire dans l'enceinte de la prison. Cette procédure dégradante avait été copiée d'après des séquences filmées dans les prisons du Texas. On donna ensuite un uniforme à chaque détenu dont la pièce principale était une blouse qu'il devait porter sans sous-vêtements. Sur le devant et au dos était indiqué son matricule. À la cheville, une lourde chaîne; aux pieds, des sandales. Sa tête fut coiffée d'un bas en nylon. Dans la réalité, les prisonniers ne portent pas de blouse, mais ils se sentent humiliés et émasculés. Le but des expérimentateurs était de produire rapidement des effets semblables en les obligeant à être nus sous leurs vêtements. La chaîne aux pieds, qui n'appartient pas non plus au scénario habituel des établissements pénitentiaires, était là pour leur rappeler à tout instant le caractère oppressif de leur environnement. Le matricule était un moyen de donner au prisonnier une impression d'anonymat. Et c'est en l'énonçant qu'il devait se présenter à tout membre du personnel, lequel ne l'appelait que par ce chiffre. Le bas nylon sur la tête présentait un substitut au fait d'avoir la tête rasée, moyen auquel les militaires ont recours pour diminuer la personnalité de chacun et qui, tout comme l'obligation de l'uniforme, établit une espèce d'égalitarisme entre les individus.

Premières manifestations de rébellion

Il fallut près d'une journée aux « gardiens » pour s'adapter à leur nouveau rôle, et la première rencontre avec les « prisonniers » témoigna de la gêne qu'ils éprouvaient à se retrouver dans cette fonction. Mais les choses changèrent du tout au tout lorsque se déclenchèrent le lendemain les premières réactions de rébellion.

Les prisonniers ôtèrent leur bonnet, déchirèrent leur matricule et se barricadèrent dans leurs cellules en plaquant leurs lits contre la porte. Les gardiens étaient furieux de faire l'objet de vives insultes. Lorsque l'équipe du matin arriva, elle se mit en colère contre celle de la nuit qu'elle soupçonna d'avoir été trop laxiste. Les gardiens se trouvaient dès lors confrontés à l'obligation de mater la rébellion et la manière dont ils le firent montre à quel point ces jeunes étudiants avaient déjà pleinement endossé leur nouveau rôle.

Tout d'abord, ils insistèrent pour que des renforts soient appelés. Les trois étudiants qui attendaient chez eux qu'on les convoque en

cas de besoin, arrivèrent et l'équipe de nuit resta également volontairement sur place pour régler la crise. Comme on leur avait laissé toute liberté pour la résoudre comme ils l'entendaient, ils résolurent d'un commun accord de répondre à la force par la force. Saisissant un extincteur dont le jet glacial fut dirigé sur les détenus, ils obligèrent ceux-ci à reculer de la porte, puis firent irruption dans la cellule et leur ordonnèrent de se mettre nus. Les lits furent sortis et les meneurs conduits en cellule d'isolement.

Bien que la rébellion ait été temporairement brisée, les gardiens se trouvaient néanmoins confrontés à l'obligation d'empêcher que semblable événement ne se produise à nouveau. Plutôt que l'emploi de la force physique, la décision fut prise d'avoir recours à une tactique de nature psychologique visant à briser l'unité du groupe et à introduire entre les détenus division et suspicion. À cet effet fut créée une cellule spéciale qui serait réservée aux « privilégiés ».

Trois des prisonniers qui avaient été les moins impliqués dans la rébellion firent l'objet d'un traitement de faveur. Mis à part des autres et transférés dans cette cellule, on leur rendit leur uniforme et leur lit. Autorisation leur fut donnée de se laver les dents et ils reçurent une nourriture spéciale en présence de leurs co-détenus qui avaient été privés temporairement du droit de manger. Le résultat fut que se brisa la solidarité qui unissait jusqu'alors entre eux les prisonniers.

Après une demi-journée de ce traitement de faveur, les gardiens replacèrent les « bons prisonniers » dans les « mauvaises » cellules, puis firent entrer les « mauvais » détenus dans la « bonne » cellule, introduisant une confusion complète entre eux. Les meneurs de la rébellion pensaient que les prisonniers de la cellule privilégiée avaient accepté de les dénoncer et de jouer le rôle d'informateur, en sorte que tous perdirent confiance les uns dans les autres. En divisant les détenus entre eux, les gardiens cherchaient à développer chez eux des relations de suspicion et d'agressivité.

Inversement, la rébellion développa un sentiment de plus grande solidarité entre les gardiens. La situation avait pris une tournure qui allait bien au-delà d'une simple expérimentation. Les gardiens voyaient dans les détenus de véritables auteurs de troubles, de véritables « adversaires », susceptibles à tout moment de se dresser contre eux et qu'il fallait empêcher de nuire. Pour prévenir cette menace, ils renforcèrent la surveillance qu'ils exerçaient sur eux, se montrant à leur endroit plus agressifs que précédemment. Le personnel d'encadrement dut

même intervenir à plusieurs reprises pour les empêcher d'avoir recours à des méthodes par trop déshumanisantes et sadiques telles que réveiller les prisonniers plusieurs fois par nuit, soit-disant pour les contraindre à apprendre leur numéro de matricule.

Chaque aspect de la conduite des prisonniers tomba sous le contrôle total et arbitraire des gardiens. Même le simple fait d'aller aux toilettes devint un privilège qu'un gardien pouvait accorder ou refuser. De fait, après l'extinction des feux à dix heures du soir, les prisonniers étaient souvent contraints de déféquer dans un simple seau. Parfois les gardiens leur interdisaient même de le vider, de sorte que bientôt la prison fut envahie par une odeur pestilentielle d'urine et d'excréments, augmentant ainsi le caractère dégradant de leur environnement.

Moins de trente-six heures après le début de l'expérience, le prisonnier 8612 commença à souffrir de graves désordres émotionnels qui se manifestèrent par des cris et des accès de rage. Il est remarquable que les instigateurs de l'expérience en étaient tellement venus à penser et à se comporter comme des autorités pénitentiaires que leur première réaction fut de croire qu'il cherchait à les tromper pour être relâché.

Lorsque le consultant – on se souvient qu'il s'agissait d'un ancien prisonnier – interrogea ce détenu, il lui reprocha durement d'être faible de caractère, lui faisant remarquer qu'il n'avait nulle raison de se plaindre en comparaison de ce qu'il aurait connu s'il s'était trouvé à la prison de San Quentin. On lui proposa de devenir informateur, en échange de quoi un terme serait mis à tout harcèlement de la part des gardiens, proposition à laquelle il répondit qu'il y réfléchirait. Mais, dans les faits, son comportement donnait l'impression qu'il était en train de perdre la raison, proférant des insultes et se mettant dans un état de rage maintenant hors de tout contrôle. Il fallut pourtant un certain temps aux expérimentateurs pour être pleinement convaincus que sa souffrance n'était pas feinte et qu'il fallait donc le « libérer ».

La visite des proches

Au troisième jour fut organisée une heure de visite pour les parents et amis des détenus. Redoutant que ces derniers, en voyant l'état de la prison, n'insistent pour ramener leurs fils à la maison, Zimbardo et son équipe manipulèrent à la fois la situation et les visiteurs, en

rendant l'environnement de la prison agréable et inoffensif. On avait ordonné aux prisonniers de nettoyer leurs cellules, de se laver, de se raser, de se coiffer; un bon repas leur avait été servi la veille au soir. À l'heure à laquelle devait débiter la visite, une douce musique se fit entendre et un boute-en-train de l'université fut chargé d'accueillir les familles.

Lorsque les parents, une dizaine de personnes, arrivèrent, pleins de bonne humeur, excités par la perspective d'assister à une expérience qui s'annonçait amusante, leur comportement fut tenu strictement sous contrôle. On leur demanda de s'inscrire sur un registre, et après les avoir fait attendre une demi-heure, on leur annonça que deux personnes seulement auraient le droit de voir le prisonnier, leur entretien devant se dérouler sous la surveillance d'un gardien. Avant d'entrer dans la zone réservée aux visiteurs, ils devaient d'abord discuter le cas de leur fils avec le directeur.

Bien évidemment, les parents se plaignirent de ces mesures contraignantes et arbitraires, mais au grand étonnement de Zimbardo et de ses assistants, ils s'y plièrent de plus ou moins bonne grâce. Et ces adultes appartenant à la classe moyenne américaine devinrent à leur tour les acteurs de ce drame sur la prison.

Quelques parents furent troublés lorsqu'ils découvrirent dans quel état de fatigue et de dépression se trouvait leur enfant. À l'inquiétude d'une mère qui faisait la remarque qu'elle n'avait jamais vu son fils dans un si piètre état, Zimbardo répondit en rejetant le blâme sur ce dernier : « Que se passe-t-il avec votre fils? Est-ce qu'il ne dort pas bien? » Puis, s'adressant au père, il lui demanda : « Ne pensez-vous pas qu'il peut assumer tout cela? » Lequel répondit : « Bien sûr qu'il le peut! C'est un dur, ce garçon, un vrai meneur! » Puis se tournant vers sa femme, il lui dit : « Voyons, chérie, nous avons perdu assez de temps comme cela »; et, se levant pour s'en aller, il dit en direction de Philip Zimbardo : « Au plaisir de vous revoir lors de la prochaine visite. »

Les parents avaient ainsi accepté sans protester la situation que l'expérience visiblement douloureuse avait créée, sans exiger que leur fils soit immédiatement « libéré ». Eux-mêmes s'étaient en quelque manière coulés dans le rôle de parents dociles et accommodants que l'institution leur avait fixé, sans doute impressionnés par le prestige de l'université qui leur avait ouvert ses portes, quoique ce fût pour une raison franchement suspecte.

Rumeur d'un projet d'évasion

Le moment le plus dramatique de l'expérience fut atteint lorsque Philip Zimbardo apprit qu'un des gardiens avait surpris une conversation entre prisonniers, lesquels fomentaient, semble-t-il, un projet d'évasion. Le bruit courait que le prisonnier 8612, qui avait été relâché la nuit précédente, avait réuni un groupe d'amis pour délivrer par la force ses camarades.

« Comment croyez-vous que nous avons réagi à cette rumeur ? raconte Zimbardo. Croyez-vous que nous nous sommes contentés d'en prendre note et de l'enregistrer ? C'est pourtant ce que nous aurions dû faire si nous nous étions comportés comme de simples psychologues en sciences sociales expérimentales. Au lieu de cela, nous avons réagi en nous inquiétant de la sécurité. » Décision fut prise de placer un complice dans l'une des cellules afin d'obtenir davantage d'informations sur le projet. Pour sa part, Philip Zimbardo se rendit au département de la police de Palo Alto pour demander l'autorisation de transférer les prisonniers dans la prison du comté. Sa requête fut rejetée, au motif que la police n'était pas couverte par sa compagnie d'assurances pour ce genre de situation. « Je partis furieux et dégoûté de ce manque de coopération. J'étais maintenant pleinement dans mon rôle », avoue-t-il.

La transformation qui avait affecté aussi bien les prisonniers que les gardiens n'avait donc pas épargné les organisateurs eux-mêmes qui, dans la pratique, cessèrent de se comporter en simples observateurs impartiaux de l'expérience et se prirent pleinement au jeu – Zimbardo tout particulièrement qui en était pourtant le principal responsable. Mais il était encore trop tôt pour qu'il prenne tout à fait conscience du fait que lui-même était pris au piège du drame qu'il avait monté.

Un plan fut élaboré pour déjouer le projet d'évasion. La prison factice fut démantelée, des gardiens appelés en renfort et les prisonniers transférés provisoirement dans un autre endroit. Mais rien ne se produisit, aucune tentative pour délivrer les étudiants n'eut lieu. Tout cela n'avait été qu'une fausse rumeur qui engendra chez les expérimentateurs un sentiment de frustration et de colère en raison du temps perdu et des efforts inutilement déployés. Par mesure de rétorsion, les gardiens accrurent très sensiblement le harcèlement qu'ils exerçaient sur les détenus, les forçant à exécuter des tâches humiliantes et dégradantes (par exemple, nettoyer les toilettes à mains nues).

Arrivé à ce point de l'expérience, Zimbardo invita un prêtre catholique qui avait été aumônier des prisons, afin d'évaluer à quel point la situation qu'il avait créée était réaliste; « le résultat, écrit-il, fut proprement kafkaïen ». C'est avec stupéfaction qu'on vit les détenus se présenter non par leur nom, mais par leur numéro de matricule. La visite du prêtre eut pour effet d'estomper un peu plus la ligne de démarcation entre le fait de se prêter à une expérimentation et la réalité, ajoutant à l'incertitude dans laquelle tous se trouvaient désormais, gardiens, détenus, organisateurs, de savoir où s'arrêtait leur rôle et où commençait leur identité personnelle. L'aumônier, pour sa part, participa volontiers au jeu et n'éleva aucune protestation contre les conditions dans lesquelles se déroulait l'expérience.

Un seul prisonnier refusa de lui parler, demandant à voir un médecin, en raison de son état de santé. Alors qu'il était interrogé sur la maladie dont il souffrait, il s'effondra et se mit à crier de façon hystérique. On lui ôta son bonnet et la chaîne qui lui tenait les pieds entravés, et il fut conduit dans une pièce adjacente à la prison. Alors que Philip Zimbardo était en train de parler avec lui, un des gardiens mit les prisonniers en rang et leur fit entonner à tue-tête : « Le prisonnier 819 est un mauvais prisonnier. À cause du prisonnier 819, notre cellule est un foutoir, monsieur le gardien. » Ces paroles méprisantes furent chantées à l'unisson une dizaine de fois.

Zimbardo, qui avait laissé le garçon seul quelques instants, ayant entendu ces imprécations hostiles se précipita dans la pièce et le trouva en train de pleurer de façon incontrôlable. Pendant ce temps, les autres continuaient à hurler qu'il était un « mauvais prisonnier ». Le chant n'était pas spontané et plein d'un joyeux entrain, comme il l'avait été au premier jour. Maintenant, c'était comme si un seul homme clamait « le prisonnier 819 est mauvais ».

Zimbardo suggéra au jeune homme de quitter l'expérience, mais celui-ci refusa. À travers ses larmes, il disait qu'il ne pouvait pas s'en aller alors que ses co-détenus le traitaient de cette façon. À quoi le psychologue répondit fermement : « Écoutez, vous n'êtes pas le prisonnier 819, vous êtes D... et mon nom est D' Zimbardo. Je suis un psychologue, non un directeur de prison. Ceci est juste une expérience, et les autres sont des étudiants comme vous, non des prisonniers. Alors, allons-y ! » Et le jeune homme finit par acquiescer. Il s'arrêta de pleurer, leva les yeux vers son interlocuteur comme un petit enfant qui se réveille d'un cauchemar et quitta les lieux avec lui.

La commission de libération conditionnelle

Le lendemain, les prisonniers, qui pensaient bénéficier d'une liberté conditionnelle, furent enchaînés et conduits devant la commission chargée de cette décision. La commission des libertés conditionnelles était présidée par l'ancien détenu qui exerçait la fonction de consultant et se composait de divers membres inconnus des étudiants (secrétaires du département, jeunes diplômés).

Plusieurs événements, souligne Zimbardo, révélèrent que les détenus avaient perdu tout sens des réalités, ne percevant plus leur emprisonnement comme une simple expérience. Tout d'abord, la plupart acquiescèrent à la proposition d'être libérés en échange du renoncement à l'indemnité forfaitaire qui leur était due. Et quand ordre leur fut donné de retourner dans leur cellule, chacun obéit, ce qui atteste qu'ils étaient devenus incapables de résister à la pression qui s'exerçait sur eux.

Durant ces auditions, le consultant manifesta une surprenante attitude. Alors que lui-même avait dû attendre des années avant que sa demande de libération conditionnelle soit acceptée, placé dans la position du président de la commission, il se comporta comme la personne la plus haineuse et la plus autoritaire qui soit, au point que, lorsque tout fut terminé, il s'écœura lui-même au souvenir de ses réactions.

Éléments de typologie

Au cinquième jour, une nouvelle relation s'était établie entre les prisonniers et les gardiens. Ceux-ci jouaient leur rôle avec plus d'aisance. Trois types de gardien pouvaient désormais être clairement distingués. Tout d'abord, les gardiens durs mais honnêtes qui suivaient scrupuleusement les ordres. Ensuite, les « bons garçons » qui accordaient quelques faveurs aux prisonniers et ne les punissaient jamais, cherchant en quelque manière à adoucir leur sort. Enfin, à peu près un tiers des gardiens étaient hostiles, agissaient de façon arbitraire et se montraient inventifs dans leur manière d'humilier les détenus. De toute évidence, ils prenaient plaisir à exercer le pouvoir qu'ils possédaient, bien qu'aucun des tests de personnalité préliminaires n'ait pu laisser prévoir un tel comportement. Et la question se pose de savoir comment les gardiens avaient pu se glisser si rapidement dans leur rôle. Comment ceux qui répugnaient à brutaliser ou à humilier les détenus

pouvaient-ils laisser leurs collègues agir impunément de façon sadique ? Car dans les faits on n'assista à aucune division entre eux, aucun ne tenta d'empêcher ceux qui agissaient avec brutalité de se comporter comme ils le faisaient.

Les prisonniers, pour leur part, assumaient leur sentiment d'impuissance et de frustration de différentes manières. Certains se rebellèrent et se battirent avec les gardiens. Quatre d'entre eux, soit un tiers, réagirent en s'effondrant émotionnellement, trouvant ainsi une espèce d'échappatoire à leur situation. D'autres trouvèrent la solution en devenant de « bons prisonniers », obéissant sans regimber à tout ce qu'on leur demandait. L'un d'entre eux fut même surnommé « Sarge » (diminutif anglais de sergent) parce qu'il exécutait les ordres avec une rigueur toute militaire.

Il apparaissait que, de toute évidence, les prisonniers étaient détruits, à la fois en tant que groupe et en tant que personnes. Il ne restait plus qu'une addition d'individus isolés qui s'accrochaient comme ils le pouvaient, tout comme les prisonniers de guerre ou les détenus des camps de concentration. « Les gardiens, écrit Zimbardo, avaient obtenu un contrôle total de la prison, et ils commandaient dans l'obéissance aveugle des prisonniers. [...] À cet stade, écrit-il encore, il devenait évident que nous devons arrêter l'expérience. Nous avons créé une situation extrêmement accablante, dans laquelle les prisonniers se comportaient de façon pathologique et certains gardiens de façon sadique. Même les "bons" gardiens n'étaient pas capables d'intervenir et aucun d'entre eux ne quitta l'expérience avant la fin. De fait, il convient de remarquer qu'aucun n'arriva en retard, n'appela pour se faire porter malade ni ne demanda le paiement de ses heures supplémentaires. »

La fin prématurée de l'expérience

Deux éléments conduisirent Philip Zimbardo à mettre prématurément un terme à l'expérience. Tout d'abord, les bandes vidéo montraient que certains gardiens abusaient de plus en plus de leur autorité sur les prisonniers, surtout la nuit où ils pensaient que personne ne les surveillait. Ensuite, une jeune femme à laquelle Philip Zimbardo était affectivement lié, Christine Maslach – et qui fut la seule à lui ouvrir les yeux sur la gravité de la situation –, intervint. Comme elle arrivait pour conduire un entretien avec les gardiens et les prisonniers, elle s'opposa vivement à la poursuite de l'expérience lorsqu'elle vit ces

derniers faire la queue pour aller aux toilettes, des sacs sur la tête, les jambes enchaînées et la main de chacun posée sur l'épaule du précédent. Prise de fureur et scandalisée, elle s'écria : « C'est terrible ce que vous faites à ces garçons ! » « Plus de cinquante personnes, note Philip Zimbardo, avaient vu notre prison, mais elle fut la seule à mettre en cause notre moralité. »

Ainsi, au bout de six jours seulement, le 20 août 1971, l'expérience fut arrêtée, alors qu'elle devait s'écouler sur une période de deux semaines.

Par la suite fut organisée toute une série d'entretiens en commun, tout d'abord avec les gardiens, puis avec les prisonniers, et enfin les deux groupes ensemble. « Nous passâmes en revue, écrit Philip Zimbardo, les alternatives éthiques qui s'étaient présentées à nous, en sorte que nous soyons mieux équipés à l'avenir pour nous conduire moralement dans la vie réelle à venir, et nous opposer à toute situation qui pourrait transformer des individus ordinaires en exécuteurs volontaires ou en victimes du mal. »

Deux mois après cette expérience, Zimbardo reçut la lettre suivante du prisonnier 416, qui s'était comporté « héroïquement » et qui, à cause de sa résistance, avait été placé à plusieurs reprises en cellule d'isolement : « Je commençais à sentir que mon identité, la personne que j'étais et qui avait décidé d'aller en prison était distante de moi, était éloignée au point de ne plus être elle-même : j'étais le prisonnier 416. J'étais vraiment mon matricule. »

Zimbardo cite également une lettre reçue d'un prisonnier incarcéré dans un pénitencier de l'Ohio, et qui en dit long sur les effets déshumanisants de la vie carcérale, sur le capital de haine qu'il avait accumulé en raison des traitements inhumains subis dans cette institution :

« J'ai été récemment libéré de l'isolement dans lequel j'ai été maintenu pendant trente-sept mois. Le système du silence total me fut imposé et si je ne faisais n'était-ce que murmurer à l'homme dans la cellule voisine, j'étais battu par les gardiens, aspergé de produits chimiques, piétiné, matraqué et porté dans une cellule vide, contraint de dormir à même le sol, sans lit ni couverture, sans lavabo ni toilettes [...] Je sais que les voleurs doivent être punis et je ne justifie pas le vol bien que je sois moi-même un voleur. Mais lorsque je serai libéré, je ne crois pas que je resterai un simple voleur ou que je chercherai à me réhabiliter. Désormais, je ne pense plus à devenir riche ou à voler. Je ne pense plus qu'à une chose : tuer... tuer ceux qui m'ont

battu et traité comme un chien. J'espère et je prie pour le salut de mon âme, pour que je sois capable dans ma vie future de surmonter l'amertume et la haine qui me dévorent à chaque heure. Mais je sais que cela ne sera pas facile. »

Et Zimbardo de conclure : « Après avoir observé notre simulation de la prison pendant près de six jours, nous pouvons comprendre à quel point la prison déshumanise les êtres, les transformant en objets et instillant en eux des sentiments de désespoir. S'agissant des gardiens, nous comprenons comment des gens ordinaires peuvent très rapidement être transformés de bon D^r Jekyll en méchant M^r Hyde. »

Dans les années qui suivirent, Philip Zimbardo publia de nombreux articles consacrés à « l'expérience de la prison de Stanford », non seulement au sein de revues scientifiques spécialisées, mais également dans d'influents journaux américains. Les conclusions de l'expérience furent également présentées à de nombreuses commissions gouvernementales en vue de la réforme du système carcéral américain, sans que cela change du reste grand-chose dans la pratique.

Analyse

À la lecture du compte rendu de l'expérience, le trait principal qui s'en dégage avec une évidence saisissante est la rapidité avec laquelle les effets véritablement pathogènes de l'incarcération – et qui peuvent être généralisés à toute situation sociale où un individu dispose d'un pouvoir total, légitimé par l'institution, sur d'autres individus – se sont manifestés chez tous les protagonistes, détenus, gardiens et responsables eux-mêmes, chacun intégrant les « obligations » de son rôle avec une surprenante absence de distance critique.

La leçon la plus forte que l'on peut en tirer montre combien certaines situations, de type « totalitaire », sont de nature à anéantir la personnalité d'un sujet et ses meilleures intentions, combien est fragile la ligne de démarcation qui sépare en ce cas l'homme en tant qu'acteur institutionnel de son moi. Les conclusions de l'expérience de la prison de Stanford sont plus troublantes encore que celles qui se dégagent du « paradigme de Milgram », car ici les sujets n'étaient pas mis en situation d'obéir à des ordres émanant d'une autorité individuelle. Personne ne commandait aux gardiens d'agir de telle manière. Et c'est cette spontanéité avec laquelle ils agirent qui est l'aspect problématique essentiel.

La notion de spontanéité renvoie habituellement à l'idée d'un comportement libre, qui émane de soi, en l'absence de contrainte. Dans quelle mesure les gardiens ont-ils agi de façon « libre » et spontanée ? Si l'on veut dire par là que leurs actes procédaient de l'être qu'ils étaient, de leur personnalité profonde, une telle appréciation ne s'applique qu'à ceux qui se comportaient de façon sadique, la situation leur donnant l'opportunité de laisser libre cours à des pulsions qui sont généralement refoulées dans les circonstances de la vie ordinaire. Mais tel n'était le cas que pour un petit nombre. Pourquoi les autres ne les ont-ils pas empêchés d'agresser les détenus ? Pourquoi eux-mêmes ont-ils continué à se plier à ce « jeu » sans protester ? De toute évidence, la docilité avec laquelle ils s'y sont prêtés ne peut s'expliquer par la seule notion de liberté ou de spontanéité du vouloir, indépendamment de l'examen de la *situation* dans laquelle ils se trouvaient placés. Car, dans les faits, ce sont bien ces facteurs situationnels ou « environnementaux » qui ont joué un rôle décisif, quoiqu'on ne puisse y voir l'exercice d'une véritable nécessité ou d'un déterminisme.

Perte de l'identité propre et absence à soi

Les gardiens avaient endossé les devoirs de leur fonction tout à fait spontanément, mais les scrupules que certains éprouvaient (les « bons garçons ») n'allaient pas au-delà de stratégies d'adaptation les conduisant à améliorer le sort des détenus. Bien qu'ils fussent entièrement libres de refuser de continuer l'expérience, aucun n'exigea de la quitter au vu des effets traumatisants qu'elle avait sur les prisonniers. Aucun ne témoigna de ce que se serait fait sentir en lui le sens de sa responsabilité personnelle, ni les réclamations de sa conscience contre le déroulement de l'expérience, laquelle ne pouvait pourtant se poursuivre sans sa participation volontaire. En sorte que, bien qu'on ne puisse dire que leur liberté était réellement aliénée, moins encore qu'ils agissaient en état de contrainte, tout se passe comme si leur moi réel avait pleinement intégré les exigences de leur « rôle », s'était en quelque sorte absenté à lui-même.

Les sujets dans l'expérience de la prison de Stanford étaient en quelque manière placés dans une situation intermédiaire entre les institutions sociales de type totalitaire (qui, dans les sociétés démocratiques, ne peuvent porter atteinte aux droits fondamentaux de l'individu sans faire l'objet de recours juridiques) et les camps de concentration

des régimes totalitaires. Parce qu'ils n'avaient pas été formés à jouer le rôle de gardien, qu'ils n'étaient pas des « professionnels », ils n'étaient pas préparés à se prémunir contre les métamorphoses qu'induit le fait d'être placé dans une « situation totale » où l'on se trouve en droit d'exercer un plein pouvoir sur autrui. En revanche, les détenus dont ils avaient la charge n'étaient pas considérés par l'institution comme des sous-hommes voués à la mort, soit par le travail forcé soit par l'extermination immédiate.

Mais c'est précisément parce que liberté leur était donnée d'agir à leur guise – liberté qui n'était ni encadrée par une formation déontologique préalable limitant l'exercice de leur pouvoir, ni absolue et résultant d'un conditionnement idéologique qui aurait à l'avance déshumanisé les victimes – que l'usage qu'ils en ont fait est singulièrement révélateur : non pas d'une pulsion humaine sadique et destructrice, mais de la *vulnérabilité*, de la fragilité de leur moi, de leur peu de capacité à trouver en eux-mêmes la force de résister, pas seulement à une autorité, mais à une institution aliénante. Et cela n'est pas vrai simplement des prisonniers, mais des gardiens également, c'est-à-dire des victimes comme de ceux qui les tenaient sous leur sujétion. Dans le rôle qui avait été confié à chacun et qui n'avait pas besoin, pour que soient exécutées les tâches requises, qu'à tout instant un *ordre* soit donné, tous ont rencontré le chemin de leur propre dépersonnalisation.

Influence du « milieu » et responsabilité individuelle

Dostoïevski s'étonnait de la tendance croissante des jurés populaires, dans la Russie des années 1870, à ne pas condamner les prévenus accusés de crimes graves sous prétexte qu'ils avaient été victimes de situations sociales qui, au fond, les excusaient et que si, eux-mêmes, les jurés, avaient été placés dans un tel « milieu », ils eussent probablement commis de pareils forfaits. Dans un article du *Journal d'un écrivain*, il dénonce les conséquences malheureuses de ce raisonnement qui repose sur une confusion entre ce qui relève de la compassion (ou de la sympathie) et ce qui a trait à l'exercice de la justice.

« La société est mauvaise, donc nous aussi nous sommes mauvais ; mais nous sommes riches, nous n'avons évité que par hasard ce à quoi vous avez achoppé. Si nous y avons achoppé, nous aurions fait la même chose que vous. Qui est fautif ? C'est le milieu. Donc il n'y a qu'un mauvais aménagement du milieu et il n'y a nullement de crime » [1972, p. 21].

L'argument, avant d'être celui de nombreux sociologues modernes, se trouve sous la plume de Rousseau ou de Hugo.

Aussi puissamment les structures sociales, les facteurs environnementaux puissent-ils agir sur les individus, cette influence ne va pas jusqu'à exercer sur eux un déterminisme tel qu'il aliène leur liberté et partant leur humanité.

« N'est-ce pas ce qu'enseigne la doctrine du "milieu", demande Dostoïevski, à l'encontre du christianisme qui, reconnaissant pleinement la pression du milieu et prêchant la miséricorde pour le pécheur n'en pose pas moins en devoir moral pour l'homme la résistance au milieu, et marque la limite où s'arrête le milieu et où commence le devoir? » [p. 19].

La limite que Dostoïevski rappelle et trace fermement ici n'est pas le propre du christianisme seulement; elle est celle qui dresse la pensée humaniste dans son ensemble contre tous les arguments du déterminisme social. En dernier ressort, l'individu face à ses actes est *sans excuses*.

Les sévices commis dans la prison d'Abou Ghraïb

Le 31 janvier 2004, le général Antonio M. Taquba fut désigné par le lieutenant-général Ricardo Sanchez pour conduire une enquête sur la 800^e brigade de la police militaire, commandée par le général Janis Karpinski, et ce à la suite d'allégations de mauvais traitements au sein de la prison d'Abou Ghraïb, à Bagdad, dont les policiers appartenant à ce corps avaient la charge.

Plusieurs experts, placés sous la direction du major-général Donald Ryder, avaient déjà enquêté l'année précédente sur des actes similaires, donnant lieu à un *Rapport sur la détention et les punitions en Irak* (5 novembre 2003). Mais les recommandations que ce document préconisait n'avaient pas été suivies.

Les résultats de l'enquête du général Taquba et de son équipe furent exposés dans un rapport classé secret défense (*Article 15-6 Investigation of the 800th Military Police Brigade*) remis le 3 mars; y sont dénoncés avec sévérité et sans complaisance les actions perpétrées par les policiers de la 372^e et 320^e compagnie et les dysfonctionnements au sein de la chaîne de commandement, mettant particulièrement en cause les défaillances du général Janis Karpinski et demandant que des sanctions soient prises à l'encontre des principaux

responsables. 17 soldats furent relevés de leurs fonctions le 23 février. Le 20 mars, le major-général Mark Kemmitt annonce à la presse que 6 membres de la 800^e brigade risquent la cour martiale pour avoir abusé d'une vingtaine de détenus, sans préciser toutefois la nature de ces abus, et que 7 officiers supérieurs sont visés par une action disciplinaire.

L'information passa relativement inaperçue jusqu'à ce que, un mois plus tard, des photos de sévices particulièrement dégradants infligés à des détenus irakiens de la prison d'Abou Ghraïb paraissent dans les médias; diffusées pour la première fois le 28 avril 2004 sur la chaîne de télévision américaine CBS, elles firent bientôt le tour du monde, suscitant une réprobation et une indignation générales. Il convient pourtant de noter que les plus hautes autorités de l'armée américaine n'avaient pas attendu que cette affaire, et d'autres, soit rendue publique pour diligenter des enquêtes et si, comme de coutume, elles furent réticentes à exposer le contenu matériel des faits, certains personnels avaient fait l'objet de sanctions disciplinaires bien avant que la presse et l'opinion publique mondiale n'en soient informées. On regrettera sans doute que la responsabilité n'ait pas été portée jusqu'aux plus hautes instances politiques, mais cette précision mérite tout de même d'être apportée, la présentation des événements ne rendant pas toujours justice à leur exacte séquence chronologique.

Le rapport d'enquête et l'analyse des causes

Lors de l'enquête du général Taquba, près de cinquante témoignages émanant de membres de la police militaire, des services de renseignement, de suspects potentiels ou encore de détenus irakiens furent examinés, ainsi que les photos et les vidéo prises par le personnel carcéral entre octobre et décembre 2003. Du reste, plusieurs soldats firent par écrit des aveux complets sur les actes d'humiliation, de brutalité ou de sadisme dont eux-mêmes ou leurs camarades s'étaient rendus coupables.

Quels facteurs avaient pu conduire à ce que de tels actes de barbarie se produisent au sein du principal centre de détention d'une armée censée apporter les bienfaits de la démocratie et les principes des droits de l'homme à un pays jusqu'alors entre les mains d'un dictateur sanguinaire? Comment des Américains « ordinaires », originaires de petites villes, connus par ailleurs comme étant des parents

dévoués et des citoyens sans histoire, s'étaient-ils transformés, une fois revêtus de l'uniforme et transportés à des milliers de kilomètres de chez eux, en tortionnaires (même si, pour nombre de leurs compatriotes, ils n'avaient fait qu'obéir aux ordres et étaient de simples boucs émissaires)?

Il est à noter cependant qu'il s'était trouvé des unités qui, en dépit des déficiences du haut commandement, avaient conservé en leur sein le sens de la discipline et avaient empêché que se déroulent de tels abus, de même que nombre de soldats s'étaient personnellement comportés de façon tout à fait digne et correcte envers les détenus confiés à leur charge.

Aux explications apportées par le rapport Taquda, j'ajouterai les (brèves) analyses de cette affaire que Philip Zimbardo a présentées dans la presse américaine, fort surprise de découvrir que tout avait déjà été dit sur le sujet plus d'une trentaine d'années auparavant.

Une première explication donnée dans ce rapport a trait au fait que les personnels de la 320^e et 372^e compagnie (à l'instar des gardiens dans l'expérience de la prison factice de Stanford) n'avaient reçu aucune formation préalable en vue de les préparer à la mission qui les attendait à la prison d'Abou Ghraib, où se trouvaient pourtant détenus entre 6 000 et 7 000 prisonniers. C'est ainsi que la plupart d'entre eux étaient totalement ignorants des dispositions de la Convention de Genève relative au traitement des prisonniers de guerre (12 août 1949). À cet égard, les défaillances du commandant de la 800^e brigade, le général Janis Karpinski, sont soulignées avec une sévérité particulière et notamment son manquement au devoir d'information, de contrôle et de surveillance des femmes et des hommes placés sous ses ordres, alors que des exactions similaires avaient déjà eu lieu précédemment. Bien qu'ayant accepté que quatre soldats passent en cour martiale pour des sévices infligés en mai 2003 à des détenus du camp de Bucca, elle ne prit aucune disposition pour rappeler aux gardiens les règles internationales en vigueur en matière de détention, pas plus qu'elle ne prit de mesures pour éviter que de semblables abus ne se répètent. En outre, selon le rapport Taquda, le commandant du 320^e bataillon, Jerry Phillabaum, était un homme et un chef d'une singulière incompétence.

C'était là mettre en cause les fautes et manquements dans la chaîne de commandement, mais une telle explication ne dit pas pourquoi, forts de cette licence, des hommes et des femmes ont pu se comporter

avec une pareille cruauté. D'autres facteurs s'ajoutent à ces raisons structurelles et qui tiennent à la situation dans laquelle les policiers se trouvaient placés.

Peu préparés aux difficultés et aux exigences propres à l'univers carcéral, surtout en situation de guerre dans un pays dont ils ignoraient tout, l'histoire, la culture, la langue, etc., confrontés de surcroît à des détenus dont certains étaient dangereux, la plupart des soldats s'en remirent à l'expérience d'individus qui, dans le civil, avaient exercé les fonctions de gardiens de prison. Et l'environnement hostile, les pertes de plus en plus nombreuses de l'armée américaine incitaient les soldats à se venger sur les prisonniers et constituaient de toute évidence un facteur propice à l'apparition de semblables dérives. La prison d'Abou Ghraib était virtuellement un « système hors de tout contrôle », pour reprendre la formule de Bert Useem, un sociologue de l'université du Nouveau-Mexique, spécialiste du monde carcéral.

Enfin, qu'on ait confié à des réservistes le soin de « conditionner » les détenus pour les interrogatoires – tâche relevant habituellement des services de renseignement – est l'une des irrégularités manifestes que relève et dénonce le rapport Taqada.

Éloignés de leur pays d'origine et livrés à eux-mêmes, les gardiens s'abandonnèrent en toute impunité à des abus et exactions qui rappellent les actes commis par les étudiants dans l'expérience de la prison de Stanford.

Dans ces conditions, il n'est guère surprenant que, sollicité par les médias, Philip Zimbardo se soit contenté de rappeler les conclusions auxquelles lui-même avait été conduit bien des années auparavant, mais qui faisaient soudain l'objet d'une publicité dont elles n'avaient pas bénéficié jusqu'à présent en dehors du monde savant. À ses yeux, les policiers d'Abou Ghraib étaient davantage des « bons garçons placés dans une barrique maléfique⁴ (*evil barrel*) » que des individualités à proprement parler sadiques. Du moins n'auraient-ils pu laisser libre cours à leurs impulsions s'ils ne s'étaient trouvés dans un environnement aussi favorable. En somme, il n'y avait là rien qui ne soit parfaitement prévisible, rien qui relève d'une quelconque « aberration », quoi qu'en dise le président Bush. Et bien que

4. Voir par exemple, son article « Power turns good soldiers into "bad apples" » dans le *Boston Globe* du 9 mai 2004.

ces conduites soient parfaitement scandaleuses et blâmables, la responsabilité première, souligne Zimbardo, en revenait aux autorités militaires qui avaient laissé se mettre en place un système qui rendait leur apparition quasiment inévitable. Force est de reconnaître que cette analyse est, en effet, en parfait accord avec ce qu'avait révélé l'expérience de la prison factice de l'université de Stanford.

Psychologie de la passivité humaine

« La plupart des gens ont tendance à être relativement peu réalistes lorsqu'ils tentent d'imaginer comment ils réagiraient face à une urgence. »

Bibb LATARNÉ, JOHN DARLEY,
The Unresponsive Bystander.

Transversal à tous les comportements déshumanisés que nous avons relatés, un comportement a été laissé de côté et c'est sur lui maintenant que nous souhaitons porter notre attention : il s'agit de l'autre versant de la passivité humaine, celui de la passivité face à la détresse des victimes. Non pas la passivité qui pousse à obéir docilement aux ordres, ou à endosser avec zèle sa fonction au sein d'une institution de type totalitaire, mais celle qui consiste à *ne rien faire*.

Dans le champ des conduites humaines, la non-intervention volontaire est une autre face de la destructivité, car sans elle, ces conduites ne pourraient tout simplement pas se produire. Sans aller jusqu'aux extrêmes dont nous avons parlé, en de nombreuses occasions de la vie quotidienne, les hommes se comportent comme des témoins passifs, incapables de faire face à l'événement et de venir au secours des victimes. Comment expliquer ce phénomène ? Depuis plus de trente ans, des chercheurs américains s'attachent à répondre à cette question, et ce à la suite d'un fait divers qui, à l'époque, bouleversa l'opinion publique.

L'affaire Kitty Genovese

À 3 h 15 du matin, le 17 mars 1964, au retour de son travail de serveuse dans un bar, une jeune femme de 28 ans, du nom de Kitty Genovese, gara sa voiture dans le parking à quelques mètres de l'immeuble qu'elle habitait dans le quartier du Queens à New York. Inquiète d'apercevoir une ombre dans l'obscurité, elle se dirigea précipitamment vers la porte d'entrée. Mais un homme se mit à courir derrière elle; plus rapide qu'elle, il la rattrapa avant qu'elle n'ait eu le temps de pénétrer à l'intérieur et la frappa de plusieurs coups de couteau. « Oh, mon Dieu, il m'a poignardée », « aidez-moi, je vous en prie. Aidez-moi ! » hurla-t-elle en s'effondrant sur le sol. Des lumières s'allumèrent dans l'immeuble. Robert Mozer ouvrit sa fenêtre et observa la scène. « Laissez cette fille tranquille », cria-t-il à l'agresseur qui fit aussitôt mine de s'en aller. Puis les lumières s'éteignirent et tout redevint calme à nouveau. La jeune femme, qui saignait abondamment, réussit à se traîner et à prendre appui contre le mur. À peine cinq minutes plus tard, l'assaillant reparut et la frappa une nouvelle fois. « Je vais mourir ! Je vais mourir ! » cria-t-elle. Des lumières s'allumèrent à nouveau, des fenêtres s'entr'ouvrirent. Au sixième étage, le couple Koskhin vit l'homme s'éloigner vers sa voiture puis revenir sur ses pas. Monsieur Koskhin voulait appeler la police, mais sa femme l'en dissuada, l'assurant qu'elle avait sans doute été déjà avertie. Une jeune Française qui habitait au deuxième étage reconnut plus tard avoir assisté à la scène qui se déroulait quelques mètres plus bas : « Je vis une jeune femme allongée sur le trottoir, un homme penché sur elle qui la frappait. » Vers 3 h 25, Kitty Genovese réussit à se traîner jusqu'à la porte arrière de l'immeuble qu'elle trouva fermée. Le meurtrier revint à nouveau sur ses pas et, guidé par les traces de sang sur le sol, se mit calmement à sa recherche. L'ayant trouvée, déjà presque inconsciente, il la viola, s'empara des 49 dollars qui se trouvaient dans son portefeuille, puis lui porta à nouveau plusieurs coups de couteau. Il s'en retourna ensuite tranquillement vers sa voiture et quitta les lieux. Le meurtre avait duré trente-deux minutes. Ce n'est que vers 3 h 50 qu'un voisin appela enfin la police. Mais il ne le fit qu'après avoir préalablement téléphoné à l'un de ses amis pour lui demander conseil. La police arriva moins de trois minutes plus tard pour trouver le corps sans vie de la jeune femme qui avait été poignardée de 17 coups de couteau.

L'enquête de police devait établir que *plus de 38 personnes* avaient entendu ou assisté au meurtre de Kitty Genovese dans ce quartier paisible de New York habité par des gens appartenant à la classe moyenne. Quinze jours plus tard, le *New York Times* publia un article du journaliste Martin Gansberg¹ qui devait secouer l'Amérique tout entière. Dès la mi-avril, l'histoire de Kitty Genovese était connue de tout le pays qui, sous le choc, se demandait comment il était possible que des gens civilisés se détournent ainsi d'un autre être humain en situation de danger extrême. Il était clair que si l'un des trente-huit témoins avait immédiatement appelé la police, la jeune femme aurait pu être sauvée. Un simple coup de téléphone aurait suffi ; nul besoin de mettre sa vie en péril. Pourquoi n'avaient-ils rien fait ?

Des psychiatres, des sociologues furent conviés dans d'innombrables conférences, émissions de télévision et articles de journaux, à donner leur explication de cet événement de non-assistance à personne en danger que tous jugeaient si choquant, si contraire à l'idée que chacun se fait *a priori* des réactions qu'il aurait eues en pareilles circonstances. Les uns incriminaient les méfaits de la vie urbaine qui rend les individus aveugles et insensibles à ce qui arrive à leurs concitoyens ; les autres voyaient là l'effet désastreux de l'accoutumance à la violence dont la télévision et le cinéma nous donnent le spectacle quotidien et qui nous fait perdre la conscience de la différence entre la fiction et la réalité ; pour d'autres enfin, c'était la lamentable démonstration de l'individualisme et de l'égoïsme qui caractérisent les sociétés modernes et qui éteignent toute compassion et tout sens moral. Certains psychanalystes parlaient d'une satisfaction secrète de pulsions sadiques réprimées... Mais l'analyse la plus remarquable de ce qu'on appelle désormais « le syndrome Kitty Genovese » – et qui, au-delà de ce cas particulier, désigne le troublant phénomène d'apathie qui paralyse si souvent les individus témoins de maux dont d'autres sont victimes – a été donnée par deux professeurs américains, Bibb Latané et John Darley, dans un ouvrage intitulé *The Unresponsive Bystander : Why Doesn't He Help ? (Le témoin inactif : pourquoi n'apporte-t-il pas son aide ?)* [1970] qui relate et analyse des expériences à ce sujet.

Leur livre s'interroge sur les raisons ou les causes qui poussent les uns à venir au secours de personnes qui ont un urgent besoin d'aide

1. « 37 who saw Murder didn't call the Police » (« 37 qui virent le meurtre et n'appelèrent pas la police »), 27 mars 1964.

et les autres à ne rien faire. Peut-on se contenter d'une explication qui mettrait en avant l'engagement altruiste des premiers dont les seconds, dans leur égoïsme aveugle, seraient incapables? Faut-il comprendre l'inaction des uns et l'engagement des autres uniquement du point de vue de la conscience individuelle, indépendamment de la *situation* dans laquelle ils se trouvent placés?

Les expériences conduites par Stanley Milgram, ainsi que celles mises au point par Philip Zimbardo, portaient sur les mécanismes de la destructivité humaine. La question à laquelle se sont attachés Bibb Latané et John Darley porte non pas sur l'action destructrice, mais sur ce que l'on peut appeler l'inaction ou la *passivité destructrice*. Si, contrairement aux prévisions, des individus normaux, ordinairement dénués de pulsions agressives, tendent à se transformer quasi instantanément en exécuteurs dociles d'ordres qui infligent une souffrance à autrui ou en gardiens de prison sadiques, de pareilles surprises nous attendent-elles s'agissant des comportements d'aide? Ici le sens commun formule l'hypothèse que si nous nous trouvons dans des situations où quelqu'un a besoin d'un secours urgent et que nous sommes en mesure de l'aider, tout porte à croire que pour la plupart d'entre nous, nous agissons en conséquence, et cela d'autant plus vraisemblablement que nous sommes nombreux à être témoins de la scène. Pourtant, ici aussi, comme dans les cas précédents, les résultats obtenus par les expériences relatées par Bibb Latané et John Darley déjouent ces prévisions rassurantes.

Le premier point qu'il convient de noter, et qui s'appuie sur les résultats constants des travaux entrepris en psychologie sociale depuis des décennies, c'est que les individus s'influencent mutuellement à un degré bien plus élevé qu'ils n'en ont conscience : « Les gens dépendent de la réaction de ceux qui sont autour d'eux pour leur dire ce qu'il faut croire et comment agir. Placé devant une situation d'urgence potentielle, un individu sera considérablement influencé par la façon dont les autres réagissent. Si tous paraissent considérer l'événement comme n'étant pas grave, n'exigeant pas d'intervenir, cela affectera puissamment leurs propres réactions » [p. 33]. L'inaction des témoins mise au compte de l'apathie ou de l'indifférence est une explication qui, pour évidente qu'elle paraisse, n'explique en réalité pas grand-chose. Car les facteurs environnementaux ou « situationnels » jouent un rôle déterminant dans les comportements individuels d'intervention ou, au contraire, de non-intervention. Une des principales variables est le nombre de témoins présents.

On serait porté à croire que plus ces témoins sont nombreux, plus il y a de chances que l'un d'entre eux se porte au secours de la personne en détresse. Les individus en public se *considèrent* les uns les autres et le jugement d'autrui devrait être une incitation à éviter la désapprobation que risque de susciter l'inaction. Or, au contraire, ainsi que le montrent Latané et Darley – et c'est là la thèse principale de leur ouvrage –, « la présence des autres conduit à inhiber l'impulsion à agir » [p. 38]. Toute une série d'expériences dont ils rapportent les résultats confirme la constance statistique de cet axiome surprenant et si contraire à nos attentes – c'est pourquoi les gens sont sincèrement choqués lorsqu'ils entendent parler de témoins qui ont assisté passivement à une scène où leur intervention aurait pu sauver la victime, quoique de semblables faits soient monnaie courante et régulièrement relatés par la presse. Ne pouvaient-ils à eux tous empêcher cette agression qui s'est produite sous leurs yeux ? Ainsi raisonnons-nous, déplorant la lâcheté, l'indifférence et l'égoïsme de nos congénères, avec l'assurance tranquille que nous n'aurions pas agi ainsi. Pourtant rien n'est moins sûr. Si les expériences menées en psycho-sociologie sont aussi fascinantes et troublantes, c'est qu'elles aboutissent souvent à des résultats qui sont à l'opposé de ceux que tant l'homme du commun que les expérimentateurs attendent.

De la fumée dans la pièce

La première expérience que relatent Bibb Latané et John Darley met en scène des individus placés dans une situation relativement ambiguë mais potentiellement dangereuse.

Les sujets recrutés étaient des étudiants de l'université de Columbia, à qui l'on avait demandé de participer bénévolement à une étude sur les problèmes de la vie urbaine. À l'heure prévue du rendez-vous, chaque étudiant fut introduit seul dans une salle d'attente et on lui demanda de remplir un questionnaire préliminaire. Quelques instants plus tard, un filet de fumée blanche commença à s'échapper d'une bouche de ventilation, envahissant progressivement la pièce.

Comme on pouvait s'y attendre, la plupart des sujets, après un moment d'hésitation, se levaient, puis, après avoir examiné de plus près la fumée, sortaient de la pièce pour informer de l'incident la première personne qu'ils rencontraient. 50 % des sujets agirent ainsi dans les deux minutes qui suivirent le moment où ils avaient aperçu

de la fumée et 75 % n'attendirent pas plus de quatre minutes. Seuls 6 sujets parmi les 24 qui firent l'objet de cette expérience, soit 25 %, attendirent que l'on vienne les chercher et avaient continué pendant six minutes à remplir leur formulaire comme si de rien n'était. Les trois quarts des étudiants s'étaient donc comportés comme des individus raisonnables et responsables face à une situation qui pouvait se révéler dangereuse.

La première variante de cette expérience a consisté à introduire dans la salle d'attente deux autres personnes (ayant également l'apparence d'étudiants), qui étaient en fait des compères de l'expérimentateur. Parfois, ils étaient déjà assis dans la salle au moment où le sujet y entrait, parfois ils arrivaient ensemble après lui et parfois encore séparément. Instruction leur avait été donnée de remarquer la présence de la fumée, de l'examiner, puis de hausser les épaules et de continuer à remplir leur formulaire comme si de rien n'était. Ils ne devaient pas tenter de communiquer avec le sujet, et si celui-ci s'adressait à eux, leur réponse devait être brève et bougonne.

Le comportement des sujets mis individuellement en présence d'autres personnes se révéla *totalemment différent* de celui des sujets isolés. Un seul prit la décision de rendre compte de l'enfumage de la pièce. Les neuf autres restèrent dans la pièce pendant les six minutes que dura l'expérience, continuant de remplir leur formulaire en toussant et en se frottant les yeux, et se contentant tout au plus d'aller ouvrir la fenêtre.

Dans une troisième variante, l'expérience réunit des sujets qui, pour la plupart, ne se connaissaient pas, ou à peine. Dans ce cas également, les sujets furent fortement inhibés par la présence des autres. Parmi les 24 sujets participant à cette expérience, il ne s'en trouva qu'un seul pour réagir dès les premiers signes de l'incident, et 3 seulement juste à la fin de l'expérience, l'immense majorité des sujets assistant passivement à l'enfumage de la pièce sans rien faire.

Interrogés par la suite, les sujets qui avaient participé aux diverses variantes de cette expérience et qui n'avaient averti personne du danger donnèrent toutes sortes de raisons à leur comportement de passivité, mais aucun ne fit valoir qu'il avait été influencé par la réaction ou, plutôt, l'absence de réaction des autres : « Bien que la présence d'autres personnes dans la pièce eût en réalité un effet puissant et influent sur la réaction des sujets, ils étaient, soit inconscients de cette influence, soit peu disposés à l'admettre » [p. 52].

La conclusion que Latané et Darley tirent de ces premières expérimentations est que des sujets *isolés*, placés en situation d'urgence – en l'occurrence une urgence plus ambiguë que certaine – réagissent de façon rationnelle et responsable; en revanche, si *plusieurs sujets* se trouvent confrontés ensemble à la même situation, ils s'inhibent les uns les autres et se comportent, dans des proportions considérables, de façon passive. Nous ajouterons, pour notre part, que l'explication rétrospective que ces derniers donnèrent de leur passivité lorsque par la suite ils furent interrogés, trahit tout un système quasi inconscient de *déni du réel* qui était tout à fait absent chez les sujets isolés actifs : la fumée ne présentait aucun danger; pour certains, ce n'était que des vapeurs issues du système de ventilation ou d'air conditionné, pour d'autres, un gaz introduit pour les inciter à répondre honnêtement au questionnaire, etc. C'est par un semblable mécanisme (de défense?) que de nombreux témoins du meurtre de Kitty Genovese avaient interprété ses cris comme une simple... « querelle d'amoureux »!

Une femme en détresse

Cette fois-ci, l'intention principale des expérimentateurs était de mesurer l'influence que les relations d'amitié sont susceptibles d'exercer sur les conduites en situation d'urgence. Des étudiants de l'université de Columbia furent invités, moyennant deux dollars, à participer à une (prétendue) enquête commerciale portant sur les jeux pour adultes. À chaque étudiant contacté, il fut demandé de venir accompagné de l'un de ses amis. Seuls ceux qui recommandèrent l'un d'entre eux, ou qui se dirent prêts à venir avec lui furent retenus. Au total, 120 sujets prirent part à cette expérimentation.

À leur arrivée, les sujets étaient introduits dans une pièce séparée d'une autre par un rideau amovible, et dont on pouvait apercevoir l'aménagement intérieur : une table, des chaises, une bibliothèque remplie de livres, de documents et de matériel dont certains étaient posés en équilibre instable sur l'étagère du haut. Puis la soi-disant représentante du bureau d'enquête se présentait et leur distribuait des questionnaires à remplir, après quoi elle se retirait dans la pièce adjacente. Au bout de quelques minutes se faisait soudain entendre le bruit d'une chaise qui se renverse, une chute brutale et le cri de la jeune femme : « Oh ! mon Dieu, mon pied... Je ne peux plus bouger... Je ne peux pas... je ne peux pas le déplacer... C'est tombé sur moi ! »

Ses gémissements se prolongeaient durant plus d'une minute, devenant progressivement moins audibles. Toute cette séquence avait été enregistrée au préalable sur un magnétophone, mais les sujets n'avaient aucun moyen de le savoir (par la suite, 6% des sujets dirent s'être doutés de la supercherie).

Les sujets furent placés dans quatre situations différentes : les uns furent introduits seuls dans la pièce (condition du « sujet isolé »), les autres furent mis en présence soit d'un complice de l'expérimentateur (qui avait, comme dans l'expérience précédente, l'apparence d'un étudiant) et auquel on avait donné instruction de se comporter de façon passive – se lever, regarder dans le bureau, puis revenir à sa place en haussant les épaules (condition du « complice passif ») –, soit d'un autre sujet (condition des « deux étrangers »), les derniers enfin furent reçus avec l'ami qui les avait accompagnés (condition des « deux amis »).

La majorité de ceux qui intervinrent le firent en tirant le rideau et en entrant dans le bureau adjacent (61%), un petit nombre offrit son assistance (14%) et moins d'un quart (24%) se contenta de la proposer à voix haute sans se déplacer. Néanmoins, si tous ces sujets se montrèrent disposés, en quelque manière, à secourir la jeune femme, aucun d'entre eux ne chercha à prévenir quelqu'un de l'accident.

Dans la condition du « sujet isolé », 71% des participants proposèrent spontanément d'apporter leur aide, mais ils n'étaient plus que 7% dans la condition dite du « complice passif », quoique ceux qui n'avaient rien fait (soit plus de 90% des sujets) aient donné, durant tout l'épisode, des signes manifestes de perturbation, jetant un œil inquiet sur leur voisin qui continuait de travailler imperturbablement sur son questionnaire.

Dans la condition des « deux étrangers », à peine 40% de l'un au moins des deux sujets offrit de secourir la jeune femme blessée, et seuls 8 sur 40, soit 20% des sujets qui participèrent à cette version de l'expérience, intervinrent activement. « Ce résultat, écrivent Latané et Darley, démontre que la présence d'une autre personne inhibe fortement les individus, et que cette inhibition n'est pas fonction de quelque comportement artificiel d'un complice » [p. 61].

Dans la condition des « deux amis », 70% de l'un des deux intervint. Dans 30% des cas, deux personnes liées par des liens d'amitié ont donc exercé l'une sur l'autre une influence inhibitrice face à une situation d'urgence.

Par la suite, des entretiens furent conduits pour connaître les motivations des uns et des autres. « Les sujets qui étaient intervenus affirmèrent, en général, qu'ils l'avaient fait parce que la chute semblait vraiment sérieuse ou bien parce qu'ils étaient dans l'incertitude de ce qui était arrivé, ou bien encore parce qu'ils avaient le sentiment qu'ils devaient chercher à savoir ce qui s'était passé. Beaucoup désignèrent leur intervention comme "la chose juste à faire" ou affirmèrent qu'ils auraient agi de même en toutes circonstances. »

Nombre des sujets qui n'étaient pas intervenus ont également prétendu qu'ils étaient dans l'incertitude de ce qui était arrivé (59%), mais avaient décidé que ce n'était pas grave (46%). Certains dirent qu'ils pensaient que d'autres personnes devaient ou pourraient agir (25%) et trois prétendirent qu'ils se sont tenus à l'écart de la victime parce qu'ils ne voulaient pas l'embarrasser [cf. p. 68].

Quelle que soit la valeur que l'on puisse accorder à ces explications ou rationalisations, ajoutent Latané et Darley, elles n'expliquent certainement pas la différence entre les réactions des sujets : « Le point important à souligner est que les non-intervenants n'avaient pas le sentiment d'avoir agi par insensibilité ou de façon immorale. Leur conduite était en général en accord avec leur interprétation de la situation. Les sujets prétendirent tous qu'en situation de "réelle" urgence, ils seraient les premiers à aider la victime » [ibid.].

Nous retrouvons là le caractère illusoire du jugement que les sujets portent sur eux-mêmes, incapables d'évaluer de façon objective la façon dont ils ont *réellement* agi en ne venant pas au secours d'une personne dans le besoin, ignorant les facteurs psychologiques qui ont influencé leur conduite – en l'occurrence, la présence inhibitrice des autres. Cette illusion, qui ne met nullement en cause la sincérité ou la bonne foi des déclarations, fonctionne comme un mécanisme de défense qui permet à chacun de se donner inconsciemment une vision de la réalité qui conforte l'image de soi et évacue ce qu'elle peut contenir de négatif et de perturbateur : « Nous soupçonnons, écrivent Latané et Darley, qu'une des raisons pour lesquelles l'influence sociale était si puissante est que les sujets *voulaient* croire que rien d'anormal ne se passait. S'ils pouvaient se convaincre eux-mêmes, en voyant l'inaction des autres, que tout était normal, leur conflit serait diminué. S'ils pouvaient décider qu'il n'y avait aucune urgence, alors les termes de leur dilemme se révéleraient n'être que du *papier mâché*² » [p. 81].

2. En français dans le texte

Une nouvelle expérience fut donc mise au point pour tester de quelle manière des pressions s'exerçant sur un sujet sont susceptibles de le conduire à ignorer une situation d'urgence ou à en sous-estimer la gravité et savoir si de telles pressions sont suffisantes pour affecter sa perception.

Des enfants ne se battent pas ainsi

Cette expérimentation se fit dans un contexte identique à la précédente (étudiants de l'université de Columbia, contactés pour participer à une enquête commerciale sur les jeux des adultes, etc., sauf que, cette fois-ci, il ne leur fut pas demandé de venir accompagné d'un ami). Lorsque les sujets arrivèrent, chacun à l'heure fixée du rendez-vous, ils se trouvèrent en face de deux pièces adjacentes. Sur chaque porte était fixé un panneau : sur l'une « Centre de test pour enfants », sur l'autre « Centre de test pour étudiants ». Comme dans les expériences précédentes, la jeune femme chargée de les accueillir leur remit un questionnaire. Mais cette fois elle annonça qu'elle s'absentait un petit quart d'heure, le temps de prendre un café, en leur précisant que se trouvaient dans la pièce d'à côté deux enfants d'une école élémentaire voisine qui devaient également participer à une enquête et dont elle espérait que, bien qu'ils soient un peu bruyants, ils ne les dérangeraient pas trop.

Les sujets, introduits dans la pièce qui leur était réservée, commencèrent à répondre au questionnaire. La présence des enfants était clairement perceptible. Au bout de six ou sept minutes relativement tranquilles, l'un des deux enfants, identifiable comme le plus âgé, demanda à l'autre de lui donner son jeu, mais celui-ci refusa. La demande fut répétée, rencontrant un même refus. La troisième fois, elle fut accompagnée de menaces : « Si tu ne me donnes pas ce jeu, je vais te frapper. » Nouveau refus. Lorsque le plus âgé commença à lui donner des coups, le plus petit abandonna la partie en lui disant : « Tiens, prends-le. » Mais le plus âgé s'écria : « C'est trop tard. Tu ne me l'as pas donné quand je te l'ai demandé. Maintenant je vais vraiment te frapper. » Les bruits d'une algarade de plus en plus violente résonnèrent pendant près de quatre minutes, et de toute évidence l'enfant le plus âgé faisait mal au plus jeune qui criait : « Je me rends. Arrête. Tu peux l'avoir. Laisse-moi. » Mais l'autre n'arrêtait pas. « Je vais te rosser, criait-il, tu l'as cherché. Je vais te rouer de coups. »

Finalement, quelques minutes plus tard, un adulte entra dans la pièce, sépara les enfants et mit fin à leur violente dispute.

Voilà ce qu'auraient entendu les sujets assistant d'un bout à l'autre de l'épisode sans faire quoi que ce soit.

La question était évidemment de savoir combien de temps il faudrait au sujet pour intervenir et mettre fin à l'agression d'un enfant brutalisant un plus petit. Parmi les 12 sujets confrontés à cette situation, un seul jugea nécessaire d'agir. Il se leva et informa la première personne qu'il rencontra de ce qui se passait dans la pièce d'à côté. Les 11 autres restèrent assis et remplirent leur questionnaire durant toute la dispute. La principale raison qu'ils donnèrent à leur inaction était qu'ils n'avaient tout simplement pas cru à la réalité de l'agression. 3 seulement pensaient qu'elle avait vraiment lieu, alors que les 9 autres développèrent des explications alternatives. Bien qu'ils aient été convaincus qu'il y avait bien des enfants dans la pièce d'à côté, une fois l'agression commencée, ils changèrent d'interprétation, pensant soit qu'ils écoutaient une émission de radio ou de télévision, soit que c'était un enregistrement. L'agression ne pouvait être réelle *parce que ce n'est pas ainsi que des enfants se battent*, et qu'il était peu vraisemblable que le plus âgé continuât de frapper le petit une fois obtenu le jeu qu'il réclamait. Tous les participants affirmèrent que s'ils avaient eu la certitude que se déroulait une véritable agression dans la pièce d'à côté, ils se seraient précipités pour y mettre fin. Latané et Darley admettent que là encore, on ne saurait contester la sincérité de leurs déclarations. Néanmoins, le point troublant, et qui conduit à mettre en doute non pas la sincérité, mais la validité de leurs explications, c'est que les sujets ont estimé que ce qu'ils entendaient était probablement un enregistrement *seulement* lorsque l'agression a débuté et qu'ils se sont trouvés face à leur responsabilité, en sorte que leur incrédulité était probablement motivée plus par leur désir inconscient d'éviter toute intervention – du moins est-ce une explication possible – que par une saine analyse de la situation (due peut-être à la médiocre qualité de la bande).

Dans les faits, l'hypothèse de la distorsion de la perception de la réalité en situation d'urgence s'est trouvée largement confirmée dans une autre variante de l'expérience, en tout point identique à la précédente à cette différence près que les sujets avaient été informés qu'un adulte se trouvait auprès des enfants. Car, cette fois-ci, *tous les sujets* (8 au total) sauf un crurent que l'enfant était effectivement battu par le plus grand. Pas plus que les sujets précédents, ils n'intervinrent et

un seul le fit. Mais parce qu'ils avaient été placés en situation de « non-responsabilité », ils n'éprouvèrent pas le besoin de nier que l'agression avait réellement eu lieu. « Les résultats de cette expérimentation suggèrent que des individus, par un processus de rationalisation, peuvent inhiber leur réponse à une urgence, dans laquelle ils perçoivent un conflit dans le fait d'intervenir, par une distorsion de leur perception de la situation, et ce afin de croire qu'en réalité, il n'y a aucune urgence. Ils peuvent ainsi se tenir à distance sans avoir mauvaise conscience » [p. 85].

Sur la base des données recueillies dans les entretiens qui suivirent ces différentes expériences, il apparaît que les sujets qui n'étaient pas intervenus expliquaient leur inaction par leur *interprétation* de la situation : s'ils n'avaient pas agi, c'est parce qu'ils croyaient qu'ils *n'étaient pas* confrontés à une réelle situation d'urgence. Ces représentations rationnelles de la réalité constituent, néanmoins, des phénomènes patents de distorsion du réel afin de réprimer une angoisse inconsciente, l'angoisse de la *responsabilité*, distorsion qui disparaît lorsque cette angoisse n'a pas lieu d'être.

Les sujets n'étaient pas davantage conscients des mécanismes d'inhibition produits par la présence des autres. En sorte que ces conduites d'inaction se présentent comme la résultante de facteurs à la fois *psychosociologiques* (l'effet inhibiteur de la présence des autres qui conduit à la dilution paralysante de la conscience individuelle de la responsabilité) et *psychologiques* (la distorsion inconsciente de la représentation de la réalité pour refouler l'angoisse liée à la responsabilité). Mais ce sont les premiers qui jouent un rôle déterminant dans l'émergence des seconds : c'est l'inhibition sociale qui engendre le conflit psychique (de la responsabilité), conflit qui est généralement absent lorsque le « mécanisme » inhibiteur ne fonctionne pas, c'est-à-dire lorsqu'un sujet est confronté seul à une situation d'urgence.

Ainsi que le résumait Bibb Latané et John Darley, en faisant référence au syndrome Kitty Genovese, « lorsqu'un seul témoin est présent dans une situation d'urgence, il porte la responsabilité de devoir l'assumer ; il sentira tout le poids de la culpabilité s'il n'agit pas, il portera seul le blâme de l'absence d'intervention. Si d'autres sont présents, la charge de la responsabilité se diffuse et le doigt du blâme pointe moins directement vers une seule personne. L'individu sera davantage incité à résoudre le conflit entre intervenir et ne pas intervenir en faveur de la dernière alternative » [p. 90].

Il en va de même lorsque le témoin d'une urgence a conscience que d'autres observent la situation tout en *ne connaissant pas* leurs réactions. Bien qu'en ce cas, ils ne puissent être directement influencés par leur comportement, leur seule présence, comme dans l'affaire Kitty Genovese, suffit à déclencher un effet inhibiteur. « Ainsi, en présence d'autres spectateurs dont le comportement ne peut être observé, n'importe quel témoin peut rationaliser sa propre inaction en se convainquant lui-même que "quelqu'un d'autre doit être en train de faire quelque chose" » [p. 91].

Telle est l'hypothèse que confirme la dernière expérience que rapportent Bibb Latané et John Darley et qui fut mise au point pour simuler une urgence rappelant la situation dans laquelle s'étaient trouvés les témoins du meurtre de Kitty Genovese. Certains croyaient qu'ils étaient les seuls à entendre les cris de détresse d'une victime, les autres, en revanche, savaient que d'autres personnes qu'eux-mêmes en étaient témoins sans, toutefois, pouvoir connaître leurs réactions.

Une attaque d'épilepsie

Le protocole d'expérience se présentait de la façon suivante :

« Un étudiant arrivait dans le laboratoire et était introduit dans une pièce individuelle qui était reliée à d'autres par un système de communication lui permettant de parler avec les autres participants. On lui expliquait qu'il devait prendre part à une discussion sur les problèmes personnels liés à la vie universitaire, mais que la discussion aurait lieu par l'intermédiaire de ce réseau de communication interne plutôt qu'en face-à-face, et cela afin d'éviter tout embarras et de préserver l'anonymat des sujets. Au cours de la conversation, l'un des participants simulerait une attaque nerveuse grave, du genre crise d'épilepsie. Durant cette crise, il serait impossible pour les autres participants de parler entre eux et de savoir comment les uns et les autres réagissaient à cette urgence. La variable dépendante était la rapidité avec laquelle les sujets rapporteraient l'urgence à l'expérimentateur. La principale variable indépendante était le nombre de personnes dont chaque participant pensait qu'elles prenaient part au groupe de discussion » [p. 94].

Chaque étudiant était ainsi accueilli dans le laboratoire et mené dans un long corridor aux portes multiples ouvrant chacune sur une petite pièce. Introduit dans la sienne, l'expérimentateur lui plaçait un casque muni d'écouteurs et d'un microphone lui permettant de communiquer avec les autres participants de la discussion – en réalité,

celle-ci avait été enregistrée au préalable sur une bande magnétique. Chacun devait présenter à son tour les problèmes qu'il rencontrait dans sa vie universitaire. Il était précisé que lorsqu'une personne parlerait, le micro des autres serait automatiquement débranché. Ensuite, une discussion libre s'instaurerait entre eux.

Chaque fois que la discussion en commun commençait, l'un des participants (le futur malade) faisait part, avec hésitation et grand embarras, des attaques nerveuses auxquelles il était sujet, surtout lorsqu'il devait beaucoup travailler, en particulier en période d'examens. Le sujet de l'expérience intervenait en dernier, après que la dernière voix préenregistrée ait été jouée (dans certaines expériences, l'ordre d'intervention fut changé, sans que cela affectât les résultats finaux). Lorsque venait à nouveau le tour de la victime de s'exprimer, après quelques commentaires relativement calmes, ses propos devenaient soudain incohérents, progressivement de plus en plus bruyants, et elle affirmait qu'elle était prise d'un grave malaise et appelait au secours avec une angoisse manifeste.

La question principale était de savoir au bout de combien de temps le sujet testé sortirait de la pièce pour avertir quelqu'un de la crise dont il était témoin.

Si au bout de six minutes, il ne s'était pas manifesté, l'expérience était considérée comme terminée. Quelles que soient ses réactions, il devait par la suite être interrogé par l'expérimentateur qui, après lui avoir révélé la véritable nature de l'expérience, lui demanderait d'exposer ses réactions émotionnelles, de remplir un questionnaire sur les pensées et les sentiments qu'il avait éprouvés devant l'urgence, le tout complété par un test de personnalité.

Les résultats montrent, tout d'abord, que les sujets ne mirent pas un seul instant en doute la réalité de la crise (sauf deux qui avaient participé précédemment à une expérience sur le conformisme et qui, pour cette raison, ne furent pas comptabilisés). Ensuite, que le nombre de témoins dont le sujet pensait qu'ils étaient présents avec lui, avait eu un effet *majeur* sur ses réactions. 85 % de ceux qui croyaient être seuls avec la victime rapportèrent la crise dont ils étaient témoins avant que le micro de la « victime » ne soit débranché ; ils n'étaient plus que 62 % à l'avoir fait lorsqu'ils pensaient qu'un autre témoin était présent avec eux, et seulement 31 % lorsqu'ils pensaient que quatre autres personnes participaient à la discussion. Tous les sujets dans le groupe de deux personnes (la victime et lui-même) ont à un moment ou un autre rapporté

l'urgence, 85 % dans le groupe de trois (le sujet, la victime et une autre personne) et seulement 62 % dans le groupe de six (le sujet, la victime et quatre autres participants). Autrement dit, le pourcentage des réactions d'aide en situation d'urgence décroît fortement à mesure qu'augmente le nombre de ceux qu'un témoin pense être présents avec lui, mais qu'il ne peut voir et dont il ne connaît pas les réactions.

Il est tout à fait remarquable que les sujets qui ne sont pas intervenus ne témoignaient cependant pas d'une indifférence à l'endroit de la victime. Lorsque l'expérimentateur entra pour leur signifier que l'expérience était terminée, ils demandèrent souvent si elle allait bien ou si on s'occupait d'elle. « Nombre de ces sujets, rapportent Latané et Darley, montraient des signes manifestes de nervosité : ils avaient les mains tremblantes, les paumes en sueur. À tout le moins paraissaient-ils davantage perturbés émotionnellement que les sujets qui avaient rapporté l'urgence » [p. 100].

Ces signes physiologiques de malaise avaient été déjà remarqués, rappelons-le, par Stanley Milgram chez les sujets qui avaient placé l'obéissance aux ordres au-dessus des sentiments d'empathie qu'ils éprouvaient pour l'élève auquel ils envoyaient des décharges électriques. Ce n'est donc pas à l'absence de « sentiment moral » que l'on peut conclure au vu des conduites de soumission ou de passivité, mais à l'incapacité de résoudre un conflit intérieur en faveur du bien d'autrui, incapacité dont les réactions physiologiques, bien davantage que la conscience, portent les stigmates *visibles*, le psychisme se protégeant, pour sa part, par un système de refoulement et de distorsion inconsciente de la réalité.

Dans certaines variantes, des sujets féminins furent choisis. Mais l'hypothèse, fondée sur le préjugé du sens commun que les femmes témoignent en général de plus d'empathie que les hommes à l'endroit de la détresse d'autrui, qu'elles sont plus « sensibles », ne fut pas confirmée par les résultats de l'expérience, la variable déterminante étant toujours le nombre et *non le sexe* des sujets participant à l'expérimentation.

Influence, mais non déterminisme des facteurs sociaux

La constance des réactions observées selon la variation de ce facteur numérique est trop manifeste pour qu'on puisse nier son influence réelle sur la conduite des sujets, quoique ceux-ci n'en soient pas du

tout conscients. Toutefois, pas plus que dans les expériences précédentes, on ne saurait conclure à l'existence d'un *déterminisme* des situations. Tout d'abord, parce qu'il se trouvait toujours des sujets pour intervenir, lors même qu'ils se trouvaient confrontés à la présence de plusieurs autres témoins. S'ils étaient plus rares à mesure que ceux-ci étaient plus nombreux, dans toutes les expérimentations, il s'en trouvait toujours au moins un pour le faire. Ensuite, si les phénomènes observés de dilution de la responsabilité mettent en évidence l'effet généralement inhibiteur qu'engendre la présence des autres lorsqu'un sujet est témoin d'une situation d'urgence qui appellerait une action immédiate, ils ne prouvent nullement que disparaisse le sentiment de responsabilité. L'inhibition ne porte pas sur la conscience individuelle de la responsabilité, mais sur la capacité à *agir* en accord avec cette conscience. Ce qui est tout autre chose. Que la question de la responsabilité individuelle ne disparaisse pas, la preuve en est que les sujets inhibés manifestaient, au plan physiologique, des réactions d'angoisse et développaient, au plan psychique, des mécanismes inconscients de distorsion de la représentation, de déni de la réalité. Ce n'est donc pas que tout sentiment de responsabilité était absent, mais il était refoulé dans les strates du subconscient pour ne se laisser voir que sous des formes symptomatiques. On ne peut donc conclure à l'indifférence ou à l'apathie des sujets qui restent passifs face au besoin d'aide.

La capacité de certains d'échapper à cette passivité qu'engendre le fait de reporter sur autrui l'exigence d'intervention n'en apparaît que plus remarquable et est avant tout une capacité à ne pas se laisser influencer par l'inertie du groupe. Ce qui présuppose la capacité à se poser en son sein comme un individu autonome, comme un soi à part entière, à être autre chose qu'un individu atomisé, membre neutre et anonyme du groupe. L'effet paralysant de l'appartenance au groupe n'opérait tout simplement pas chez ces individualités singulières suffisamment fortes et conscientes d'elles-mêmes pour ne pas être prises dans ces mécanismes mimétiques que la psychologie des foules a souvent soulignés.

La grande limite de l'ouvrage de Bibb Latané et John Darley est de ne pas avoir mené d'enquête approfondie sur les comportements d'intervention et de s'être polarisé sur les comportements de non-intervention. C'est pourquoi ils n'ont pas réussi à mettre en évidence le poids de l'individualité dans la propension à aider. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas. Aussi ne peut-on souscrire à leur affirmation

que la personnalité des sujets actifs était probablement de peu d'importance dans leur conduite³. Et le montrer va être maintenant ce à quoi nous allons nous employer avec quelques exemples de conduite altruiste. Les analyses auxquelles elles ont donné lieu conduisent à penser que la structure de la personnalité joue au contraire un rôle déterminant dans la capacité des individus à se démarquer de la passivité des masses et à venir au secours des victimes à la détresse desquelles le plus grand nombre assiste sans rien entreprendre.

Peut-être conviendrait-il de renverser la relation causale que Latané et Darley mettent en évidence. Selon eux, les manifestations d'angoisse témoignent d'un refoulement du sentiment de responsabilité, inhibé par la présence paralysante des autres, laquelle fonctionne donc comme la cause déterminante de la passivité. Mais ne pourrait-on penser que c'est, plus originairement, l'incapacité à se poser comme un sujet indépendant, libre et responsable, qui conduit à l'inhibition de l'action? Le problème posé par l'interprétation « situationnelle », c'est qu'elle est incapable de rendre compte des conduites *minoritaires mais conformes aux attentes*. Si l'on admet, au contraire, que la personnalité des sujets est un facteur décisif, on comprend mieux pour quelles raisons la conduite des uns se distingue de celle de la plupart des autres.

L'analyse de la conduite de ceux qui ont sauvé des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale et des diverses motivations qui les animaient se chargera d'apporter confirmation à l'hypothèse que les individus ne sont pas le jouet de circonstances qui dicteraient leur comportement par l'effet de quelque nécessité à laquelle ils ne sauraient échapper, et que tout dépend, en dernier ressort, de la capacité qu'ont certains d'être « présents » à soi, à leur conscience, à leurs principes, aux sentiments d'empathie qu'ils éprouvent à l'égard des victimes.

3. « En général, nous avons trouvé plutôt décourageante notre incapacité à démontrer que la propension à aider est liée à la personnalité, quoique, bien sûr, des recherches ultérieures puissent fort bien révéler [l'existence] d'autres variables plus influentes, ou d'autres situations où se produisent davantage d'effets » [*ibid.*, p. 115].

II.

Altruisme et présence à soi

« On n'a l'expérience du bien qu'en l'accomplissant. »

Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce.*

L'imposture extraordinaire de Giorgio Perlasca

« La blanche illumination de croire tout le bien possible. »

Paul ÉLUARD, *Le visage de la paix*.

Par une belle matinée d'août 1992, le père Ernestino cheminait tranquillement dans les rues de Padoue en direction de sa petite paroisse. Soudain, une fenêtre s'ouvrit et un homme, maintenant âgé, l'interpella pour le saluer. Puis il l'apostropha avec son humour habituel : « Vous autres prêtres, êtes une sacrée bande de menteurs. » « Pourquoi dites-vous cela ? » lui demanda le curé. « Parce que chaque fois que quelqu'un meurt, vous êtes toujours prompts à dire à quiconque quel homme bon c'était. Prenez garde, parce que si je vous surprends à faire la même chose avec moi, je reviendrai, je vous prendrai et vous emmènerai avec moi. »

Sans doute l'homme avait-il été mû par une prescience secrète, car le lendemain il fut terrassé par une crise cardiaque.

Lors de ses funérailles, le père Ernestino qui célébrait l'office, un peu intimidé par l'affluence de la foule qui emplissait les travées de son église, rapporta ces paroles du défunt en guise d'oraison funèbre. Et l'assemblée éclata de rire.

L'homme qui refusait ainsi qu'on le considérât comme un homme bon s'appelait Giorgio Perlasca. Entre 1944 et 1945, il avait sauvé de la déportation et de l'extermination des milliers de Juifs hongrois. Après la fin de la guerre, seuls quelques-uns, de plus en plus rares à

mesure que le temps passait, avaient conservé la mémoire de son action admirable. Ce n'est que plus de quarante ans plus tard, en 1987, alors qu'il était retourné depuis longtemps à une vie anonyme, qu'elle fut révélée au grand jour et reçut du monde entier les témoignages de reconnaissance qu'elle mérite.

Son histoire a été relatée par Enrico Deaglio dans un livre intitulé *La Banalità del Bene (La banalité du bien)* [1991].

Quelques indications biographiques

Au début de la Seconde Guerre mondiale, Giorgio Perlasca, alors âgé d'une trentaine d'années, avait déjà connu l'expérience de deux conflits. Il était né en 1910 dans une famille catholique à Côme. À la fin de son adolescence, il avait adhéré au mouvement fasciste proche de Gabriele d'Annunzio. Rêvant d'une vie aventureuse, il se porta volontaire en 1936 dans la guerre que Mussolini avait entreprise en Éthiopie ; puis, autant par anti-communisme que par désir d'échapper à l'obligation de travailler, il se rendit ensuite en Espagne où il servit dans l'artillerie jusqu'à la victoire des troupes franquistes. En 1939, l'armée le nomma comme instructeur au 20^e régiment d'artillerie basé à Padoue. Mais en raison de son comportement peu conforme à la discipline militaire, il fut démobilisé au bout de deux mois, étant déjà, malgré son jeune âge, un vétéran de guerre. Rendu à la vie civile, il trouva un emploi dans une firme italienne qui avait le monopole de l'importation de viande bovine, la SAIB (*Società Anonima Importazione Bovini*), laquelle l'envoya en Yougoslavie et le chargea de l'achat et du transport des bestiaux vers la péninsule.

À la fin de l'année 1942, poussé par l'avancée des troupes allemandes, il arriva à Budapest. La capitale était encore à cette époque une cité-refuge pour les Juifs. Grâce au refus du maréchal Horthy d'obtempérer aux ordres de Hitler d'exterminer tous les Juifs hongrois, sept cent mille d'entre eux y vivaient dans une relative sécurité.

Lorsque les Allemands entrèrent dans Budapest, le 14 mars 1944, contraint de se cacher – les Italiens, dont le gouvernement avait signé l'armistice avec les Alliés, étaient alors considérés comme des traîtres –, Perlasca trouva refuge à l'ambassade d'Espagne, grâce à un certificat qui lui avait été délivré par les autorités espagnoles à la fin de la guerre civile et qui lui garantissait que, où qu'il fût dans le monde, il pourrait « se tourner vers l'Espagne ». L'ambassadeur Angel Sanz

Briz l'accueillit amicalement et mit à sa disposition une villa où il séjourna pendant une dizaine de jours. N'ayant pu obtenir un laissez-passer qui lui permettrait de retourner en Italie, il décida alors de se rendre dans le camp où les Italiens qui travaillaient en Hongrie étaient internés. Cependant, le 13 octobre, un télégramme du ministère des Affaires intérieures lui donna l'autorisation de se rendre à Budapest pour des examens médicaux, et il quitta le camp à bord d'une voiture de la délégation suédoise.

Le 15 octobre, l'amiral Horthy diffusa un message radiophonique annonçant que les forces de l'Axe avaient perdu la guerre et que l'armée hongroise ne se joindrait plus aux combats contre les Soviétiques. Mais ce qui devait être la fin de la guerre pour les Hongrois fut en réalité le début d'une période d'horreur, en particulier pour les Juifs. Horthy, victime d'un coup d'État, fut contraint d'accepter la régence du major Ferenc Szalasi, le chef du parti des Croix-Fléchées, et annonça son départ du pays. La défense de la capitale fut confiée à l'armée allemande et les SS, placés sous le commandement d'Adolph Eichmann, entreprirent de déporter et de liquider les quelque trois cent mille Juifs de Budapest qui avaient pu échapper à la Solution finale (400 000 d'entre eux avaient déjà été déportés dans les camps de concentration ou d'extermination en Pologne depuis l'arrivée des Allemands en mars). Leur seul espoir d'être arrachés à la mort était d'être pris sous la protection des ambassades des nations neutres – la Suède, l'Espagne, le Portugal ou le Vatican – ou bien d'être accueillis par la Croix-Rouge internationale, qui faisaient leur possible pour venir au secours des Juifs dont les dépouilles jonchaient les rues de Budapest et que des camions entiers conduisaient vers les chambres à gaz.

Parmi les membres de ces diverses délégations diplomatiques, un homme s'était dévoué corps et âme à cette tâche depuis son arrivée à Budapest en juillet 1944 : l'envoyé spécial du roi de Suède, Raoul Wallenberg. Grâce aux immenses sommes d'argent mis à sa disposition, aux milliers de passeports suédois qu'il délivrait, Wallenberg plaçait les nouveaux citoyens « suédois » en sûreté dans les maisons-refuges qu'il avait achetées, arrachant à une mort certaine, par tous les moyens possibles – diplomatiques et *non diplomatiques* (corruption des autorités nazies et hongroises, chantage, etc.) – et souvent au péril de sa propre sécurité, plus de trente mille Juifs.

Ses actions héroïques, d'une audace et d'une intelligence extraordinaires, font de lui le plus grand sauveteur de Juifs pendant la Seconde

Guerre mondiale; elles sont aujourd'hui bien connues des historiens¹. Raoul Wallenberg disparut mystérieusement le jour de l'entrée des troupes soviétiques à Budapest, le 17 janvier 1945. Sa mort, jusqu'à aujourd'hui, demeure une énigme. Arrêté et emprisonné par les Soviétiques, ceux-ci affirment qu'il serait mort dans la prison de la Lubianka, à Moscou, d'un arrêt cardiaque en juillet 1947. Mais tout porte à croire qu'il aurait été déporté au Goulag où il serait mort près de vingt ans plus tard.

L'autre « diplomate », qui travailla avec lui mais dont la conduite fut totalement oubliée jusqu'à il y a peu, n'était autre que Giorgio Perlasca.

Le faux diplomate

Quelques jours après le coup d'État de Szalasi, Perlasca avait à nouveau trouvé refuge à l'ambassade d'Espagne et s'était vu demandé par Sanz Brinz de participer à l'effort général pour sauver de la mort le plus grand nombre de Juifs. Il se mit immédiatement à la tâche, en prenant bientôt des initiatives qui allaient bien au-delà de sa mission, sollicitant en particulier une audience auprès de Jozsef Gera, un des membres les plus influents du nouveau gouvernement, pour obtenir que les milices cessent d'entrer dans les « maisons espagnoles » où les Juifs avaient trouvé refuge. L'audience fut tumultueuse, mais il obtint finalement gain de cause.

Le 29 novembre, il reçut un appel de Sanz Brinz l'informant qu'il quittait Budapest pour Berne en Suisse et l'enjoignant de faire de même. Mais Perlasca n'en fit rien. Lorsqu'il alla visiter comme de coutume les maisons-refuges le lendemain matin, ce fut pour découvrir que les résidents avaient reçu l'ordre de quitter les lieux; ils se trouvaient déjà dans la rue, leurs bagages à la main. Le gouvernement prétendait qu'en raison du départ de l'ambassadeur, les relations diplomatiques entre la Hongrie et l'Espagne avaient été *de facto* rompues et que, par conséquent, les règles internationales qui assuraient l'immunité diplomatique aux résidents espagnols n'étaient plus en vigueur.

C'est là que Perlasca prit sa décision. Une décision proprement inouïe. Il affirma tout de go à l'officier qui dirigeait les opérations

1. Parmi les nombreux ouvrages consacrés à Raoul Wallenberg, voir en particulier Frederick E. Werbell et Thurston Clarke, *Lost Hero, The Mystery of Raoul Wallenberg* [1982].

d'évacuation que l'ambassadeur n'avait nullement fui le pays ; qu'il était allé à Berne pour communiquer plus aisément avec son gouvernement afin de régler une question diplomatique de la plus grande urgence. C'était un mensonge. Mais, surtout, il prétendit avec une autorité qui commandait l'obéissance que l'ambassadeur avait laissé un document officiel le nommant, en son absence, son représentant personnel. Perlasca, bien qu'il parlât couramment la langue du pays, n'était pas Espagnol : il était Italien ! Il n'était pas un diplomate, mais le représentant d'une société d'importation de viande bovine ! Et voilà que sur le champ, mû par une folle inspiration, il s'attribuait une nationalité et une fonction diplomatique qui n'étaient rien d'autre qu'une... imposture ! Mais cela marcha, et personne ne vint lui demander, en ces jours chaotiques, la preuve de ce qu'il affirmait avec une telle assurance. Le lendemain, il présenta au ministère des Affaires étrangères ses lettres de créance et fut officiellement accrédité comme le représentant de l'Espagne auprès du gouvernement hongrois.

Giorgio Perlasca dirigea la légation espagnole du 1^{er} décembre 1944 au 16 janvier 1945. Seuls quelques-uns savaient qu'il était un imposteur et ils gardèrent le secret. Le diplomate autoproclamé fit tout ce qui était en son pouvoir pour sauver du massacre le plus grand nombre possible de Juifs, se déplaçant dans les rues de Budapest accompagné d'un officier de police qui portait le drapeau espagnol ! Tous ceux qui se présentaient à la légation espagnole se voyaient accorder un sauf-conduit et abrités dans les maisons-refuges qui furent bientôt pleines à craquer. Perlasca s'y rendait plusieurs fois par jour pour vérifier que leur protection était bien assurée, apportant de la nourriture qu'il payait sur ses fonds personnels – l'argent qui restait à l'ambassade ayant été donné à Jozsef Gera afin d'obtenir ses bonnes grâces –, négociant auprès des autorités que des forces de police régulières soient placées en faction devant les « maisons espagnoles » pour les protéger des hordes de Croix-Fléchées que la défaite toute proche conduisait à une folie meurtrière. Il devait en outre calmer l'inquiétude croissante du nouveau gouvernement auquel il avait promis l'approbation de Madrid pour l'envoi d'une délégation diplomatique. Naturellement, Madrid ne pouvait donner confirmation de son accord, n'étant nullement au courant des engagements pris par son supposé représentant. Du fait des déplacements en tout sens que la situation chaotique rendait nécessaire, sa vie était à tout instant à la merci de l'explosion d'une bombe ou de grenades, ou encore d'une fusillade inopinée, sans compter que

son imposture risquait à tout moment d'être découverte, ce qui eût été, non seulement pour lui mais pour tous ceux qu'il protégeait, le prélude à une mort assurée.

Les représentants des ambassades des pays neutres se rendaient régulièrement à la gare de triage où les Juifs étaient embarqués dans des wagons à bestiaux vers leur destination de mort, cherchant désespérément à en retirer quelques-uns s'il s'en trouvait qui fussent en possession de sauf-conduits suisses, espagnols, portugais ou suédois. C'est durant un de ces matins que se produisit l'un des incidents les plus mémorables où se révèlent l'intrépidité, le sens de l'à-propos, la force de caractère de Perlasca, et que lui-même devait raconter, quelque quarante années plus tard, à Enrico Deaglio :

« La file avançait et je vis, au-milieu d'elle, ces deux garçons. Ils devaient avoir entre douze et treize ans, et semblaient en tout point identiques. Un couple de jumeaux, tout seuls. La Buick du consulat était garée juste là, à côté du quai, le drapeau espagnol sur l'aile. Je ne sais vraiment pas pourquoi, mais ces deux garçons frappèrent mon regard. Ils étaient d'une complexion sombre, les cheveux bruns et bouclés. À mes yeux, ils semblaient ne faire qu'une seule personne, multipliée par deux. Alors qu'ils passaient devant moi, je me précipitai, les attrapai, les sortis de la file, les jetai dans la voiture en criant : "Ces deux enfants sont sous la protection du gouvernement espagnol." Un major allemand s'avança et voulut les reprendre. Je me plaçai en face de lui et dis : "Vous n'avez pas le droit de les prendre. Cette voiture est un territoire international." Le major allemand sortit son pistolet, et nous commençâmes à tirer chacun de notre côté. Le chauffeur et moi-même tenions la porte fermée et lui essayait de l'ouvrir. Raoul Wallenberg était tout proche. Il se tourna vers l'officier d'une voix déterminée. "Vous ne réalisez pas ce que vous faites ! Vous commettez un acte d'agression contre le territoire d'un pays neutre ! Vous feriez mieux de réfléchir très sérieusement aux conséquences de vos actes !"

Le major ne voulait pas céder. Il se mit à agiter son pistolet sous mon nez et dit : "Rendez-moi ces deux garçons, vous interférez avec mon travail." Je lui répondis : "Est-ce que vous appelez cela un travail ?"

Un colonel s'avança alors vers nous. Le major rengaina son arme et lui expliqua la situation. Je donnai ensuite ma version. Je répétais à nouveau que les deux garçons étaient sous la protection du gouvernement espagnol et que la voiture de l'ambassade était une zone extra-territoriale. Le colonel fit signe au major de s'en aller. Puis il se tourna vers moi et dit très calmement : "Gardez-les. Leur temps viendra. Il viendra pour eux aussi."

Ainsi nous les avons gardés avec nous. Nous avons réussi ! Après que les Allemands soient partis, Wallenberg me dit dans un souffle : "Vous réalisez qui c'était, n'est-ce pas ?" "Non", répondis-je. "C'était Eichmann" » [p. 132-133].

Une fois la guerre terminée, alors que Perlasca s'appêtait à prendre le train pour rentrer chez lui, il trouva une délégation de Juifs assemblée sur le quai de la gare qui lui présenta son dernier certificat :

« Nous sommes tristes d'apprendre que vous quittez la Hongrie, en direction de votre terre natale, l'Italie. En cette occasion, nous souhaitons vous exprimer l'affection et la gratitude des milliers de Juifs qui ont survécu grâce à votre protection. Il n'y a pas de mots pour exprimer la tendresse avec laquelle vous nous avez nourris, avec laquelle vous avez pris soin des personnes âgées et des malades. Vous nous avez donné du courage lorsque nous étions au bord du désespoir et votre nom ne sera jamais absent de nos prières. Puisse Dieu Tout-Puissant vous récompenser » [p. 112].

Dans les faits, en guise de récompense, Perlasca ne connut, après la guerre, que le retour à une vie anonyme. Lui-même finit par douter que les événements que sa mémoire avait pourtant conservés intacts aient jamais eu lieu. Et ce pendant plus de quarante ans. Jusqu'à ce qu'un jour de 1987, il trouve dans sa boîte une lettre d'Allemagne l'informant qu'il avait été « découvert ».

Il n'avait pas été « découvert » par quelque chercheur ou historien, mais par un groupe de femmes qui voulaient qu'on se souvienne de ce qu'il avait fait, stupéfaites et choquées qu'aucun livre, aucun article ne lui ait été consacré, que le gouvernement italien n'ait pas honoré l'homme exceptionnel qu'il avait été. Soucieuses de mettre un terme à cette injustice, elles firent publier une notice dans les journaux de Jérusalem et de Budapest, demandant que toute personne qui, en 1944-1945, avait connu Giorgio Perlasca et pouvait témoigner de ses activités à Budapest durant cette période se manifeste. De nombreux témoignages de personnes encore vivantes sortirent de l'oubli et toute cette documentation (en particulier les certificats et sauf-conduits rédigés par Perlasca et qui avaient été précieusement conservés) furent envoyés à l'institut Yad Vashem en Israël. À quelque temps de là, Perlasca apprit que la Commission pour la désignation des Justes avait décidé de lui attribuer, en signe de haute reconnaissance pour ses actions durant la Seconde Guerre mondiale, une médaille d'or et le droit de planter un arbre le long de l'avenue des Justes sur le mont du Souvenir à Jérusalem. Par la suite, d'innombrables autres distinctions lui furent attribuées – par l'Italie, la Hongrie, l'Espagne et les États-Unis.

Giorgio Perlasca est mort le 15 août 1992 d'une crise cardiaque dans son modeste appartement de Padoue.

La réponse qu'il avait donnée à Enrico Deaglio qui l'interrogeait sur les raisons qui l'avaient poussé à venir au secours des Juifs, tenait dans cette question : « Qu'auriez-vous fait à ma place? »

Giorgio Perlasca n'était pas un homme particulièrement religieux. Il n'avait pas agi par fidélité à une foi qui lui commandait de secourir son prochain. L'imposture qui lui avait assuré une position officielle lui permettant de soustraire à la mort des milliers de Juifs, n'avait pas été délibérée. Prise à l'instant même où les circonstances s'y prêtaient, elle témoigne d'une espèce de « génie » de la situation qui l'exposait pourtant à des risques extrêmes. Une décision tout à la fois extraordinairement intelligente et folle qui l'engageait bien au-delà de ce à quoi conduisaient ses activités précédentes, mais qui, en même temps, se plaçait en continuité avec elles. Pareille décision de protéger des Juifs à tout prix aurait pu lui coûter la vie, comme à Raoul Wallenberg.

Au moment où la situation devenait particulièrement périlleuse pour lui, Wallenberg avait refusé de répondre aux injonctions de son plus proche collègue qui le suppliait de cesser de risquer sa vie et d'aller se cacher dans la campagne de Budapest avec les autres membres de la délégation suédoise. Une semaine avant sa disparition, il avait expliqué : « Pour moi, il n'y a pas de choix. J'ai accepté cette mission, et je serai incapable de retourner à Stockholm avant de savoir au fond de moi que j'ai fait tout ce qui était humainement possible pour sauver le plus de Juifs possible. »

Telles étaient, exprimées en des mots si simples, la fermeté et l'obstination de ces hommes. Pourquoi Perlasca et Wallenberg et, plus généralement, tous ceux qui ont sauvé des Juifs ont-ils agi comme ils l'ont fait? Qu'est-ce qui en eux s'est imposé avec assez de force pour qu'ils acceptent de courir de pareils risques? D'où leur vint cette détermination, à l'extrême opposé de la léthargie des témoins passifs? Il y a là en effet comme une énigme, surtout si on tente de comprendre ces actions sur la base du paradigme dominant dans les sciences humaines contemporaines, le paradigme de l'égoïsme psychologique. Ne pourrait-on penser que, sous couvert de générosité et d'altruisme, ces hommes ont en quelque manière poursuivi un « intérêt » personnel? Dans quelle mesure est-on en droit de considérer leur conduite comme étant proprement « désintéressée »? Une telle hypothèse ne peut être levée que si nous mettons un peu plus au clair la nature de l'action altruiste. Faut-il, pour qu'on puisse la qualifier ainsi, qu'elle procède d'une sorte de désintéressement total et sacrificiel?

Égoïsme et altruisme, où il est montré que la première hypothèse ne se vérifie pas¹

« Mais qui est-ce qui ne plaint pas le malheureux qu'il voit souffrir ? Qui est-ce qui ne voudrait pas le délivrer de ses maux s'il n'en coûtait qu'un souhait pour cela ? »

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile*.

Pour la plupart des psychologues contemporains, l'égoïsme est l'axiome, sinon explicitement du moins implicitement, au fondement de toute tentative de comprendre les fins que nous poursuivons. De même les théories du lien social n'admettent-elles d'autre principe que l'affirmation qu'au bout du compte, c'est la satisfaction de nos propres intérêts que nous visons. Et il en est de même chez John Rawls qui construit sa désormais célèbre *théorie de la justice* sur la base d'un contrat entre des partenaires qui sont mutuellement indifférents les uns aux autres, chacun étant guidé par le souci d'élaborer un système de répartition qu'aucun calcul utilitariste ne pourrait faire tourner à son désavantage.

Force est donc de constater que l'interprétation égoïste des conduites humaines tient une place à ce point dominante dans toutes les sphères de l'anthropologie moderne et contemporaine que l'examen des conduites altruistes semble à peine mériter d'être mené, tant elles sont considérées comme marginales ; qu'on puisse même prouver qu'elles

1. Cette étude a d'abord paru dans *la Revue du Mauss*, en juin 2004. Je remercie Alain Caillé, son directeur, de m'avoir donné l'autorisation de la reproduire ici, sous une forme réduite et remaniée.

existent et procèdent de motivations qui échappent à l'égoïsme, tiendraient de la gageure. L'anticipation de récompenses, personnelles ou sociales, le désir d'échapper aux condamnations de notre conscience ou de celle d'autrui, ou encore la volonté d'éviter les sentiments d'anxiété que produit le spectacle de la détresse sont présentés comme les raisons véritables et le but *ultime* de conduites qui ont l'apparence de l'altruisme, mais que leur nature ramène en réalité à l'égoïsme.

Une des contributions les plus récentes à l'examen de cette question classique – que les philosophes écossais des Lumières avaient, comme nous l'avons vu, examinée en leur temps dans leur critique des systèmes de Thomas Hobbes, de La Rochefoucauld ou de Bernard Mandeville – est le livre important de deux professeurs américains, Elliot Sober et David Sloan Wilson², *Unto Others, The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* [1998].

Leur analyse des comportements altruistes et désintéressés adopte une double perspective : biologique d'une part (dans la première partie), et psychologique d'autre part (dans la seconde). Je laisserai ici de côté l'apport de la biologie évolutionniste à l'examen de la question, non seulement parce qu'elle présente une série d'arguments et de preuves qui requièrent une connaissance technique approfondie que je n'ai pas, mais surtout parce qu'envisagée du point de vue des comportements adaptatifs instinctifs des organismes vivants, elle exclut, dans les faits, la notion d'*intention* de la conscience qui est le propre de ce que nous entendons par la notion d'altruisme : la volonté résolue et réfléchie de promouvoir le bien d'autrui. Nous nous intéresserons donc aux analyses psychologiques qui, dans la seconde partie de l'ouvrage, s'efforcent de réfuter la doctrine selon laquelle les comportements humains se rapportent et ne peuvent *que* se rapporter à des fins qui sont, en dernier ressort, de nature égoïste.

Comment attaquer la forteresse de l'égoïsme psychologique ?

Selon l'égoïsme psychologique il n'est aucun comportement, quelles que soient les apparences, qui ne puisse ultimement être rapporté à l'intérêt, à l'avantage ou au bénéfice du sujet, de quelque nature

2. Elliot Sober est professeur de philosophie à l'université du Wisconsin et David Sloan Wilson professeur de biologie à l'université Binghamton de l'État de New York.

que soit ce bénéfice, matérielle ou symbolique (ce que La Rochefoucauld appelait des intérêts de « bien » et d'« honneur ou de gloire »). Le défenseur de l'égoïsme psychologique soutient qu'aucune *preuve* ne peut être apportée à l'existence de comportements qui auraient *uniquement* pour fin le bien d'autrui. Nos auteurs ne s'attaquent pas directement à cette posture philosophique qui, comme telle, n'est pas réfutable (et ce parce qu'elle introduit, à chaque fois, comme nous l'avons vu, la logique du soupçon). Le levier d'Archimède sur lequel s'appuient Sober et Wilson est une définition volontairement large de l'altruisme, n'acceptant pas de réduire cette notion à sa forme entièrement sacrificielle, exclusive de toute considération d'intérêt propre, ce « pur altruisme » qui s'opposerait à ses formes « impures ». Telle est la *décision théorique* fondamentale sur laquelle repose leur argumentation.

Trois théories de la motivation psychologique

L'égoïsme psychologique opère une distinction première entre les « désirs ultimes » et les « désirs instrumentaux » (*ultimate and instrumental desires*). L'hypothèse égoïste ne conteste pas que nous puissions chercher à faire du bien à autrui; ce qu'elle conteste, c'est que cette fin soit le but ultime que nous recherchions.

« L'égoïsme soutient que nous voulons aider autrui *seulement* parce qu'agir ainsi produit un bénéfice pour soi. Un opposant à l'égoïsme concédera peut-être que le désir d'un bénéfice pour soi (*self-benefit*) est l'*une* des raisons pour lesquelles nous aidons, mais contestera qu'elle soit la seule » [p. 218, souligné par les auteurs].

Autrement dit, l'égoïsme adopte une conception *moniste* des motivations humaines là où l'altruisme s'ouvre à une conception *pluraliste*³.

3. Voir également Amartya Sen, *Éthique et économie* [1995] : « Contester que les êtres humains adoptent toujours une attitude exclusivement intéressée n'équivaut pas à affirmer qu'ils agissent *toujours* de façon désintéressée. Il serait extraordinaire que l'intérêt personnel ne joue pas un rôle majeur dans une multitude de décisions; les transactions économiques normales s'effondreraient si l'intérêt personnel n'occupait pas une place importante dans nos choix. La véritable question est de savoir s'il existe une pluralité de motivations, ou si l'intérêt personnel est le *seul* motif qui guide les êtres humains » [p. 21-22]. C'est très exactement la question qu'affrontent Sober et Wilson.

Cette distinction tient une place centrale dans la démonstration de Sober et Wilson et, dans le fait, elle est effectivement de toute première importance. La définition qu'ils donnent de l'altruisme n'a rien de sacrificiel; elle ne présuppose pas l'idée d'un désintéressement total. L'égoïsme adopte une position « absolutiste » qui n'accepte pas d'autres mobiles que le bénéfice propre; l'altruisme, tel que le comprennent nos auteurs, est moins étroit : il admet une *pluralité* de mobiles, en sorte que la recherche du bien des autres n'est *pas incompatible* avec l'existence de quelque satisfaction ou rétribution personnelles. Du reste, tel était déjà le point de vue adopté par Francis Hutcheson dans ses analyses sur la bienveillance et la gratitude, ainsi que nous l'avons vu.

Plus précisément, Sober et Wilson distinguent trois théories des motivations humaines : l'hédonisme, l'égoïsme et l'altruisme.

L'hédonisme est la doctrine qui soutient que la recherche du plaisir et l'évitement de la peine sont les seuls buts que poursuit l'action humaine, tout autre but ne pouvant être qu'instrumental au regard de ces deux fins.

L'égoïsme a une vision moins restrictive : son principe premier est que les comportements humains se rapportent toujours à soi, sont *self-directed* (dirigés vers soi), et n'ont d'autre finalité que le bien-être de soi. Définir l'égoïsme comme étant « dirigé vers soi » ne signifie pas nécessairement qu'il soit intéressé (*selfish*) :

« Si Jim veut que sa dent cesse de le faire souffrir, il est trompeur de dire que Jim est intéressé en éprouvant cette sensation. Le terme *intéressé* (*selfish*) véhicule une idée de désapprobation. Ce n'est pas au sens strict ce que soutient l'égoïsme : l'égoïsme est une théorie descriptive et non normative » [p. 227].

Autrement dit, l'égoïsme est envisagé du point de vue psychologique et non du point de vue éthique. Tout au long de ce chapitre, il conviendra de garder présente à l'esprit cette distinction : l'analyse de la nature des motivations psychologiques de la volonté humaine ne se *prononce pas* sur la question de savoir lequel, de l'égoïsme ou de l'altruisme, est *moral* ou le plus moral – question qui sera examinée dans un chapitre ultérieur.

L'altruisme reconnaît qu'il existe *parfois* des actions qui ont pour fin en soi le bien d'autrui. Le propre de l'altruisme est d'être dirigé vers autrui, *other-directed*.

« Le terme *parfois*, écrivent Sober et Wilson, désigne une différence logique entre l'hypothèse altruiste et les hypothèses de l'hédonisme et de l'égoïsme. L'hédonisme et l'égoïsme sont des affirmations qui portent sur *tous* les désirs ultimes d'un individu, alors que l'altruisme ne formule aucune semblable affirmation de portée universelle. L'égoïsme affirme que tous les désirs ultimes se rapportent à soi, mais la théorie de l'altruisme ne dit pas que tous les désirs ultimes sont dirigés vers autrui. Il est sans doute possible de construire une théorie monolithique de ce genre, mais personne ne croirait un seul instant qu'elle soit vraie. Nous devons bien plutôt considérer l'altruisme comme faisant partie d'une théorie *pluraliste* de la motivation, qui soutient que les gens ont des désirs ultimes envers les autres aussi bien qu'envers eux-mêmes » [p. 228].

Il convient de remarquer que, si l'hédonisme et l'égoïsme excluent par principe l'altruisme, la réciproque n'est pas vraie, du moins dans la définition « modeste » qu'en donnent nos auteurs. « Notre vision de l'altruisme est tout à fait compatible avec l'existence de comportements largement intéressés (*widespread selfishness*) » [*ibid.*].

Pour bien comprendre la différence entre l'égoïsme et l'altruisme, il suffit de dire qu'une conduite bienveillante qui n'aurait pas d'*autre fin* qu'un bénéfice personnel ne saurait être considérée comme altruiste – et l'égoïsme postule qu'il en est toujours ainsi ; mais l'altruisme n'exclut pas tout bénéfice ou conséquence heureuse et profitable pour soi, il n'exige pas que le bien d'autrui soit la *seule et unique fin* désirée. L'altruisme admet une pluralité de motivations là où l'égoïsme s'en tient à une seule. Un comportement n'a pas besoin de procéder d'un altruisme « pur », entièrement désintéressé et sacrificiel, pour être de nature réellement altruiste.

L'altruisme ainsi conçu apporte une double correction à cette vision « absolutiste » des fins de l'homme : 1/ si les hommes agissent le plus souvent pour des mobiles d'intérêt personnel, ils sont capables également d'agir parfois pour le bien d'autrui, ce que conteste, par définition, le paradigme de l'égoïsme universel ; 2/ les conduites altruistes n'interdisent pas nécessairement tout retour bénéfique, pourvu que celui-ci n'ait pas été la fin ultime de l'action – ce que contestent les partisans d'un altruisme « pur » (hier Fénelon, aujourd'hui Emmanuel Levinas).

Qu'en est-il, toutefois, en cas de conflit des désirs ou des préférences ?

Le conflit des préférences

Quatre types de conduites peuvent être distingués : d'abord, les conduites égoïstes (1) et les conduites altruistes (2); mais en cas de conflit entre les motivations, deux autres possibilités se présentent : celle où les préférences égoïstes l'emportent sur l'altruisme, sans qu'elles excluent nécessairement celui-ci (3), celle où les préférences altruistes sont plus fortes que l'égoïsme (4).

Il convient de noter que, parmi ces structures de préférences, une seule correspond à l'égoïsme, alors que les trois autres sont compatibles avec l'altruisme. Ce point est particulièrement important dans la méthode qu'adoptent Sober et Wilson en vue de montrer l'existence de comportements altruistes chez les individus, sans que cet altruisme soit nécessairement « pur » ou sacrificiel (hypothèse 2) :

« L'hypothèse altruiste soutient que les gens ont parfois un souci irréductible pour le bien des autres ; la question de savoir s'ils ont d'autres préférences irréductibles est laissée ouverte. Par conséquent, c'est une erreur d'interpréter l'hypothèse altruiste comme stipulant que les gens aident pour des raisons *uniquement* dirigées vers autrui ; l'hypothèse n'exclut pas la possibilité que les cas d'aide soient parfois accompagnés de motifs ultimes qui se rapportent à soi [...] L'hypothèse altruiste laisse indéterminée la question de savoir si les désirs altruistes ultimes sont plus forts ou plus faibles que les désirs ultimes se rapportant à l'intérêt propre » [p. 246-247].

Le caractère pluraliste de l'altruisme laisse ainsi place à trois schémas altruistes : ce que j'appellerai un « altruisme radical », l'altruisme sacrificiel (hypothèse 2); un « altruisme faible » (hypothèse 3 : A est plus faible que E); et, enfin, un « altruisme fort » (hypothèse 4 : A est plus fort que E) et qui correspond à ce qu'entend le sens commun par altruisme : le bien d'autrui l'emporte, en cas de conflit des préférences, sur le bien propre. Mais la théorie altruiste n'a pas besoin de trancher la question de savoir si quelqu'un agit *pour* le bien d'autrui (hypothèse 4) ou *uniquement pour* le bien d'autrui (hypothèse 2). La seule question qui compte est de savoir si les comportements altruistes ne sont que des *moyens* en vue de la réalisation d'un intérêt propre (par exemple, la satisfaction d'avoir bien agi, ou le fait d'avoir évité l'anxiété qu'engendre le spectacle de la souffrance d'autrui) ainsi que le soutient la thèse égoïste (hypothèse 1).

À l'inverse de l'hypothèse égoïste, l'altruisme n'a donc pas d'*a priori*, il ne se prononce pas sur les motivations, souvent complexes et mêlées, qui animent les hommes.

L'empathie mise à l'épreuve

Dans le but de tester empiriquement la pertinence interprétative et prédictive des deux paradigmes en concurrence, nos auteurs exposent et analysent les conclusions auxquelles ont conduit toute une série d'expériences en laboratoire menées par Daniel Batson et son équipe, et qui ont été rapportées dans *The Altruism Question* [1991].

Ce livre présente les résultats de vingt-cinq expériences qui avaient pour but de mettre à l'épreuve la théorie empathique-altruiste des conduites d'aide sur la base des trois types d'explication des conduites (apparemment) altruistes proposés par l'hypothèse égoïste : l'hypothèse dite de « la réduction de la stimulation d'aversion », celle de la « punition de l'empathie » (*empathy-specific punishment*) et celle, enfin, de « la récompense de l'empathie ».

Selon la première, l'action altruiste, loin d'être désintéressée, est en réalité motivée par le désir de réduire le sentiment d'anxiété que nous éprouvons face à la souffrance ou au besoin d'autrui. Une deuxième alternative à l'hypothèse de l'empathie-altruisme soutient que nous agissons en faveur d'autrui non pas en vue de son propre bien, mais parce que nous savons que si nous ne venons pas à son secours, nous éprouverons des sentiments de culpabilité, de honte ou de réprobation, soit de la part de notre conscience, soit de la part des autres. Enfin, la dernière explication formulée par l'hypothèse égoïste affirme que les comportements bienveillants ou secourables ont pour cause les récompenses, sous forme de louanges ou de satisfaction de soi, qu'on en attend.

Je n'entrerai pas ici dans l'exposition détaillée de ces vingt-cinq expériences, mais seulement de celles que retiennent Elliot Sober et David Wilson et qui ont une valeur exemplaire.

Dans une première expérience, visant à tester l'hypothèse de la *réduction de la stimulation d'aversion*, les sujets étaient avertis qu'ils feraient partie d'une étude dans laquelle ils auraient à regarder, sur un circuit interne de télévision, une personne à laquelle seraient envoyés dix électrochocs. Chaque sujet regardait en fait une actrice, Elaine,

qui simulait la réception des deux premières décharges. Puis l'écran montrait un des expérimentateurs entrer dans la pièce et proposer à Elaine d'arrêter l'expérience si l'un des sujets consentait à prendre sa place. Bien évidemment, Elaine donnait volontiers son accord. L'image disparaissait (en réalité, il s'agissait de simples bandes vidéo préenregistrées) et les sujets se voyaient demander par un complice s'ils étaient prêts à prendre la place de la jeune femme.

Il convient de préciser là que les sujets avaient été mis au préalable dans deux situations distinctes. Les uns étaient confrontés à la solution dite de « l'échappatoire facile » : on leur avait dit, avant le début de l'expérience, qu'ils n'auraient à assister qu'à deux électrochocs. Le complice leur rappelait cette clause et leur proposait de quitter la pièce, s'ils ne voulaient pas prendre la place d'Elaine, l'expérience se poursuivant, en ce cas, sans eux. Les sujets placés dans la situation dite de « l'échappatoire difficile », en revanche, avaient accepté dès le début de regarder la séquence entière des dix chocs électriques. Le complice les mettait en face du choix soit de remplacer la jeune femme, soit, s'ils refusaient, d'assister aux huit chocs suivants qui lui seraient infligés.

L'expérience avait également introduit plusieurs autres facteurs de manipulation. Étant admise l'hypothèse que les gens éprouvent en général plus d'empathie envers ceux qu'ils estiment leur être semblables, on livra aux uns une description d'Elaine qui correspondait aux intérêts et aux valeurs qu'eux-mêmes avaient indiqués dans un formulaire rempli auparavant – ces sujets constituaient la catégorie des individus susceptibles d'éprouver une « forte empathie » ; la description d'Elaine qui était faite aux autres était à l'opposé de leur propre personnalité – ceux-là composaient la catégorie des sujets de « faible empathie ». L'idée à l'arrière-plan de cette manipulation était que le niveau moyen d'empathie serait supérieur dans la première catégorie et que ce facteur devait influencer sur la conduite des uns et des autres.

D'après les résultats de l'expérience, il apparaît que les sujets de « forte empathie » offrent davantage d'aider que ceux de « faible empathie » – ce qui était prévisible – même lorsqu'ils sont placés en situation d'*échappatoire facile*, ce qui l'était moins. Ce résultat infirme l'idée, soutenue par l'hypothèse égoïste, que la seule explication de l'aide tient au fait que l'on se trouve dans une situation à laquelle on ne peut échapper (l'hypothèse de la « réduction de la stimulation d'aversion »).

Il n'en résulte pas toutefois que l'hypothèse d'empathie-altruisme soit parfaitement validée ; d'autres motifs ont pu agir. Il se pourrait, par exemple, que les sujets de la catégorie de « forte empathie » qui ont agi apparemment de façon altruiste, alors même que l'échappatoire était facile, aient en réalité voulu prévenir les souvenirs douloureux qu'ils auraient pu éprouver s'ils n'avaient pas accepté de remplacer Elaine.

Une deuxième série d'expériences mit donc à l'épreuve une autre interprétation égoïste des conduites altruistes, celle que Daniel Batson appelle l'hypothèse de *la punition de l'empathie*, qui soutient l'idée que les individus agissent en faveur d'autrui pour éviter les sanctions sociales ou personnelles que leur sentiment empathique les amènerait à subir au cas où ils ne feraient rien, et dont il résulterait que les individus sont d'autant moins enclins à apporter aide et secours qu'on leur fournit une bonne raison de ne pas intervenir. Les sujets, de forte ou de faible empathie, furent donc placés dans une situation de ce type.

Une première expérience présentait la demande d'une jeune étudiante, Janet Arnold, qui se sentant isolée était à la recherche d'amitiés. Après la lecture de la lettre où elle faisait état de sa situation, les sujets eurent à répondre à un questionnaire qui évaluait les réactions d'empathie ou de détresse qu'ils éprouvaient. Puis leur était présentée une autre lettre leur offrant la possibilité de lier des relations avec Janet, stipulant néanmoins que celle-ci ne serait informée de leur intention que s'ils répondaient positivement à la proposition. 55 % seulement des sujets de l'expérience acceptèrent de rencontrer la jeune étudiante. Mais en ce qui concerne ceux qui s'y engagèrent, leur attitude montre qu'ils ont agi indépendamment de toute crainte de réprobation. S'ils n'avaient pas répondu favorablement, Janet Arnold n'en aurait rien su. Liberté leur était donnée de se défausser sans crainte d'être jugés.

L'expérience, toutefois, était trop simple pour être réellement concluante. Les chercheurs en élaborèrent une version plus sophistiquée dans laquelle le sentiment d'empathie faisait, cette fois-ci, l'objet d'une manipulation. Aux sujets qui avaient manifesté une faible empathie, on demanda d'évaluer de façon neutre et *objective* le message de Janet, alors qu'aux sujets fortement empathiques, on demanda de se mettre à *sa place*. La variable intégrant l'idée d'une évaluation sociale négative au fait de ne pas aider fut, elle, manipulée de la façon

suivante : aux uns, on expliqua que l'expérimentateur ignorait la demande de la jeune femme et que leur réponse resterait anonyme, en sorte que personne ne saurait que, le cas échéant, ils avaient refusé; aux autres, on dit au contraire que l'expérimentateur aurait connaissance du contenu de la lettre, que les réponses apportées par les uns et les autres seraient connues de lui et que Janet Arnold serait informée des réponses à sa demande.

Le pourcentage global des participants proposant d'aider fut supérieur dans cette version de l'expérience (72 % contre 55 %). Mais on ne pouvait, néanmoins, en conclure que c'était *uniquement* pour des raisons confirmant l'hypothèse égoïste que les sujets avaient été sensibles au regard et au jugement d'autrui, puisqu'on n'avait pu établir aucune corrélation entre les réponses des sujets empathiques et le fait qu'ils se soient trouvés placés dans l'une ou l'autre des situations décrites ci-dessus. Leurs réponses n'étaient pas affectées par le fait qu'elles soient ou non scellées, comparées ou non avec celles des autres, transmises ou non à la jeune étudiante. Par ailleurs, seuls 17 % des sujets « peu empathiques » se sont montrés sensibles à ces variables.

Reste l'hypothèse égoïste que les sujets empathiques auraient agi pour éviter le jugement négatif non point d'autrui, mais de *leur propre* conscience. Quel serait leur comportement si l'on pouvait, de quelque manière, supprimer ce jugement réprobateur de la conscience ? Comment des sujets fortement empathiques réagiraient-ils s'ils étaient placés en situation de pouvoir échapper non seulement à la punition sociale, mais au risque d'une évaluation personnelle négative en cas de refus d'aider ?

Dans une autre expérience, on demanda alors aux participants s'ils étaient prêts à venir en aide à une jeune femme, Katie Banks, qui, après la mort tragique de ses parents, avait la charge d'élever ses frères et sœurs. Quelques-uns furent informés de ce que de nombreux autres sujets, placés dans la même situation, avaient refusé leur aide – ils avaient eu à répondre à un questionnaire dans lequel il apparaissait que deux personnes sur sept seulement avaient accepté d'aider Katie Banks. Ces sujets se voyaient ainsi proposer une « forte justification » pour ne rien faire. D'autres étaient informés, au contraire, que cinq sujets sur sept avaient accepté de l'aider, en sorte qu'ils n'avaient qu'une « faible justification » pour rester passifs. Les sujets différaient également selon qu'ils éprouvaient une forte ou une faible empathie pour la jeune femme.

Batson présuppose que l'hypothèse de la punition de l'empathie et celle de l'empathie-altruisme s'accordent sur la prédiction des conduites : dans tous les cas, le degré d'empathie constitue un facteur décisif, quelle que soit la justification que l'on puisse donner au sujet pour ne pas aider. Les deux hypothèses s'accordent également à prédire que les sujets éprouvant une faible empathie aideront moins lorsqu'ils auront une forte justification pour ne pas le faire. La question qui reste en suspens est de savoir si le degré de justification pour *ne pas agir* affecte les sujets fortement empathiques. Sur ce point, les deux hypothèses formulent des prédictions opposées : l'hypothèse égoïste de la punition de l'empathie suppose que les sujets fortement empathiques aideront davantage lorsqu'ils n'auront qu'une faible justification pour ne pas aider; au contraire, selon l'hypothèse de l'empathie-altruisme, les individus fortement empathiques ne seront pas affectés par la variation de ce facteur.

Les résultats de l'expérience confirmèrent les prédictions de cette dernière hypothèse : la fréquence des offres d'aide faites par les sujets dotés d'une forte empathie n'était pas influencée par le fait d'avoir une forte ou une faible justification. Leur désir de venir en aide n'était pas influencé par l'ignorance dans laquelle ils avaient été tenus de la réaction des autres membres de l'expérience. Ainsi que l'écrit Daniel Batson,

« le degré relativement élevé d'aide de la part des individus hautement empathiques, même lorsque la justification pour ne pas aider était forte, est précisément ce à quoi nous devons nous attendre si le sentiment de sympathie pour une personne dans le besoin désigne une motivation altruiste de réduire le besoin de cette personne. Ce n'est pas ce qui était prévisible si éprouver de l'empathie désigne une motivation égoïste accrue d'éviter l'anticipation d'une punition de soi » [p. 143].

La troisième et dernière hypothèse égoïste, l'hypothèse de la *récompense de l'empathie*, se présente sous deux formes. La première soutient que nous aidons les autres dans la mesure où nous attendons de nos actions bienveillantes une récompense de nature psychologique qui accroît de façon appréciable notre état d'esprit (*mood-enhancing reward*).

Cette première interprétation de l'hypothèse de la récompense de l'empathie a été testée afin de voir comment des individus de forte ou de faible empathie réagissent lorsqu'on les prive de la possibilité d'aider.

L'hypothèse de l'empathie-altruisme prédit que l'humeur (*mood*) d'un sujet empathique dépend du fait que ceux qui sont dans le besoin reçoivent ou non de l'aide, et non de ce que ce soit lui-même ou un autre qui ait apporté cette aide. L'hypothèse de la récompense de l'empathie conteste cette indifférence à l'origine de l'aide et prédit au contraire que les sujets fortement empathiques n'éprouveront de plaisir qu'à condition d'être *eux-mêmes* la source de l'aide.

Les résultats de l'expérience infirmèrent cette dernière interprétation égoïste, validant l'hypothèse de l'empathie-altruisme ; le plaisir éprouvé du fait de l'amélioration du sort des autres est désintéressé : il est indifférent au fait d'être ou non la cause de cette amélioration.

Mais un autre type d'explication, de nature égoïste, de ce résultat consiste à dire que les gens aident non pas pour recevoir des récompenses qui résultent du fait d'aider (cette hypothèse vient d'être contredite par l'expérience précédente), mais afin d'éprouver les sentiments plaisants que nous partageons avec ceux dont la situation s'est améliorée (hypothèse de la « joie empathique »). Apprendre des nouvelles heureuses de ceux qui sont dans le besoin nous procure une sorte de joie empathique. Batson et son équipe ont donc voulu vérifier cette dernière hypothèse, en observant la proportion de sujets qui choisiraient d'avoir une seconde conversation avec une personne dont ils sauraient que sa situation aurait 20, 50 ou 80 % de chances de s'être améliorée depuis leur premier contact, étant attendu que les prédictions seraient différentes selon l'hypothèse retenue. L'hypothèse de l'empathie-altruisme suppose que l'intérêt porté à la condition de ceux qui sont dans le besoin ne doit pas être affecté par la variation des chances qu'elle se soit améliorée, alors que, selon l'hypothèse de la joie empathique, le désir de connaître leur situation nouvelle est, au contraire, largement déterminé par cette variable.

À nouveau, les résultats confirmèrent l'hypothèse altruiste. Les sujets fortement empathiques se sont montrés désireux d'avoir une nouvelle conversation avec ceux dont ils ignoraient si leur situation s'était ou non améliorée.

Toutefois, l'interprétation égoïste ne se trouvait pas tout à fait désarmée. On peut en effet soutenir que l'incertitude produit un sentiment déplaisant, de sorte que les gens préfèrent recevoir des nouvelles, fussent-elles mauvaises. Telle serait la loi psychologique à laquelle les sujets de la dernière expérience auraient répondu.

Comme on le voit, l'égoïsme n'est jamais tout à fait à court d'arguments pour contrer la réalité de l'altruisme...

Toutes les expériences menées ou exposées par Daniel Batson montrent que ces trois versions de l'hypothèse égoïste *échouent* à rendre compte des conduites en faveur d'autrui qui sont mieux comprises si on les rapporte au sentiment « désintéressé » d'empathie-altruisme.

Aussi la conclusion générale que Daniel Batson tire de ces expériences est qu'elles conduisent à penser qu'il est de plus en plus difficile d'ignorer la pertinence de l'hypothèse de l'empathie-altruisme, de sorte que nous sommes inévitablement conduits à une *révision de la conception de la nature humaine* que l'égoïsme défend :

« Si l'hypothèse de l'empathie-altruisme est vraie, alors nous devons considérer sous un autre angle les motivations personnelles et les interactions sociales [...] Ce n'est pas que les théories existantes soient fausses dans ce qu'elles affirment; il en est simplement qu'elles sont incomplètes. Il y a une partie de notre nature qu'elles ignorent. Nous avons besoin d'une vision nouvelle, plus large, des motivations personnelles et des interactions sociales, qui prenne en compte notre capacité à être motivés par des raisons altruistes aussi bien qu'égoïstes » [p. 205].

Le privilège théorique dont jouit l'hypothèse égoïste doit être remis en cause sur la base de la reconnaissance qu'il existe des actions dont les motivations peuvent être soit égoïstes, soit altruistes, soit les deux à la fois.

Néanmoins, bien que les conclusions des expériences jouent très largement en faveur de l'hypothèse de l'empathie-altruisme, Daniel Batson estime qu'elles ne sont pas totalement probantes, parce qu'elles excluent, *dans l'absolu*, toute interprétation égoïste qui resterait à formuler⁴. Elliot Sober et David Wilson, pour leur part, jugent ces

4. David Hume avait déjà fait, en son temps, un semblable constat : « L'objection la plus évidente à l'encontre de l'hypothèse égoïste est que, comme telle, elle contrarie aussi bien le sentiment commun que nos conceptions les plus impartiales, il faut le plus grand effort de philosophie pour établir un paradoxe aussi extraordinaire. À l'observateur le plus négligent, il apparaît qu'il existe des dispositions telles que la bienveillance et la générosité, des passions telles que l'amour, l'amitié, la gratitude. Ces sentiments ont leurs causes, leurs effets, leurs objets, leurs façons d'opérer, indiqués dans le langage commun et l'observation courante et clairement distingués de ceux des passions égoïstes. Et comme l'apparence des choses est ainsi, il faut l'admettre →

conclusions plutôt « décourageantes » : « Ce travail expérimental n'a pas résolu la question de savoir quelles sont nos motivations ultimes » [p. 271].

Il reste que s'il est impossible, selon eux, de *prouver* la « vérité » de l'hypothèse d'empathie-altruisme, il n'en résulte pas que l'hypothèse égoïste s'en trouve validée. Tout montre au contraire qu'il convient de *réviser* la position dominante qu'elle occupe. Et cette conclusion est d'une importance capitale. La question est alors de savoir pourquoi l'égoïsme psychologique jouit d'un tel privilège dans l'interprétation des motivations humaines. « Pourquoi dire que l'égoïsme est vrai et que le pluralisme des motivations est faux ? Pourquoi ne pas conclure plutôt que l'observation échoue à trancher entre ces deux théories ? » interrogent prudemment nos deux auteurs [p. 231].

La théorie de l'égoïsme psychologique comme idéologie

Si les expériences établissent que les conduites humaines de secours ou de bienveillance procèdent d'intentions qui ont le bien d'autrui pour fin ultime, c'est au défenseur de l'hypothèse de l'égoïsme de démontrer qu'il n'en est rien, que ce n'est là qu'une illusion de la conscience. Ce n'est pas à l'hypothèse pluraliste de l'altruisme qu'incombe l'obligation de formuler des objections envers une interprétation qui n'a, en réalité, aucun droit théorique à se poser comme une espèce de vérité première à défier.

Étant établi que le paradigme égoïste n'est pas vérifié par les conduites humaines effectives de bienveillance, que celles-ci valident au contraire les prédictions du paradigme adverse, il n'y a aucune raison de parler d'aporie ou de solution décevante. Il faut dire ce qui s'impose : *l'axiome selon lequel les hommes obéissent toujours en dernier ressort à des motivations égoïstes est empiriquement faux!* Ni Sober et Wilson ni Batson ne vont jusque-là, parce qu'ils présupposent que la théorie de l'égoïsme psychologique a toujours en réserve une explication possible – ce qui est exact, car elle est, en effet, infalsifiable. Mais, comme l'a montré Karl Popper, une théorie qui

→ *jusqu'à ce que soit découverte une hypothèse qui, pénétrant plus profondément dans la nature humaine, puisse prouver que ces passions-là ne sont rien d'autre que des modifications de celles-ci* », *Enquête sur les principes de la morale* [1991, p. 221 – souligné par moi].

n'introduit en son sein aucun « falsificateur potentiel », qui a d'avance réponse à tous les démentis possibles de l'expérience, *n'est pas scientifique*. Et tel est précisément le défaut épistémologique majeur de la doctrine de l'égoïsme psychologique⁵. Défaut auquel *ne s'expose pas* l'hypothèse de l'empathie-altruisme, et ce précisément parce qu'elle ne formule pas de théorie générale ou universelle sur la nature des motivations qui animent les conduites humaines.

Reconnaître que les hommes agissent *parfois* en vue du bien d'autrui introduit un facteur de falsification au sein de la théorie de l'égoïsme psychologique que celle-ci ne peut par définition admettre. Mais l'hypothèse altruiste demeure elle-même ouverte à la réfutation. En quoi elle satisfait bien davantage aux critères de scientificité réclamés par Popper que la doctrine inverse. Seule une théorie de nature à intégrer la pluralité des motivations humaines, souvent intéressées mais parfois désintéressées, ou incluant des motivations de nature mixte – et tel est le propre de la conception pluraliste de l'altruisme que formulent Sober et Wilson –, peut être considérée comme rationnellement et scientifiquement acceptable.

Elle seule permet de comprendre pourquoi les individus sont parfois capables d'actions secourables dont le caractère altruiste ne saurait être nié – et tel est le cas de ceux qui ont sauvé des Juifs – sans que leurs actions relèvent d'une quelconque intention sacrificielle. Nous en donnerons maintenant une nouvelle illustration.

5. « “Toutes les actions humaines sont égoïstes, motivées par l'intérêt.” Cette théorie est très répandue : il en existe des versions dans le behaviorisme, la psychanalyse, la psychologie individuelle, l'utilitarisme, le marxisme vulgaire, la pensée religieuse et la sociologie de la connaissance. Or il est clair que cette théorie, et avec elle toutes ses variantes, n'est pas falsifiable : aucun exemple d'action altruiste ne peut réfuter l'idée selon laquelle il en existe une motivation égoïste cachée », Karl Popper, *Le réalisme et la science* [1983, p. 2].

André Trocmé et la cité-refuge du Chambon-sur-Lignon

« La bonté n'est pas une doctrine ou un principe :
c'est une façon de vivre. »

Philip HALLIE, *Lest Innocent Blood Be Shed*.

« Si ce n'est pas le capitaine, sur la passerelle du navire,
qui dirige la manœuvre, ce sont les rats. »

René CHAR, *Recherche de la base et du sommet*.

On ne peut manquer de s'étonner, et de déplorer que les conduites des habitants du Chambon-sur-Lignon pendant la Seconde Guerre mondiale soient, à ce jour encore, si peu connues en France, alors qu'elles constituent le cas presque unique dans toute l'Europe d'une communauté qui s'est tout entière consacrée, sous la direction de son pasteur, au sauvetage de Juifs. Près de 5 000 d'entre eux furent cachés, nourris, munis de fausses cartes d'identité et d'alimentation, parfois conduits en Suisse, en bref sauvés de la mort grâce à l'action concertée de tout un village (d'à peu près 3 000 habitants) qui suivait l'exemple de son chef spirituel, le pasteur André Trocmé. L'histoire de ce village protestant, situé en Haute-Loire, a été relatée par un universitaire américain, Philip Hallie, dans un beau livre, émouvant et profond, publié en 1979 et intitulé *Lest Innocent Blood Be Shed*¹. Philip Hallie a recueilli le témoignage des derniers survivants de cette

1. Le titre complet est *Lest Innocent Blood Be Shed, The Story of the Village of Le Chambon and How Goodness Happened There*. Ce livre a été traduit en français →

époque, en particulier celui de Magda Trocmé, l'épouse de A. Trocmé, dont Hallie a également consulté les notes autobiographiques (malheureusement non publiées).

Parce qu'André Trocmé était « l'âme » de l'entreprise du Chambon, il est nécessaire dans un premier temps de dire quelques mots sur l'homme qu'il était, sur l'itinéraire personnel et intérieur de cette personnalité hors du commun qui fut reconnue par Israël, après la guerre, comme un « Juste parmi les nations » (une stèle à sa mémoire et – cas unique – en l'honneur du village du Chambon a été érigée à Jérusalem). Comme pour Franz Stangl, ce sera en vue de comprendre comment ses actes s'intègrent dans la structure de sa personnalité et sont davantage le produit de son histoire, des croyances et des principes auxquels il adhérerait, de son enfance aussi, de la manière dont il a répondu aux circonstances de sa vie, que d'une décision inopinée et soudaine à mettre au compte de son « libre arbitre ».

Brève biographie du pasteur André Trocmé

André Trocmé est né le jour de Pâques de l'année 1901, à Saint-Quentin, en Picardie, d'une famille aisée. Sa mère, née Paula Schwerdtmann, était d'origine allemande, et son père, Paul Eugène Trocmé, appartenait à une lignée ancienne de huguenots. Les strictes exigences de son père et la haute conscience que celui-ci avait de sa position sociale tinrent longtemps le petit garçon éloigné des enfants de son âge auxquels on lui interdisait de se mêler; mais la sévérité de son éducation et sa solitude étaient largement compensées par la tendresse que sa mère lui témoignait. Cependant deux événements marquants décidèrent du destin d'André.

→ chez Stock en 1980 sous le titre *Le sang des innocents* (ce titre est presque un contresens!). Mais l'ouvrage est introuvable aujourd'hui, sauf à la Bibliothèque nationale, et il ne figure plus dans le catalogue de l'éditeur. Nous donnons donc ici notre propre traduction de l'original. Sur ces événements, voir également Philippe Boegner, *Ici, on a aimé les Juifs* [1982] (également introuvable et absent du catalogue de l'éditeur), Lucien Lazare, *Le Livre des Justes* [1993], Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême* [1994]. Un film-document a été tourné par Pierre Sauvage, d'origine juive, qui naquit au Chambon en 1944, intitulé « Les armes de l'esprit ». On peut également consulter l'ouvrage collectif édité par Carol Mitters et Sondra Myers, *The Courage to Care : Rescuers of Jews during the Holocaust* [1986]. Sur la situation des Juifs en France sous l'occupation nazie, voir l'ouvrage de référence : Michaël R. Marrus et Robert O. Paxton, *Vichy et les Juifs* [1991].

Un jour du mois de juillet 1912 – il avait à peine onze ans –, comme il était en train de jouer avec son neveu Étienne, une porte s'ouvrit au fond du jardin de la propriété. Un homme apparut, pâle et squelettique, une casquette sur le front, vêtu d'un court manteau et de pantalons gris informes, la cigarette aux lèvres. Longtemps, l'homme regarda en silence ces deux enfants de la bourgeoisie aisée, puis laissa tomber, avant de s'en aller : « Tas de cons ! » À cet instant, André vit qu'on lui avait caché la réalité du monde, et il découvrit la misère qui condamnait l'oisiveté de sa condition de « gosse de riche ». Le rejet de sa classe sociale, le choix en faveur des pauvres et des déshérités qui orientera toute sa vie à venir sont en partie issus de cette expérience qu'il vécut à l'orée de l'adolescence comme un véritable traumatisme et une espèce de « révélation ».

L'autre événement majeur fut l'accident de voiture survenu en juin 1911, dont son père fut responsable et au cours duquel sa mère tant aimée perdit la vie. Il rencontra tout d'un coup la réalité de la mort et comprit, dans le même temps, la nécessité de pardonner au « meurtrier ». Le même événement « lui apprit le prix, la valeur de la vie de la victime comme celle du meurtrier. Jusqu'à la fin de sa vie – excepté un seul moment en 1939, où il songea à assassiner Hitler –, il évitera le cercle vicieux de la revanche. La perte de la mort est trop effroyable pour être infligée à quelque être humain que ce soit. La vie est trop précieuse – toute vie », commente Hallie [p. 53-54].

Puis vint la Première Guerre mondiale. Entre septembre 1914 et février 1917, la ville de Saint-Quentin fut occupée par les troupes allemandes, et presque saignée à mort par elles. Durant cette période, pour échapper à sa solitude, A. Trocmé devint membre de l'Union de Saint-Quentin, une organisation protestante de jeunes gens qui pour la plupart appartenaient à la classe ouvrière. Ils se retrouvaient dans une pièce presque vide, tout juste meublée d'une table et de quelques chaises, et s'adonnaient à la lecture de la Bible ou à la prière, souvent à genoux et en larmes. « Pour André Trocmé, écrit Hallie, cet endroit et ce groupe étaient le paradis sur terre [...] Là, il apprit à ressentir le pouvoir de la solidarité humaine » [p. 55-56]. Il y prêcha ses premiers sermons et se déprit progressivement de sa réserve et de sa timidité. C'est aussi avec ces camarades qu'il eut l'occasion de mettre, pour la première fois, en pratique l'aide qui devait devenir le principe éthique et spirituel au cœur de son existence. En secret,

ils apportaient de la nourriture et autres produits de première nécessité aux prisonniers russes que les Allemands utilisaient pour la construction de la ligne Hindenburg et qu'ils détenaient dans des conditions de famine, de dénuement et de saleté épouvantables dans un camp situé à l'intérieur de la ville.

Un jour, alors que les Allemands étaient en train de perdre la guerre, ce jeune homme de seize ans vit passer une colonne de soldats allemands qui se traînaient en se soutenant les uns les autres, tous gravement blessés. Parmi eux se trouvait un homme dont le visage était entouré de larges bandages et dont la mâchoire inférieure avait été emportée. Devant ce spectacle affreux, il oublia toute la haine qu'il avait jusqu'alors nourrie contre l'ennemi. Il devait bientôt comprendre que le véritable ennemi ne pouvait être cet homme-là ni aucun autre homme, mais la guerre elle-même, la guerre qui avait blessé si cruellement ce malheureux soldat. Plus tard, il deviendra objecteur de conscience et refusera toujours de porter les armes.

Un autre événement survenu quelques jours plus tard exerça une influence profonde sur la formation de sa personnalité intellectuelle et spirituelle. Comme il descendait l'escalier de sa maison, qui avait été réquisitionnée par l'armée, il croisa un soldat allemand. L'homme le regarda d'un air doux et lui demanda s'il avait faim, puis lui offrit un *Kartofellbrot*, le pain noir de pomme de terre dont se nourrissait l'armée allemande. A. Trocmé lui répondit dans sa langue que, fût-il mourant de faim, il refuserait de recevoir quoi que ce soit des mains d'un ennemi. « Non, non ! Je ne suis pas votre ennemi ! » lui répondit le soldat, qui ajouta qu'il était un disciple du Christ, qu'il appartenait à une congrégation qui interdisait formellement de tuer quelque homme que ce soit. Stupéfait, le jeune homme lui demanda comment il pouvait en être ainsi, puisqu'il était soldat et que son pays était en guerre avec le sien. Kindler – tel était son nom – lui expliqua que son capitaine, auquel il avait exposé ses convictions religieuses, l'avait autorisé à aller au combat sans porter d'armes et qu'étant affecté dans les transmissions, en pratique, il n'en portait aucune. A. Trocmé l'invita à venir à l'Union participer au service religieux le dimanche suivant et, ce jour-là, ils prièrent ensemble. Il venait de rencontrer son premier objecteur de conscience, un homme dont la foi était si forte et courageuse qu'il n'hésitait pas à mettre en pratique ses convictions chrétiennes dans la non-violence au cœur même des déferlements de haine et de fureur de la guerre.

Après l'armistice, sa famille s'installa à Paris où il passa son baccalauréat. Il suivit ensuite des études de théologie à l'Université et rejoignit une organisation internationale pacifiste. Ayant obtenu une bourse de théologie pour New York, il partit aux États-Unis étudier l'Évangile social, pratique et optimiste qu'on y enseignait. Mais, une fois arrivé sur place, il fut déçu par l'esprit séculier et rationnel des Américains, qui était par trop éloigné de sa forme de piété, empreinte de dévotion et même d'un certain mysticisme. Un bonheur toutefois l'y attendait. La rencontre en 1925 avec Magda Grilli, qui allait devenir son épouse. Celle-ci, d'origine italienne, avait été élevée dans un couvent à Florence ; mais au moment où elle fit sa rencontre dans les milieux communistes et chrétiens-sociaux new-yorkais, elle n'appartenait à aucune confession particulière, estimant que l'adhésion à une Église était une distraction qui vous écartait de l'essentiel, l'amour du prochain. Néanmoins, elle accepta de devenir l'épouse d'un homme qui se destinait à devenir pasteur. De surcroît, elle accepta de partager avec lui les risques encourus du fait qu'il était objecteur de conscience ; et aussi le choix d'une vie de pauvreté à laquelle il s'était engagé depuis sa rencontre avec le « pâle voyou ».

Sa première paroisse fut à Maubeuge. En 1928, ils déménagèrent à Sin-le-Noble, près de la frontière belge, une petite ville de mineurs pauvres. Au bout de six ans, A. Trocmé fut envoyé au Chambon-sur-Lignon, un village situé en bordure des Cévennes, où il arriva avec sa famille un pluvieux et morne jour de septembre 1934. La première impression qu'il éprouva fut désolante : ce village et ses habitants semblaient se diriger vers « la mort, la mort, la mort », selon les mots consignés dans ses notes autobiographiques. Les ressources des Chambonnais étaient principalement tirées du tourisme ; mais, une fois passé les trois mois d'été, pendant lesquels tous cherchaient à gagner le maximum d'argent, le village retombait dans sa léthargie et son silence coutumier. La première tâche qu'il se fixa fut de trouver une activité qui donnerait du travail à tous pendant les longs mois d'hiver, et bientôt l'idée germa en lui de fonder une école, une école libre qui, par son excellence, attirerait des étudiants de toute l'Europe. Ainsi naquit, en 1938, avec l'aide de son ancien condisciple de faculté, également pasteur, Édouard Theis, le Collège cévenol, qui durant la guerre allait devenir un havre de protection pour des centaines de victimes du nazisme. L'école connut un rapide développement grâce à l'afflux de réfugiés venus d'Europe centrale et orientale.

Le refus de toute compromission morale

André Trocmé était une personnalité chaleureuse, capable de violentes colères, aussitôt dissipées, dotée d'un fort charisme et d'une fougue qu'il devait progressivement communiquer à ses fidèles pour les conduire, durant la guerre, à un héroïsme collectif qui n'eut pas son pareil dans toute l'Europe. Un exemple de son intégrité morale est donné dans son refus d'organiser tous les matins à l'école le salut au drapeau, le bras tendu, que le gouvernement de Vichy avait imposé dans tous les établissements scolaires, qu'ils soient publics ou privés. Ce fut là son premier acte de désobéissance civile et de résistance à Vichy et à l'Allemagne hitlérienne. Et tous les Chambonnais le soutinrent dans cette manifestation de liberté et de dissidence qui n'était pourtant pas sans risques. Son intransigeance, lorsque ses principes moraux étaient en cause, ne connaissait pas de faiblesse, et il avait tôt appris qu'aucun calcul d'opportunité ou de prudence ne doit jamais être envisagé lorsque sont en jeu les commandements de l'éthique. En 1921, il avait été envoyé en mission au Maroc et enrôlé comme cartographe dans l'armée française. Bien que sa compagnie se trouvât exposée au risque d'attaques soudaines, il avait laissé son arme et ses munitions au dépôt. Interrogé par son lieutenant qui lui fit valoir les dangers que son attitude faisait courir à ses camarades – si tous agissaient ainsi, ne seraient-ils pas certainement massacrés ? –, il lui présenta avec calme ses convictions pacifistes.

Mais l'illustration la plus frappante de son refus farouche de toute espèce de compromis, quel que soit le prix à payer, est donnée par l'attitude qu'il adopta durant sa détention dans le camp de concentration de Saint-Paul d'Eyjeaux, où il fut interné avec ses amis, Édouard Thies et Roger Darcissac (qui était directeur de l'école communale du Chambon) entre février et mars 1943. Au bout d'un mois, le directeur du camp les convoqua dans son bureau et leur annonça qu'il avait reçu l'ordre de relâcher les pasteurs non violents, à condition qu'ils signent un document exigeant d'eux qu'ils respectent « la personne de notre chef, le maréchal Pétain », et qu'ils s'engagent à « obéir sans question aux ordres donnés par les autorités gouvernementales pour la sûreté de la France et pour le bien de la Révolution nationale du maréchal Pétain ». André Trocmé refusa de signer ce papier qui devait pourtant lui assurer une liberté immédiate. Lorsque le directeur, à la fois furieux et incrédule, lui expliqua qu'il risquait d'être

déporté dans un camp de concentration en Allemagne, il se contenta de lui répondre que, s'il ne voyait pas d'objection à s'engager sur le premier point, le second était contraire à sa conscience, le gouvernement de Vichy pratiquant à l'égard des Juifs une politique de destruction et de haine qu'il était résolu à combattre. « Nous sommes opposés à de semblables actions. Lorsque nous rentrerons chez nous, nous continuerons à nous y opposer, et nous continuerons certainement à désobéir aux ordres du gouvernement. Comment, dans ces conditions, pourrions-nous signer ceci ? » [p. 39]. Lorsque A. Trocmé et É. Theis retournèrent dans leurs baraquements et expliquèrent à leurs co-détenus ce qui venait de se passer, on les prit pour des fous. Inexplicablement, pourtant, ils furent le lendemain à nouveau convoqués par le directeur qui leur annonça qu'on lui avait ordonné de les libérer, qu'ils acceptent ou non de signer le document. Tous les autres détenus du camp furent par la suite déportés en Allemagne et aucun ne revint. Pourtant, à l'instant où A. Trocmé exposait au directeur du camp les raisons qui lui interdisaient de jurer obéissance au gouvernement de Vichy, il avait la certitude que son refus équivalait à un arrêt de mort.

On voit tout ce qui distingue, dans des circonstances somme toute assez semblables, la fermeté morale inébranlable d'André Trocmé d'avec l'absence de courage et l'esprit de compromission d'un Franz Stangl. Comment ces deux destins opposés se forgèrent en réaction à des menaces pesant sur leur vie et celle de leurs familles que le premier accepta d'affronter, se posant, face à la mort, comme une « conscience essentielle », et qui firent reculer le second au rang de ce que Hegel appelle la « conscience servile ».

La mobilisation au secours des réfugiés juifs

Un soir de l'hiver 1940-1941, alors qu'elle était en train de mettre des bûches dans le fourneau de la cuisine, Magda Trocmé entendit soudain frapper à la porte. Lorsqu'elle l'ouvrit, elle trouva en face d'elle une femme tremblante, frigorifiée par la neige, visiblement effrayée. C'était la première réfugiée juive fuyant les persécutions nazies à se présenter au presbytère. Dans les années à venir, des centaines d'autres devaient également y trouver refuge. La femme lui demanda d'une faible voix inquiète si elle pouvait entrer. « Naturellement, entrez, entrez », répondit immédiatement Magda

Trocmé. À peine la femme fut-elle nourrie que Magda Trocmé, qui était pourvue d'un solide esprit pratique, songea que la première chose à faire était de lui procurer des papiers d'identité. Et elle se rendit sur le champ chez le maire du village. Mais apprenant quel était le motif de sa démarche, celui-ci se mit en colère contre elle : « Quoi ? Vous osez mettre en danger tout ce village pour le salut d'une étrangère ? Voulez-vous sauver une seule femme et tous nous détruire ? Je suis responsable du bien de ce village. Faites-la sortir du Chambon demain matin au plus tard. »

Elle comprit aussitôt que la réfugiée se trouvait en grand danger, et elle la conduisit chez une personne de confiance, puisque sa présence était désormais connue des autorités et qu'elle ne serait pas en sécurité si elle restait dans sa maison. À l'avenir, elle ne commettrait jamais plus la même erreur. « Durant le reste de l'Occupation, écrit Philip Hallie, Magda Trocmé et les autres gens du Chambon sauraient que, du point de vue du réfugié, repousser quelqu'un de chez soi ne signifiait pas simplement refuser de l'aider ; c'était une sorte de *malveillance* (*harmdoing*). Quelles que soient les excuses que l'on puisse avoir pour ne pas accepter un réfugié, du point de vue de celui-ci, votre porte fermée est un instrument de malveillance : la tenir fermée fait du mal » [p. 124].

À quelque temps de là, une autre réfugiée juive frappa à la porte du presbytère. Magda Trocmé eut une nouvelle idée pour venir à son secours. La femme d'un influent rabbin français avait pris résidence au Chambon où elle s'était installée avec sa famille pour fuir les rigueurs de la zone occupée. M. Trocmé alla lui rendre visite et lui demanda d'aider cette Juive de nationalité allemande. « La réponse qu'elle reçut, rapporte Hallie, introduisit le fer de la réalité humaine égoïste au plus profond de son âme, bien davantage que ne l'avait fait celle du maire : “Une Juive allemande ? Mais c'est à cause des Juifs étrangers que nous, Juifs français, sommes persécutés. Ils sont responsables de nos tourments et difficultés” » [p. 125].

« Il n'est pas d'homme qui soit juste devant Dieu »

Ces deux événements révélèrent aux Trocmé et aux habitants du Chambon qu'il était d'une nécessité vitale de cacher l'aide qu'ils apportaient aux réfugiés aussi bien aux autorités qu'aux citoyens hostiles. Mais ils se trouvaient dès lors placés devant un difficile dilemme

moral, le devoir de choisir entre deux impératifs contraires : ou bien, pour assurer la sécurité de leurs protégés, devoir mentir et dissimuler leur conduite, ou bien, s'ils se refusaient à cette concession, prendre le risque qu'il leur soit fait du mal. Ainsi que l'explique Philip Hallie, semblables actions ne posaient pas à ces protestants intègres, qui refusaient de transiger sur leurs principes, un simple problème pratique; elles les confrontaient à un profond problème éthique :

« Jusqu'à ce jour, Magda se rappelle sa réaction lorsqu'elle apprit la fabrication de la première fausse carte. Durant ce premier hiver de l'Occupation, Theis arriva au presbytère et leur dit : "Je viens de faire une fausse carte pour monsieur Lévy. C'est la seule façon de sauver sa vie." Elle se souvient de l'horreur qu'elle éprouva à cet instant : la duplicité, quelle qu'en soit la raison, est tout simplement mal. Elle et les autres dirigeants savaient que les cartes d'alimentation étaient aussi importantes que les cartes d'identité – les Chambonnais étaient si pauvres qu'ils ne pouvaient partager leur nourriture avec les réfugiés et espérer survivre eux-mêmes. Néanmoins, aucun de ces dirigeants ne s'est réconcilié avec le fait d'avoir dû établir des fausses cartes, bien qu'ils en aient fabriqué de nombreuses durant l'Occupation. Même aujourd'hui, Magda, lorsqu'elle pense à ces cartes, trouve que son intégrité a été diminuée. Elle reste toujours attristée par ce qu'elle appelle sa "candeur perdue" » [p. 126].

Et Philip Hallie ajoute :

« Comment pouvaient-ils mentir et violer un des commandements donnés à Moïse? Theis et Trocmé découvrirent qu'au plus profond du christianisme se trouve la croyance que l'homme n'est jamais moralement pur dans ce monde, qu'il se trouve toujours en train de pécher, quelles que soient ses intentions. Le mieux qu'il puisse faire, c'est de connaître ses péchés, et d'en réduire le nombre. »

En 1972, Magda Trocmé a été invitée en Israël pour recevoir la Médaille de la justice (*Medal of Righteousness*) qui lui avait été décernée et, à titre posthume, à son mari. Durant la cérémonie, un des orateurs cita ce verset tiré de l'Ancien Testament : « Les justes ne sont pas exempts de tout mal. » Magda Trocmé se souvenait, mot à mot, de ces paroles. « Les justes doivent souvent payer un prix pour leur vertu : celui de leur propre intégrité morale » [*ibid.*]. Son souci concernait aussi l'intégrité morale des enfants qui étaient élevés – du moins était-ce sa crainte – dans la pratique du mensonge et de la dissimulation. Mais selon sa fille, Nelly, en réalité, les enfants étaient convaincus que ce qui se faisait au Chambon était « bien, tout simplement bien ».

Plus de cinq mille Juifs furent sauvés grâce à la protection des Chambonnais. Quelles étaient leurs motivations pour agir ainsi ? Lorsque Philip Hallie demanda à l'une des habitantes, madame Eyraud, pourquoi elle avait accepté de cacher des réfugiés chez elle et de s'exposer ainsi à des risques terribles, elle parut ne pas comprendre le sens de la question : « Écoutez, écoutez ! Qui d'autre aurait pris soin d'eux, si nous ne l'avions pas fait ? Ils avaient besoin de notre aide, et ils en avaient besoin à *ce moment-là* » [p. 127].

Philip Hallie rapporte les mots avec lesquels Magda Trocmé résume le principe qui guidait son action durant ces années-là :

« J'ai une espèce de principe. Je ne suis pas du tout une bonne chrétienne, mais il y a des choses auxquelles je crois vraiment. En premier lieu, je crois et je croyais en André Trocmé. J'étais fidèle à son projet et à lui personnellement, et je le comprenais très bien. Deuxième principe : je ne cours pas après des choses à faire. Je ne cours pas à la recherche de gens à aider. Mais je ne ferme jamais ma porte, je ne refuse jamais d'aider quiconque vient à moi et me demande de l'aide. Telle est ma sorte de religion. Lorsque des choses arrivent, non pas des choses que je prévois, mais des choses envoyées par Dieu ou par la chance, lorsque les gens viennent à ma porte, je me sens responsable » [p. 153].

Le principe qui animait Magda Trocmé, explique Philip Hallie, n'incluait aucune théorie abstraite ; il tenait simplement au sentiment de sa propre responsabilité à l'égard de celui ou de celle qui faisait appel à elle. Du reste, ce sentiment irrépressible était dénué chez elle de toute forme de sentimentalisme, et même d'affectivité. C'était, à l'image de sa propre personnalité, un sentiment « pratique et abrupt » [p. 161]. Elle ne faisait pas cela par « amour ». Pour elle, l'amour signifiait préférer quelqu'un à quelqu'un d'autre ; c'est en ce sens qu'elle préférait André à tous les autres hommes. Entendu en ce sens, tel n'était pas le sentiment qu'elle éprouvait à l'endroit des réfugiés qu'elle a secourus, à la différence de son mari qui témoignait par ses actes d'un puissant amour, presque mystique, pour eux. Si elle se montrait réticente à employer le mot *amour*, elle était bien plus réservée encore à l'endroit des notions de *bonté* ou de *sainteté*. Tout ce qui évoquait l'idée de noblesse morale éveillait en elle une réaction de gêne, presque d'exaspération. Elle se disait seulement fidèle à sa religion pratique dont l'unique principe consistait à ouvrir sa porte

plutôt que de la laisser fermée, à venir au secours de quiconque était dans le besoin et que « Dieu ou la chance » avait tourné vers elle.

Les raisons d'André Trocmé étaient plus complexes, davantage enracinées dans une vision mystique et spirituelle, plus religieuses. Son éthique tirait sa force de la vie et de la mort de Jésus-Christ.

« Il pensait, explique Hallie, que quelque chose est mal à la fois parce que cela fait du mal à quelqu'un et parce que cela viole un impératif, un commandement révélé par Dieu dans la Bible et dans le tréfonds de notre cœur. Il lui fallait regarder en direction d'une autorité, par-delà les yeux du réfugié, pour découvrir ce commandement ; mais l'ayant trouvé, son devoir, comme pour elle [Magda Trocmé], consistait à diminuer ce mal dans le regard de la victime » [p. 161].

Et Philip Hallie d'ajouter :

« Trocmé croyait que dessous et pénétrant les qualités personnelles, les forces et les faiblesses morales d'un être humain, il y a quelque chose d'une immense valeur. Si cet être humain est sauvé par Jésus-Christ ou si cet être humain est sauvé du mal que lui infligent d'autres êtres humains, il est sauvé, non parce qu'il est bon, il est sauvé dans les deux cas parce qu'il est un être dont Dieu nous a manifesté l'importance en envoyant Jésus-Christ pour nous aider [...] Pour Trocmé, chaque être humain – qu'il soit Juif ou non – possède un diamant spirituel au centre de sa vitalité, une source indestructible, évidente et sans prix, que Dieu chérit » [p. 165].

Son épouse obéissait, elle, à des motifs subjectifs, mais peu empreints, dans son cas, de compassion manifeste : une bienveillance plus « objective » pourrait-on dire qu'affective. Tandis que lui obéissait à des motifs liés à ses profondes convictions chrétiennes. Mais si, ultimement, pour lui, l'éthique était christocentrique, il était également mû par de puissantes affections. Et cette éthique lui commandait de venir au secours des faibles, même si elle impliquait de désobéir aux puissances de ce monde. Même s'il rappelait à ses fidèles l'exemple donné par le Christ, André insistait surtout dans ses sermons sur le devoir pour chacun d'obéir à sa propre conscience lorsqu'elle entre en conflit avec les lois ou les ordres du gouvernement.

Des « amateurs inspirés »

La tâche de superviser le sauvetage des Juifs fut confiée à treize responsables qu'André Trocmé réunissait deux fois par semaine au temple et qui constituaient la colonne vertébrale de la résistance non violente

au Chambon : « C'est là, écrit André Trocmé, pas ailleurs, que nous recevions de Dieu les solutions aux complexes problèmes que nous devions résoudre afin d'abriter et de sauver les Juifs [...] La non-violence n'était pas une théorie surimposée à la réalité ; c'était un itinéraire que nous explorions jour après jour dans la prière commune et l'obéissance aux commandements de l'Esprit » [p. 173].

La décision de faire du village une « cité de refuge », pour reprendre l'expression biblique du Deutéronome qu'emploie Philip Hallie, avait été prise en plein accord avec le conseil paroissial, et cela dans la parfaite conscience des dangers qu'impliquait le fait d'accueillir des Juifs et de leur fournir de fausses cartes d'identité et d'alimentation.

Au milieu de l'Occupation, la population du Chambon-sur-Lignon se composait de 3 300 habitants, parmi lesquels 2 000 paysans, 700 villageois et 500 à 600 personnes venant de l'extérieur (parmi lesquelles 160 réfugiés d'Europe centrale, adultes, étudiants et enfants repartis dans six ou sept maisons, 300 élèves du Collège cévenol, auxquels s'ajoutaient les professeurs et les directeurs des diverses résidences du collège).

Habituellement, les réfugiés se rendaient tout d'abord au presbytère où, après avoir été nourris, ils étaient dirigés dans des centres d'accueil temporaires, le temps de leur fabriquer des faux papiers, puis on les accompagnait dans une résidence – une maison du village ou une ferme située alentour – où ils devaient rester le temps de leur séjour, à moins qu'ils ne soient secrètement conduits de l'autre côté de la frontière, en Suisse. Toutes ces activités étaient bien sûr extrêmement dangereuses, et elles le devinrent de plus en plus à mesure que la guerre tournait au désavantage des nazis lesquels, en conséquence, se montraient de plus en plus féroces.

Les premiers réfugiés à se rendre au Chambon, avant le déclenchement de la guerre, avaient été des républicains espagnols. Puis étaient venus des Allemands qui fuyaient le régime nazi. Les derniers à arriver furent de jeunes Français désireux d'échapper au STO, le Service du travail obligatoire. Mais le groupe de loin le plus important était composé de Juifs. C'est eux, plus que tous les autres, qui étaient en danger et qui constituaient la plus grande menace pour les habitants qui les cachaient. Parmi eux, de nombreux enfants dont les parents avaient été embarqués dans des camps d'internement en France ou envoyés dans des camps de concentration en Pologne. Mais avec le temps, c'est une population de tous âges qui emplit

secrètement les maisons du village, les fermes alentour et, bien sûr, le presbytère.

Bien que Le Chambon soit devenu une « cité de refuge » pour des milliers de personnes, bien que le fait de les accueillir ait été le fruit d'une décision prise à l'unanimité par le conseil paroissial et que les habitants aient dû faire preuve de la plus grande discrétion et de beaucoup d'intelligence pratique, néanmoins, le village du Chambon n'était pas une organisation, tel le CIMADE² qui avait été créé dans un but précis et qui avait des ramifications internationales. Personne n'avait créé le village qui, sous l'impulsion de son pasteur et avec l'accord des fidèles, se consacra au sauvetage des persécutés du nazisme. Les choses résultèrent plus d'une espèce de développement progressif que d'une planification.

C'est pourquoi Philip Hallie appelle les habitants du Chambon des « amateurs inspirés ». Et il rapporte ces propos que Magda Trocmé prononça un jour : « Si le village avait été une organisation, ça n'aurait pas marché. Comment pouviez-vous avoir une grande organisation décidant pour les personnes qui affluaient dans les maisons ? Lorsque les réfugiés étaient là, sur le seuil de votre porte, il fallait prendre des décisions ici et maintenant [...] Tout le monde était libre de décider par lui-même » [p. 199]. Et Philip Hallie d'expliquer :

« À nouveau, l'élément important du temps – seuls des individus indépendants pouvaient agir rapidement et avec sûreté dans de pareilles circonstances. Le Chambon, durant les quatre premières des années quarante, était un monde dans lequel tout retard apporté au fait de laisser quelqu'un entrer dans votre maison équivalait à une décision de *ne pas aider* dans ce *maintenant* qui était de toute première importance [...] Ce qui unissait et divisait les Chambonnais à cette époque, ajoute-t-il, peut être saisi par la métaphore de l'"atmosphère". Les gens partageaient une atmosphère dangereuse et secourable (*helpful*) ainsi qu'on partage un air physique; elle les enveloppait tous, et pourtant chacun l'emportait dans sa propre maison, de la façon dont nous partageons et divisons l'air que nous respirons » [p. 199, souligné par l'auteur].

2. Comité intermouvements auprès des évacués : une « œuvre protestante, créée en 1939 pour venir en aide aux populations évacuées des départements frontaliers » [Lazare, 1993, p. 46]. Cependant, le CIMADE était directement associé aux actions de sauvetage des Chambonnais, de même que la décision d'André Trocmé d'accueillir des Juifs dans son village avait été prise en collaboration avec les quakers de Marseille.

Un jour de l'été 1943, quelques mois après sa détention au camp de Saint-Paul d'Eyjeaux, André Trocmé fut mis au courant d'un projet de la Gestapo visant à l'assassiner et il accepta, à contrecœur, le conseil pressant de ses fidèles de fuir et de se cacher. Il ne retourna chez lui qu'en 1944, après le débarquement des Alliés en Normandie.

Après la guerre, il s'engagea, à un niveau international, dans la promotion de ses idéaux pacifistes, donnant des conférences dans toute l'Europe et aux États-Unis. Quelques années plus tard, il quitta Le Chambon et fut nommé secrétaire pour l'Europe du *Fellowship of Reconciliation*, une organisation internationale dédiée à la non-violence. Plus tard encore, il devint le pasteur de Saint-Gervais, une des plus anciennes paroisses de Genève, en Suisse. Il est mort en 1971, un an après avoir pris sa retraite, et sa femme en octobre 1996.

J'ai bien sûr laissé de côté dans cette présentation bien des événements importants que rapporte Philip Hallie et dont le lecteur pourra prendre connaissance par lui-même en lisant son récit. Par exemple, une des raisons qui rendirent possible que Le Chambon ne soit pas attaqué par les nazis tenait à la personnalité du commandant allemand des forces d'occupation en Haute-Loire, le major Julius Schmähling, auquel Philip Hallie s'est longuement intéressé dans un autre de ses livres, *In the Eye of the Hurricane*³. Ce qui m'importe est, non pas de rapporter ce qui s'est passé dans le détail dans le village du Chambon-sur-Lignon durant ces années terribles de la Seconde Guerre mondiale, mais de comprendre quels étaient ces êtres et les raisons qui les ont poussés à se conduire d'une manière qui contraste tant avec l'inaction dont a fait montre dans sa grande majorité la population française.

L'éthique de la vie et de la mort

Ni les Trocmé ni les habitants du Chambon-sur-Lignon n'avaient le sentiment d'avoir agi de façon héroïque ou extraordinaire. Sans

3. *In the Eye of The Hurricane, Tales of Good and Evil, Help and Harm* [2001] – voir le chapitre intitulé « The decent Killer ». Schmähling fut honoré, après la guerre, par le maire de la ville du Puy comme un « bon Allemand » qui, « dans les limites de la liberté qui lui était impartie », avait épargné la vie de nombreux Français, en particulier celle des réfugiés du Chambon. De fait, il s'était opposé de toute son autorité à ce que les troupes sous ses ordres nettoient le « nid de Juifs » que le village huguenot était devenu.

doute héritaient-ils d'une longue tradition de résistance à l'autorité de l'État profondément ancrée dans la mentalité des protestants cévenols. Si tous n'étaient pas mûs par des convictions religieuses aussi puissantes que celles qui animaient leur pasteur, néanmoins, pour la plupart, le Sermon sur la Montagne constituait le bréviaire de leur éthique de l'aide, et ils étaient prêts à en suivre les prescriptions pratiques au péril de leur sécurité et peut-être même de leur vie.

Que leurs actions n'aient pas procédé de motivations égoïstes, on peut le déduire du fait qu'aucun Chambonnais n'a jamais prétendu avoir agi pour gagner son salut et se ménager une place au paradis, ni même pour plaire à Dieu. Pas davantage ne s'agissait-il pour eux de se délivrer du sentiment de malaise ou de gêne qu'aurait occasionné le spectacle du malheur des réfugiés qui frappaient à leur porte, ainsi que pourrait le prétendre l'hypothèse égoïste. Plus juste est de dire que les habitants du Chambon étaient des « gens bien », au sens où le langage commun entend cette expression – ni des saints ni des héros, mais des hommes et des femmes qui se sentaient capables de mettre en accord leurs actions avec leurs convictions, avec cette conviction que c'est le devoir de tout être humain de secourir quiconque se trouve dans la détresse.

C'est la simplicité dont ils faisaient preuve, alliée à une grande intelligence pratique, qui, à bien des égards, peut désarçonner les théoriciens de l'éthique ou les psychologues toujours prêts à déceler des mobiles secrets dans les actions ouvertement désintéressées, courageuses et bienveillantes. Il se peut qu'on ne puisse rien répondre à de tels soupçons. Mais est-on contraint de se soumettre à cette démarche ? Le sens commun n'est-il pas, au bout du compte, plus *clairvoyant* ?

Du moins est-il évident que les habitants du Chambon ne s'embarrassaient pas de telles considérations, et la question de savoir si leurs conduites étaient, au fond, égoïstes ou non est de celles qui ne les intéressaient *tout simplement pas*. Ils ne cherchaient pas à défendre leur propre intégrité morale, mais à protéger la vie menacée de ceux qui s'adressaient à eux. Leur éthique n'était pas primordialement une éthique de la vertu personnelle, mais une éthique de la vie et de la mort, une éthique de combat nourrie de la conscience, rude et simple, profondément enracinée en eux, que quiconque est dans la détresse doit être secouru. Dans la mesure où leurs conduites étaient dirigées vers autrui, et non vers eux-mêmes, il n'y avait ni place ni temps pour l'examen de la nature profonde de leurs propres motivations, et

peu leur importait qu'elles fussent égoïstes ou non. Philip Hallie souligne que des interrogations de cet ordre ne déclenchaient chez eux qu'une totale incrédulité, mêlée d'une pointe d'agacement. Ce n'était tout simplement pas de cela dont il s'agissait.

« Si l'on considère, écrit Philip Hallie, cette histoire d'un point de vue analytique, de nombreux facteurs étaient à l'œuvre avant et durant ces années-là, des forces qui ont conduit les actions de sauvetage des Chambonnais au succès. Mais si vous voulez comprendre ce qui est arrivé au Chambon comme le saisissaient eux-mêmes les Chambonnais, alors leurs actions deviennent relativement faciles à comprendre. Elles deviennent aussi faciles à comprendre que Magda se précipitant de sa cuisine à la porte du presbytère, tournant la poignée et ouvrant la porte à une réfugiée avec ces mots : "Naturellement, entrez, entrez!" [...] La bonté est la chose la plus simple du monde, la plus complexe aussi, comme ouvrir une porte. Nous échouons à comprendre ce qui s'est passé au Chambon, ajoute-t-il, si nous pensons que *pour eux*, leurs actions étaient complexes et difficiles. John Stuart Mill dans son essai *l'Utilitarisme* écrit qu'une personne bienveillante est celle qui "devient, comme instinctivement, consciente de soi comme un être qui, *bien sûr*, fait attention aux autres. Le bien des autres devient une chose dont il est aussi naturel et nécessaire de se préoccuper que de toutes les conditions physiques de notre existence". Pour certaines personnes, aider les êtres dans la détresse est aussi naturel et nécessaire que de se nourrir. Les Trocmé, les Theis et les autres villageois du Chambon étaient de telles personnes » [p. 284].

Parce que leurs actions étaient profondément enracinées dans la structure de leur personnalité, dans leurs convictions religieuses, dans la longue pratique aussi de résistance à l'autorité civile à laquelle les huguenots étaient habitués depuis des siècles, le devoir d'aider autrui était en eux comme une « seconde nature », une « disposition constante » pour reprendre la formule de Hutcheson, qui, si elle était de nature altruiste, n'exigeait nullement une négation de leur personnalité. L'action altruiste en faveur des Juifs jaillissait au contraire spontanément du plus profond de leur être comme une obligation à laquelle ils ne pouvaient se soustraire, porteuse sans doute de dangers considérables mais qui n'avait rien de sacrificiel. En agissant ainsi, ils ne renonçaient pas à leur être et à leurs « intérêts » profonds : ils y répondaient, tout au contraire, dans une parfaite conformité et fidélité à eux-mêmes.

La personnalité altruiste

« La bonté n'est pas uniquement une qualité innée : il faut la cultiver, et on ne le fait que si la nécessité s'en fait sentir. »

Nadejda MANDELSTAM, *Contre tout espoir*.

L'enquête la plus importante, la plus fouillée et la plus vaste qui ait été consacrée à l'étude des motivations de ceux, le tout petit nombre (moins de 1 % de la population sous occupation nazie), qui ont aidé et sauvé des Juifs durant la Seconde Guerre mondiale, a été conduite par deux universitaires américains, Samuel et Pearl Oliner¹. Elle a donné lieu à une publication, *The Altruistic Personality*², qui, depuis une dizaine d'années, fait l'objet de très nombreuses analyses, principalement aux États-Unis. On regrettera que ce livre, qui apporte une contribution essentielle à la compréhension des comportements altruistes, n'ait pas fait, à ce jour, l'objet d'une traduction en français. À défaut d'en livrer une, je souhaiterais du moins apporter au lecteur une synthèse des conclusions de ces travaux particulièrement intéressants.

1. Samuel Oliner est professeur de sociologie à la Humbolt State University (Arcata, Californie). Il est également le fondateur et le directeur de l' *Altruistic Personality and Prosocial Behavior Institute*.

2. *The Altruistic Personality, Rescuers of Jews in Nazi Europe, What Led Ordinary People to Risk Their Lives on Behalf of Others* [1992].

Samuel et Pearl Oliner ont interrogé près de 700 personnes ayant vécu dans les différents pays qui ont été soumis à l'occupation nazie, 406 sauveteurs, 126 « non-sauveteurs » et 150 survivants.

La notion de « sauveteur » fait l'objet d'une définition stricte de la part de Yad Vashem, l'autorité israélienne consacrée aux victimes et aux héros de l'Holocauste. Trois critères sont retenus par cet institut pour être honoré comme un « Juste parmi les nations » : avoir été motivé uniquement par des considérations humanitaires, avoir risqué sa vie, n'avoir reçu aucune rémunération de quelque sorte que ce soit pour ses actes. 95 % des sauveteurs interrogés par l'équipe Oliner avaient été désignés par Yad Vashem, les 5 % restants furent retrouvés par leurs propres recherches, en particulier grâce aux témoignages des survivants. Chacun de ces hommes et femmes reçut un formulaire détaillé et fit l'objet d'un entretien approfondi de plusieurs heures.

« Les entretiens, écrivent Samuel et Pearl Oliner, étaient guidés par plusieurs questions clés, incluant : le sauvetage était-il principalement une affaire d'opportunité, c'est-à-dire de circonstances extérieures ? S'il en était ainsi, quelles étaient ces circonstances ? Le sauvetage était-il le fait d'attributs personnels, de valeurs particulières acquises et de caractéristiques personnelles ? Et dans ce cas, lesquels ? À l'arrière-plan de ces questions se trouvait implicitement l'idée qu'il existe peut-être quelque chose comme une personnalité altruiste, c'est-à-dire une disposition relativement stable à agir de façon désintéressée (*selflessly*) en faveur des autres qui se développe tôt dans la vie. Pour cette raison, nous nous sommes intéressés non seulement à ce que nos interlocuteurs avaient fait pendant la guerre et aux circonstances de leur existence durant celle-ci, mais également à leurs parents et à leurs caractéristiques et comportements durant leur jeunesse, ainsi qu'à leurs conduites dans la vie ordinaire » [p. 3].

Il convient de remarquer que Samuel et Pearl Oliner laissent de côté le débat sur les différentes conceptions de la moralité (la moralité doit-elle être évaluée selon l'*intention* du sujet ou en mesurant les *conséquences* de ses actes ?) et échappent, par conséquent, aux arguments que le défenseur de l'hypothèse égoïste est toujours susceptible d'invoquer pour discréditer l'idée même d'altruisme. Ils s'en tiennent tranquillement à une définition *objective* des critères de l'action altruiste (qui, pour l'essentiel, sont les mêmes que ceux retenus

par Yad Vashem) : « Nous caractérisons un comportement comme altruiste lorsque 1) il est dirigé en vue de l'aide d'autrui, 2) il implique un grand risque pour l'auteur, 3) il n'est assorti d'aucune récompense extérieure, 4) il est volontaire » [p. 63].

Ces critères peuvent sans doute s'appliquer à toutes sortes de comportement, tel se précipiter dans un immeuble en flammes pour sauver ses habitants, se porter au secours de quelqu'un qui se noie, abandonner sa carrière pour s'occuper d'un parent malade, etc. Néanmoins, les actions de sauvetage durant l'Holocauste se distinguent par des traits spécifiques. Elles se sont prolongées, à quelques exceptions près, durant une longue période (pour 56 % d'entre elles, entre deux et cinq ans). De plus, elles concernaient des gens qui étaient différents par leur tradition, leur culture et leur religion et alors même que la propagande nazie excluait les Juifs de l'humanité. Enfin, les sauveteurs avaient à braver l'ordre social établi et les normes en vigueur, sans espoir de récompense ou de reconnaissance, puisqu'aussi bien leurs actions devaient impérativement demeurer secrètes. Nombres de sauveteurs appartenaient à des pays – telles la Pologne, la Roumanie ou la Lituanie – qui, à la différence de l'Italie, de la Bulgarie ou du Danemark, étaient très fortement antisémites. Bien qu'il ait existé des réseaux structurés, tels Zegota en Pologne, le CIMADE, la Caritas catholique en Allemagne, etc., les actes de sauvetage ont été le plus souvent le fait d'acteurs individuels qui ne bénéficiaient du soutien d'aucune organisation.

Samuel et Pearl Oliner interprètent les actions altruistes comme le résultat d'une interaction entre des facteurs individuels (la personnalité et ses valeurs éthiques) et des situations politiques ou sociales sur lesquelles le sujet n'exerce pas de contrôle et qui s'imposent objectivement à lui, mais à l'influence desquelles, à la différence de l'immense majorité, il se montre capable d'échapper.

La personnalité altruiste

Les longues enquêtes et les travaux d'analyse auxquels elles ont donné lieu permettent de dégager les motivations principales qui ont poussé les sauveteurs à agir.

D'une manière générale, et ce point mérite d'être souligné, ces hommes et ces femmes n'ont pas agi *uniquement* par obéissance à des principes éthiques abstraits ou selon des convictions *purement*

philosophiques. La première raison de leur engagement tient à deux aspects clés de leur personnalité : l'importance qu'ils attachaient au secours apporté à quiconque est dans le besoin, indépendamment de sa culture, de sa race ou de sa religion – ce que Samuel et Pearl Oliner appellent les « valeurs de l'aide » (*the values of care*) –, et leur capacité à éprouver de forts sentiments empathiques à l'égard de ceux qui se trouvent dans une situation de détresse. La première de ces valeurs leur avait été transmise par l'éducation, et avait été profondément intériorisée non pas par autorité, mais grâce à la nature affective des liens qui les unissaient à leurs parents.

Dans la mesure où ces deux aspects faisaient partie intégrante de la structure de leur personnalité, de leur « caractère », ils n'étaient pas déterminés par les circonstances historiques de la persécution nazie : celle-ci a fourni l'occasion de mettre en pratique des principes auxquels ils obéissaient *avant* la politique anti-juive du régime et auxquels ils ont continué d'être fidèles *après* que la guerre a cessé. Cette valeur de l'aide déterminait leur manière d'agir dans la vie quotidienne. Aucun sauveteur interrogé n'a exprimé le sentiment d'avoir fait quelque chose d'extraordinaire, moins encore de s'être comporté en « héros ». La plupart d'entre eux affirmaient n'avoir rien fait d'autre que de mettre en pratique les principes dans lesquels ils avaient été élevés, ou de répondre à une détresse manifeste qu'ils ne pouvaient tout simplement pas ignorer ; en somme, ils n'avaient rien fait que de très *naturel*, rien qui méritât un éloge particulier.

Que les motivations fondamentales des sauveteurs s'enracinent dans une structure de la personnalité, dans ce qu'Aristote appelle une « disposition constante » qui devient comme une « seconde nature », et non pas à proprement parler dans une *décision* éthique soudaine et nouvelle, tient en particulier à l'importance décisive de l'éducation et de la qualité des relations parentales durant l'enfance dans la formation de la conscience morale et la structure de la personnalité altruiste.

De façon presque constante, les témoignages recueillis dans l'enquête Oliner font état de l'affection qui liait les sauveteurs à leurs parents et la nature non répressive et non autoritaire de l'éducation qu'ils avaient reçue, permettant ainsi l'émergence d'une personnalité libre et autonome, capable de faire des choix qui ne sont dictés ni par les normes sociales en vigueur ni par le besoin d'obtenir l'approbation d'autrui, capable également d'agir avec endurance et courage sans voir dans l'éventualité de l'échec (voire de sa propre mort) un obstacle dirimant.

Le registre lexical des sauveteurs révèle la prééminence des facteurs subjectifs dans leur engagement. Les mots « pitié », « compassion », « affection », « souci » apparaissent dans le vocabulaire de 76 % d'entre eux, et 67 % de ceux qui ont été sauvés les emploient également pour expliquer la conduite de leurs bienfaiteurs. Fréquentes sont les expressions « je me sentais désolé(e) pour eux », « je l'ai fait par sympathie, par gentillesse », « j'ai agi par sentiment de compassion envers ceux qui étaient plus faibles et qui avaient besoin d'aide » [p. 168].

« Ce sentiment d'une contrainte intérieure, expliquent Samuel et Pearl Oliner, était, de façon caractéristique, si puissant que la plupart des sauveteurs affirment avoir rarement réfléchi avant d'agir. À la question de savoir combien de temps leur avait pris la première décision d'agir, plus de 70 % d'entre eux ont indiqué "quelques minutes". Et, à la question de savoir s'ils avaient consulté quelqu'un avant de prendre leur décision, 80 % répondirent que non » [p. 169].

Un autre trait remarquable mérite d'être souligné. L'engagement altruiste en faveur de ceux qui sont dans le besoin dépassait largement la sphère des êtres aimés ou des amis proches, de sorte qu'on ne saurait y voir une expression de cette « générosité restreinte » dont parle David Hume et qui n'est rien d'autre qu'une extension de l'égoïsme au cercle étroit de la famille ou des proches. 38 % des sauveteurs percevaient leur obligation d'aider comme étant « universelle », la souffrance d'un étranger éveillant en eux le sens de la responsabilité tout autant que celle d'un parent ou d'un ami. Le principe biblique « chacun est le gardien de son frère » est un de ceux qui affleuraient souvent dans leur discours.

Pourtant, Samuel et Pearl Oliner insistent sur le fait que, soumis à des tests visant à évaluer la propension des individus à répondre aux expériences émotionnelles d'autrui, les réactions des sauveteurs ne différaient pas sensiblement de celles des non-sauveteurs, même si, plus que ces derniers, ils manifestaient une disposition à être affectés par la peine et la souffrance d'autrui [cf. p. 174].

Ainsi, s'il est vrai qu'un fort sentiment d'empathie, la capacité à se mettre à la place de l'autre, à éprouver et à se représenter la peine qu'il éprouve, constitue une incitation à se comporter de façon altruiste, cette disposition affective *ne suffit pas* à expliquer l'engagement dans des actions concrètes, lorsque celles-ci vous exposent à de graves dangers comme c'était le cas pour celles et ceux qui ont aidé les Juifs.

Doivent s'y ajouter, pour passer de l'émotion à l'action, un sens de la responsabilité personnelle, la volonté de faire ce que l'on peut (ou ce que l'on doit) pour soulager les souffrances et les injustices dont sont victimes les autres, la conscience impérieuse de la nécessité et du devoir d'agir lorsqu'on est confronté à de pareilles circonstances, la capacité aussi à résister, à protester contre l'ordre établi et le pouvoir en place. Ce sont ces caractéristiques psychologiques, *plus que l'existence de sentiments de compassion*, qui distinguent les sauveteurs des témoins passifs.

On se souvient que, dans les expériences menées par Stanley Milgram, les sujets éprouvaient des émotions réellement pénibles au spectacle de la douleur de l'élève, sans cesser pourtant, dans la plupart des cas, d'obéir aux ordres qui les conduisaient à accroître l'intensité des électrochocs. Il en était de même chez les témoins passifs dans les expériences relatées par Bibb Latané et John Darley. Aussi est-il clair qu'il n'existe pas de passage mécanique de la déploration à l'action. L'engagement dans l'action, surtout lorsqu'il est plein de menaces, est le fait de personnes qui ont une forte *autonomie* personnelle et s'estiment tenus de mettre en pratique les valeurs auxquelles elles croient, quoi qu'il leur en coûte pour elles-mêmes ou leurs proches. C'est ce sentiment de responsabilité, ajouté au respect de soi, qui distinguait fortement les sauveteurs du reste de la population. Le fait d'avoir des convictions morales ou religieuses, la sensibilité à la souffrance d'autrui (l'empathie) *ne sont pas suffisants* pour passer à l'action. Certaines dispositions de la personnalité constituent l'élément essentiel dans ce passage – mais c'est plus d'un saut que d'un passage dont il s'agit – de l'attitude de simple spectateur à celle d'acteur, et il exige des qualités psychologiques et morales qui ne se forment pas en un jour. C'est là, plus que dans la perte des repères moraux, que se trouve l'une des principales explications au fait que seul un petit nombre ait agi en faveur des Juifs, alors que ceux qui éprouvaient à leur égard des sentiments de pitié ou de compassion étaient infiniment plus nombreux.

Ces derniers se contentaient de se désoler d'une situation qu'ils acceptaient comme un *état de fait*, qu'ils déploraient sans aucun doute, mais face à laquelle ils se sentaient impuissants, démunis, et dont ils ne se sentaient pas responsables. Pareille passivité ne se comprend pas par l'absence de convictions morales ou religieuses – du reste, la déchristianisation était, à l'époque, un phénomène bien moins avancé

qu'il ne l'est aujourd'hui – ni même par un individualisme généralisé qui aurait rendu l'immense majorité de la population européenne indifférente au sort des Juifs – tel n'était sans doute pas le cas –, mais plutôt par une incapacité largement partagée à traduire ses convictions dans des actes, à affronter personnellement l'ordre établi : par la propension des hommes à se montrer dociles et à se soumettre.

Typologie des motivations altruistes

Samuel et Pearl Oliner distinguent quatre types de sauveteurs, chacun se caractérisant par un ensemble d'expériences personnelles, de relations, de valeurs et de traits de caractère particuliers.

Pour un premier groupe, les valeurs éthiques transmises par les parents mettaient l'accent sur le souci d'autrui, l'indépendance et la confiance en soi, et étaient souvent liées à des convictions religieuses chrétiennes. « Les sauveteurs de ce type avaient grandi en se sentant portés par une grande force ; ils se voyaient eux-mêmes comme des êtres décidés, capables de prendre des responsabilités, enclins à aller vers des situations aventureuses et à prendre des risques. Ils avaient une attitude positive vis-à-vis des autres » [p. 184].

Pour un deuxième groupe, ce sont les liens personnels qu'ils entretenaient avec leurs amis ou collègues juifs qui les ont poussés à les secourir lorsqu'ils ont commencé à être persécutés.

Pour un troisième, l'aide apportée venait d'une conception plus abstraite du lien qui unit entre eux les citoyens de la société. Pareils individus se singularisaient par l'importance que revêtait à leurs yeux l'engagement social et par la conscience intense de leur responsabilité personnelle au regard du bien commun, qui était une valeur centrale de leur existence.

Enfin, les individus du dernier groupe étaient animés par un puissant sentiment de l'égalité entre les hommes, et ils faisaient montre d'empathie envers tout être humain, à quelque catégorie sociale, race ou religion qu'il appartienne.

En résumé, le sens de la responsabilité personnelle, l'attention aux besoins d'autrui, suscitée par des sentiments empathiques, une réelle force de caractère, liée à la confiance en soi qu'engendrent l'amour des parents et une éducation non autoritaire, l'attachement aux principes universels de la justice et de l'égalité entre les hommes constituaient, mêlés à des degrés divers, les caractéristiques et les principales

valeurs éthiques des sauveteurs, alors que les simples témoins manifestaient un ego angoissé et inquiet. Davantage repliés sur eux-mêmes, du fait en particulier de l'éducation qu'ils avaient reçue et de leurs expériences personnelles, ils percevaient le monde extérieur comme une menace et, du fait de cette angoisse, se montraient moins que les premiers capables de s'ouvrir à autrui et, par conséquent, de venir à son secours s'il en était besoin.

Du point de vue théorique, les deux motivations principales qui, selon Samuel et Pearl Oliner, poussaient les sauveteurs à agir se rapportent d'une part, au sentiment de compassion, d'autre part, aux règles de la justice. Toutefois, dans la mesure où ces motivations sont de nature profondément différente, et la seconde bien plus abstraite que la première, une typologie des comportements altruistes doit tenir compte de la (relative) diversité des incitations qui les ont produits.

Selon Jansz Reykowski, trois types de motifs rendent les gens enclins à aider leur prochain : les motifs allocentriques, normocentriques et axiologiques³.

Les *motifs allocentriques* se reconnaissent à une « centration » de nature affective et/ou cognitive sur la situation à la fois objective et émotionnelle de la personne dans le besoin, conduisant à l'émergence de sentiments de compassion ou d'empathie à son égard. Pareils sentiments jaillissent d'une relation *directe*, d'un face à face avec les victimes. Interrogés sur les raisons de leur engagement en faveur des Juifs, la plupart de ceux qui appartenaient à cette catégorie (à peu près 37% des sauveteurs dans l'enquête Oliner) donnaient des réponses du genre : « Je savais qu'ils avaient besoin d'aide. C'était le plus important », « ces Juifs sont arrivés en pleurant. Dès lors, que pouvions-nous faire ? Nous n'avions pas le choix » ; ou encore : « Lorsque j'ai vu la mère et l'enfant, comment pouvais-je refuser ? C'est l'enfant qui m'a décidé. »

Les *motifs normocentriques* s'enracinent dans un principe objectif qui prescrit l'obligation éthique d'aider autrui. Le traitement infligé aux Juifs exigeait de leur porter secours au nom du devoir irrécusable de venir au secours de ceux qui sont dans la détresse, sans qu'il soit nécessaire d'éprouver à leur endroit un sentiment personnel d'empathie (celui-ci était pourtant, dans la plupart des cas, également ressenti). Un tel devoir *en général* était souvent, mais pas toujours, lié à de

3. Cf. « Motivations of Prosocial Behavior » [1982]; voir également l'article de Z. Smolenska et J. Reykowski, « Motivation of Rescuers » [1992].

profondes convictions religieuses, comme dans le cas du couple Trocmé et des habitants du Chambon-sur-Lignon.

Selon Smolenska et Reykowski, le devoir d'agir en accord avec ce type de principe a trois sources : a) les attentes du groupe social de référence (la famille ou l'Église) auquel il convient de se conformer; b) les normes intériorisées transmises par ces mêmes groupes; c) la conscience de l'identité propre et la foi dans ses propres valeurs personnelles qui conduisent à agir afin de conserver le respect de soi (sans que cela constitue le but *ultime* de l'action). C'est ce type de motivation qui est à l'arrière-plan de l'interrogation : « Comment aurais-je pu me regarder dans la glace ? »

Dans le premier cas, les sujets demeurent fortement dépendants des connexions sociales et de l'approbation des membres de leur groupe ou de leurs chefs. Dans les deux autres, ils se comportent avec davantage d'autonomie. Toutefois, seuls les derniers agissent de leur propre mouvement, sans avoir à rapporter leurs décisions et actions à quelque autorité que ce soit (comme on l'a vu à propos de Giorgio Perlasca).

Ce groupe était de loin le plus important. 52 % des sauveteurs expliquèrent leur engagement par des motifs de type normocentrique.

Les *motifs axiologiques*, enfin, se présentent comme les plus abstraits; ils sont invoqués par 11 % seulement des sauveteurs. Ceux-là se fondent sur l'idée de justice ou le caractère sacré de la vie humaine et n'agissent pas immédiatement par compassion personnelle envers les victimes.

On voit donc que les deux principales motivations de l'action altruiste étaient, dans plus de la moitié des cas, *le respect de principes* transmis par la famille et/ou la religion – pour l'essentiel, les principes de l'aide à autrui et de la justice – et, pour plus d'un tiers d'entre eux, la *compassion* envers les souffrances infligées aux Juifs. Mais il s'en faut de beaucoup que tous les sauveteurs appartenant à cette catégorie aient agi par conviction proprement religieuse.

Si la compassion était éprouvée de façon *immédiate*, lorsque les sujets altruistes se trouvaient directement confrontés à la souffrance d'autrui, pour ceux qui agissaient davantage par devoir, l'engagement passait par la *médiation* de principes éthiques auxquels ils adhéraient profondément. Dans les deux cas, toutefois, c'est l'être lui-même qui se sentait touché, affecté au plus profond de soi, et c'est de son propre mouvement qu'il répondait aux sollicitations d'aide. Bien que la

sollicitation vienne de personnes extérieures à lui, c'est du fond de son propre moi, de son intériorité, que l'engagement s'imposait, à la manière d'une nécessité, d'une obligation « naturelle » qu'il était tout simplement impossible d'ignorer parce que « cela va de soi » et, sans jeu de mots, qu'il en va de soi, de l'image que l'on a de soi, du respect de soi : le sujet altruiste ne pouvait pas « faire autrement ».

Cette typologie présente des *types idéaux* du comportement altruiste. Dans la réalité, les motifs étaient souvent mêlés et, de surcroît, ils étaient susceptibles d'évoluer avec le temps en fonction de l'expérience vécue. C'est ainsi que des liens d'affection se sont noués parfois entre les sauveteurs et les personnes qu'ils ont aidées, surtout lorsqu'il s'agissait d'enfants, alors qu'à l'origine, aucune empathie particulière, aucun lien personnel ne les avait poussés à agir. Mais le cas inverse se présentait également, le respect des normes éthiques obligeant le sauveur à continuer de secourir – par exemple, de cacher dans sa maison – une ou plusieurs personnes envers lesquelles il en était venu à éprouver des sentiments de rejet, d'exaspération ou d'antipathie.

Les enquêtes et conclusions de Samuel et Pearl Oliner exposées dans *The Altruistic Personality* et dont je viens de résumer les principales thèses ont fait l'objet de nombreuses réflexions. Il est intéressant, je crois, de voir quels sont les principaux aspects qui ont été discutés et approfondis, et à quels développements ces recherches ont donné lieu. Une excellente présentation de ces débats est donnée dans l'ouvrage collectif que Samuel et Pearl Oliner ont coédité, *Embracing The Other, Philosophical, Psychological and Historical Perspectives on Altruism*⁴.

Compassion et protestation

Selon Krystof Konarzewski⁵, une des raisons, parmi d'autres, qui explique le petit nombre de sauveteurs en Europe durant l'occupation nazie est que les deux motivations que les Oliner situent à l'origine des comportements altruistes sont conceptuellement et psychologiquement *antinomiques*. La première explique l'engagement par la compassion, la seconde par la protestation. Or la compassion est une incitation *en faveur* d'autrui, alors que la protestation est dirigée *contre*

4. New York University Press, New York, 1992.

5. Cf. « Empathy and Protest », *Embracing the Other...* [p. 22-29].

quelque chose ou quelqu'un, en l'occurrence contre une situation, qui déclenche un sentiment d'hostilité et de colère.

« L'hypothèse de l'empathie, explique Konarzewski, affirme qu'un individu montre une inclination à aider une autre personne si celle-ci a été "incorporée" en lui, au sens où la peur et la peine d'autrui deviennent les siennes propres [...] L'hypothèse de la protestation dit que la tendance à aider une autre personne jaillit du désaccord avec l'état présent des choses ou avec l'ordre social. Un individu peut désapprouver soit le monde lui-même, soit la position qu'il y occupe. Le monde dans lequel l'absence de lois (*lawlessness*) est rampante, où la force brutale a le dernier mot, où les innocents sont condamnés à la torture et à la mort, ce monde-là peut éveiller diverses sortes de protestation, parmi lesquelles la protestation altruiste. Un individu peut entreprendre de saboter le régime en aidant les gens que le régime considère comme ses ennemis et qu'il persécute tout particulièrement » [p. 28].

Dans le cas de la compassion, c'est la personne injustement persécutée qui occupe la première place ; dans celui de la protestation altruiste, cette place est occupée par la société elle-même et ses injustices.

Ce que Konarzewski souligne, c'est que ces deux hypothèses du comportement altruiste présupposent des dispositions psychologiques très différentes. Selon la première, c'est la capacité d'inclusion (*inclusiveness*) – la capacité à considérer l'autre comme fondamentalement semblable à soi – qui est la condition de l'engagement altruiste ; selon la seconde, c'est l'*indépendance* de l'individu par rapport à la société et à l'ordre du monde qui tient une place centrale, la faculté de ne pas se conformer aux décisions des autorités établies. Unité et identification dans un cas, désaccord et opposition dans l'autre.

Ajoutons ceci : les individus les plus aptes à éprouver des sentiments d'empathie avec autrui sont rarement des contestataires de l'ordre social. Du fait de leur tendance à s'unir aux êtres, ils sont enclins à se conformer à l'ordre du monde. Leur engagement est plus individuel que collectif, et ils ne comprennent pas leur devoir personnel comme ayant pour but de transformer les conditions sociales, économiques et politiques de la société à laquelle ils appartiennent, aussi fortement puissent-ils en réprouber le caractère injuste. En général, l'individu empathique est politiquement un conformiste. Inversement, le contestataire ne se sent pas directement et immédiatement concerné par la situation *individuelle* des êtres qui sont victimes des injustices de l'ordre social qu'il dénonce ; ce sont ces injustices *elles-mêmes*, en tant qu'elles

s'opposent aux principes abstraits et universels de l'égalité et de la justice, qui constituent le motif principal de son engagement. En cas de guerre, le protestataire aura davantage tendance à s'engager dans la résistance armée au sein de réseaux organisés qu'à se consacrer au secours d'individus particuliers. Quant à l'individu empathique, il devra, pour passer à l'action, surmonter sa pente naturelle au conformisme et accepter de s'opposer à la réalité existante.

Bien qu'on ne puisse rapporter les conduites altruistes à une motivation unique, c'est à chaque fois une raison *dominante* qui était évoquée par les sauveteurs. Pourtant l'argument de Konarzewski soutient qu'à moins de conjuguer ces deux motivations conceptuellement et psychologiquement si différentes que sont la compassion et la protestation, « l'altruisme demeure profondément mystérieux » [*ibid.*] : « L'aptitude à la réponse empathique focalise l'attention sur les victimes des injustices et empêche d'entrer dans le cercle vicieux de la violence ; la disposition à protester donne à la volonté d'aider la qualité d'un sacrifice de soi héroïque. » La conjugaison de ces deux motivations opposées est donc nécessaire pour produire l'acte altruiste qui se présente en somme comme une espèce de *paradoxe*. La protestation est requise pour conduire l'individu empathique à l'action et lui donner la distance nécessaire avec l'ordre du monde, sans quoi il reste comme englué dans la soumission ; l'empathie oriente le contestataire en direction des personnes affligées, et non pas simplement en vue d'un combat politique plus ou moins partisan.

S'il est établi, comme nous l'avons vu, que près de 57 % des sauveteurs répondaient à des motivations de type normocentrique, et qu'ils agissaient en se réclamant de principes éthiques relativement abstraits, plus de 70 % d'entre eux soulignaient l'importance qu'avaient eu dans leur engagement les sentiments de compassion qu'ils éprouvaient envers les Juifs.

Ce point est, à plus d'un titre, fondamental, car il met en évidence les facteurs proprement *subjectifs* du comportement altruiste, lequel ne saurait s'expliquer (du moins dans l'immense majorité des cas) par la *seule* volonté de respecter des principes *abstrait*s de justice ou d'égalité. Que les sauveteurs ne se soient pas comportés en purs kantien est un aspect tout à fait remarquable sur lequel insiste le philosophe anglais Victor Seidler⁶.

6. « Rescue, Righteousness and Morality », *Embracing the Other* [p. 48-65].

Le fait pour l'altruiste de suivre ses impulsions, de faire confiance à ses sentiments, d'accorder ses actes avec les émotions empathiques qu'il éprouve n'est possible que si ce qui vient du fond de lui-même est compris comme n'étant pas par nature *mauvais* ou corrompu. Or, l'affirmation que la nature humaine n'est pas immanquablement égoïste, méchante, orientée vers des penchants dominateurs, n'est pas une proposition qui va de soi et dont la vérité saute aux yeux. Elle s'inscrit même en rupture radicale avec la vision pessimiste de l'homme dans la tradition occidentale et dont les origines premières se trouvent dans la doctrine augustinienne du péché originel. Les moralistes du xvii^e siècle, La Rochefoucauld en particulier nous l'avons vu, en avaient repris les thèses principales pour dénoncer la fausseté de vertus qui ne sont jamais que des apparences et mettre au jour les motivations toujours intéressées et égoïstes qui orientent la volonté de l'homme. Sans faire appel à un pareil arrière-plan théologique, Machiavel et, plus encore, Hobbes décrivent les hommes comme des individus avides de satisfaire leurs passions insatiables et leur droit naturel sur toute chose. Et, pour Freud, l'homme livré à ses pulsions naturelles n'est rien d'autre qu'un loup à la recherche de sa proie, ignorant toute restriction et tout frein moral. Parce que la nature humaine est mauvaise, tout ce qui vient d'elle est orienté vers une propension au mal. La morale ne saurait donc s'appuyer sur une nature aussi profondément pervertie. Mais le penseur qui a le plus radicalement refusé de fonder la moralité sur toute espèce de naturalisme est Emmanuel Kant, au motif que la sensibilité ne peut servir de principe à l'universalité de la loi morale.

Kant mène un combat décisif contre les philosophes anglais du sentiment moral, Lord Shaftesbury, Francis Hutcheson et David Hume en particulier. Sans entrer dans les détails de ce débat, le point important en est que s'y opposent deux conceptions de la nature humaine, l'une que l'on pourrait qualifier, pour simplifier les choses, d'optimiste (elle est, du point de vue théologique, chez Shaftesbury et Hutcheson, résolument anti-augustinienne), l'autre de pessimiste. Si Kant reconnaît que les philosophes écossais du xviii^e siècle ont accompli un grand pas dans la compréhension de la nature désintéressée de l'action morale, rapporter, comme ils le font, la moralité à un sens moral inné, spontané, et vouloir la fonder sur la bienveillance naturelle à l'égard d'autrui,

c'est donner une conception purement « pathologique » et non pas rationnelle de la morale. Or ni le sentiment ni la sensibilité ne peuvent servir de principes à l'éthique qui est fondée sur le seul pouvoir pratique de la raison, c'est-à-dire sur la faculté humaine de se donner des lois et d'agir selon des maximes de la volonté qui satisfassent à l'exigence d'universalité. L'obligation éthique pour Kant vient du pouvoir pratique de la raison, *non du sentiment*. S'il en est bien ainsi, du point de vue kantien, les actions altruistes mues par la compassion et le souci du bien d'autrui ne sauraient être jugées comme étant à proprement parler *morales*. C'est cette conséquence décisive que souligne et que conteste Victor Seidler.

Dans la perspective ouverte par la tradition kantienne, la relation morale avec autrui est celle qui considère tout individu comme une fin en soi, et non comme un moyen au service de ses propres fins égoïstes. Autrui ne saurait être jamais instrumentalisé. Néanmoins, cette conception conduit également, et c'est là une conséquence névralgique, à instaurer entre les hommes des rapports purement abstraits, dénués de toute dimension personnelle et affective. Seidler évoque, sur ce point, les arguments que Kierkegaard avait déjà avancés contre une éthique aussi formelle et abstraite. Du fait même de son formalisme, elle nous rend peu capables de nous ouvrir à la souffrance que les autres éprouvent et qu'ils sont susceptibles de s'infliger les uns aux autres.

Poussée à l'excès, une telle dénégation de la subjectivité aboutit au système de justification d'un Rudolph Höss ou d'un Adolph Eichmann qui tous deux voyaient dans le mépris où ils tenaient leurs émotions personnelles la preuve de leur parfaite *intégrité morale* : ils n'avaient jamais rien fait de mal à quiconque, ils n'avaient jamais personnellement voulu, par une décision de leur propre volonté, la mort des millions de Juifs gazés dans les camps qu'ils dirigeaient. Ils s'étaient contentés d'obéir aux ordres et d'appliquer la loi. Or obéir aux ordres et appliquer la loi est un devoir *moral* pour tout citoyen, quels que soient les sentiments personnels qu'il éprouve et le jugement qu'il porte sur ces ordres. Ainsi que l'écrit Seidler, du point de vue kantien, « agir contre ses propres inclinations est, en quelque manière, *prouver* la valeur morale de nos actions » [p. 54]. Ou, comme le note encore Hannah Arendt, « il ne fait aucun doute que, dans un certain sens, Eichmann suivait effectivement les préceptes de Kant : la loi, c'était la loi ; on ne pouvait faire d'exceptions [...] Pas d'exceptions – voilà la preuve qu'il avait toujours agi contre ses "penchants", sentimentaux

ou intéressés, qu'il n'avait jamais fait que son "devoir" ». Non qu'Eichmann fût en droit de justifier ses actions abominables en se référant au kantisme; considérer les Juifs comme des sous-hommes, leur dénier toute appartenance à l'humanité est évidemment en contradiction *absolue* avec le principe de respect qui est au cœur de l'éthique kantienne. Ce qui est en cause, néanmoins, c'est la négation de la valeur proprement morale de tout ce qui vient de la sensibilité humaine à laquelle conduit cette éthique. Plus précisément encore, c'est la faiblesse d'une motivation éthique fondée sur la seule obligation d'obéir, *par devoir*, aux prescriptions impératives de la loi morale. Cet argument est, du reste, au centre de la critique que Schopenhauer adressait, en son temps, à la morale de Kant. Selon l'auteur des *Fondements de la morale*, seul le sentiment de pitié, ou de compassion, apporte un puissant ressort, une incitation réelle à l'action désintéressée en faveur d'autrui qui est pour lui la définition de la moralité.

Dans les faits, l'aide apportée par les sauveteurs de Juifs provenait, dans plus de 90 % des cas, d'un profond sentiment d'injustice et de l'horreur que suscitait en eux la politique nazie à l'égard des Juifs, de réactions émotionnelles face au spectacle de leur sort, qui éveillaient le sentiment impérieux d'une obligation personnelle de venir à leur secours. Or le sentiment personnel d'obligation de venir en aide ne *s'origine pas* dans la volonté purement formelle de respecter des principes universels de morale ou de justice. Ainsi que le montre l'enquête de Samuel et Pearl Oliner, la plupart des sauveteurs agissaient parce qu'ils *avaient* agir, qu'ils *ne pouvaient pas faire autrement*.

Ce devoir, cette nécessité qu'ils éprouvaient « naturellement », ne se rapportait pas à une conception théorique et abstraite, purement rationnelle, de l'obligation morale, mais au contraire à leur propre *spontanéité*. Ils n'agissaient pas dans le cadre d'une obéissance inconditionnelle à l'impératif catégorique de la loi morale. Le commandement de la raison pratique – « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle » – n'était pas la raison *première* de leur engagement. Leurs actions étaient le fruit d'un profond accord avec *soi*, d'un accord avec leurs émotions, leurs sentiments et leurs croyances. Le *soi* dont il est question n'est pas uniquement le *soi* rationnel, expurgé de toute subjectivité, le pur sujet nouménal kantien qui obéit aux diktats

7. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem* [1991, p. 258-259].

de la raison pratique, mais le soi individué, riche de toutes les forces spirituelles, intellectuelles et affectives d'un être singulier, capable de surmonter par lui-même non seulement des obstacles et des dangers redoutables, mais plus encore la règle d'or de l'intérêt bien compris – « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fasse ». Les motifs qui poussaient les sauveteurs à agir étaient formulés dans des phrases du type « que pouvais-je faire d'autre ? », « ces personnes étaient en grave danger et c'était tout naturel de les aider ». Ces motifs n'avaient *pas besoin* d'être rationnellement explicités ni d'être justifiés par une argumentation quelconque, ainsi que cela devrait être le cas, remarque Seidler, « au sein de traditions morales qui affirment que les individus recherchent uniquement la satisfaction de soi et ont besoin de "raisons" pour être capables de surmonter leur nature égoïste » [p. 55].

Les comportements altruistes que nous avons évoqués ne sauraient donc être compris à partir d'une conception dualiste de l'homme qui sépare la raison et la sensibilité, l'esprit et le cœur. Ils résultaient au contraire d'un profond sentiment d'unité intérieure, d'une parfaite intégration des différents composants de la personnalité humaine, à la fois subjectifs et rationnels, et ils ont été le fait d'êtres qui avaient réalisé en eux cette intégration et cette synthèse. Seule une personnalité ainsi psychiquement unifiée est capable de s'ouvrir à la souffrance d'autrui et de courir de tels risques pour la soulager.

Cependant, dans quelle mesure ces conduites qui forcent l'admiration et emportent notre louange étaient-elles *exigibles* de tous ? Est-il possible de prescrire un tel *devoir* d'altruisme ? La conservation de sa vie, la défense de ses propres intérêts et de ceux des siens ne sont-elles pas également une obligation proprement rationnelle et morale ? C'est là sinon une objection, du moins une question qu'on ne saurait ignorer. Nul auteur n'a davantage mis le doigt sur cette difficulté que le philosophe anglais Henry Sidgwick.

Faire le détour par l'examen des principales thèses qu'il soutient est un moment nécessaire dans la compréhension des problèmes liés à toute tentative de fonder de façon purement « rationaliste » les principes de l'engagement altruiste, ce à quoi, plus que toute autre, la doctrine utilitariste classique s'est en vain efforcée.

Henry Sidgwick, ou l'impossible obligation d'agir de façon altruiste¹

« Il est bien plus facile à un homme d'arriver à une espèce de diagonale entre l'hédonisme égoïste et l'hédonisme universaliste que d'être un partisan réellement cohérent de l'un ou l'autre. »

Henry SIDGWICK, *Les méthodes de l'éthique*.

On présente habituellement l'utilitarisme comme une doctrine morale de nature strictement « égoïste », et ce parce que son fondateur, Jeremy Bentham, postule que l'homme est mû, en toutes ses actions, par la seule poursuite de l'utilité propre, le bien se définissant dès lors comme ce qui contribue à accroître le plaisir et à diminuer la peine, le mal se mesurant aux effets inverses. Mais c'est oublier qu'en réalité, l'utilitarisme est la seule conception éthique qui, dans toute l'histoire de la tradition philosophique, ait élaboré une doctrine du *sacrifice* de l'intérêt propre (qu'il s'agisse de celui des individus ou des minorités) lorsque celui-ci est *rationnellement* réclamé par la satisfaction du bonheur du plus grand nombre², ainsi que John Stuart Mill et Henry Sidgwick l'avaient rappelé en leur temps contre ceux qui voyaient à tort dans la morale

1. Ce chapitre reprend une étude, « Henry Sidgwick, le cosmos de la réalité réduit au chaos », qui a paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* en mars 2004. Je remercie André Charrak de m'avoir autorisé à la publier ici, sous une forme modifiée.

2. Voir Jean-Pierre Dupuy, *Le sacrifice et l'envie* [1992].

utilitaire une morale froide de l'intérêt égoïste mettant à bas toutes les nobles exigences du devoir. Car la doctrine utilitariste n'est pas, loin s'en faut, celle qu'adopterait « un égoïste centré sur lui-même, dépourvu de tout sentiment, de toute sollicitude autres que ceux qui ont pour objet sa propre misérable individualité³ ».

Nul plus que Henry Sidgwick n'a montré à quel point le fondement rationnel sur laquelle cette obligation « altruiste » s'élabore, la met en contradiction avec l'autre finalité, *non moins rationnelle*, qu'est pour chacun le devoir de rechercher son propre bonheur, en sorte que, dans le domaine de l'éthique, la raison est divisée contre elle-même dans un dualisme insurmontable.

Prenons un exemple qui nous fera mieux comprendre la difficulté, et qui raisonne dans les termes de l'éthique utilitariste : si l'on suit ses principes de base, la raison – mesurant les intérêts du plus grand nombre – exige de chacun qu'il vienne au secours des autres – par exemple, les victimes de l'Holocauste – et place leur « bonheur » avant le sien lors même qu'il serait ce faisant conduit à sacrifier sa propre vie ou celle des siens. Cet impératif ne s'origine ni dans les sentiments subjectifs de compassion, ni dans les principes « intuitifs » de la justice ou du devoir d'assistance à autrui, ni même dans les recommandations de la foi. Il est rationnellement réclamé par le seul calcul des utilités. Il se pourrait fort bien du reste qu'un même calcul condamne un tel engagement, si le calcul des unités de plaisir et de peine se solde au désavantage des victimes, selon le principe dénoncé par John Rawls qu'on peut « sacrifier quelques chrétiens pour le plus grand bonheur des Romains ».

Une telle conception de l'engagement humain bute au moins sur deux apories fondamentales. La première est qu'il est peu probable que quiconque ait jamais agi selon des considérations aussi abstraites, mathématiques et anonymes, surtout lorsque l'action exigée engage les intérêts vitaux d'un individu⁴. La seconde, sur laquelle

3. John Stuart Mill, *L'utilitarisme* [1998, p. 45].

4. Cette justification utilitariste apporte un bel argument aux politiques de licenciement, puisqu'aussi bien, n'est-il pas tout à la fois rationnel et juste, et donc « moral », de supprimer disons cent emplois si mille doivent ainsi être sauvés ? Et ceux qui sont ainsi sacrifiés sur l'autel de la rentabilité économique ont-ils seulement le droit de se considérer comme des victimes ? N'est-ce pas de leur part faire preuve d'un égoïsme coupable ? Ainsi raisonne froidement le directeur des ressources humaines, la calculette à la main. Jusqu'au jour où lui-même fera partie du lot...

insiste plus particulièrement Sidgwick, est que ce calcul rationnel des utilités, qui sert de principe de base à l'évaluation de la qualité morale des actions humaines, contredit l'autre exigence formulée également par la raison : le « devoir » pour chacun de réaliser son propre bonheur. Autrement dit, force est de constater que si l'utilitarisme est la seule doctrine éthique à formuler rationnellement le devoir « altruiste » de promouvoir l'intérêt du plus grand nombre, du fait de ses conséquences sacrificielles, il faut dire que ce devoir est soit impraticable, soit en opposition avec d'autres fins non moins rationnelles (des fins proprement « égoïstes »), soit, plus vraisemblablement, les deux à la fois. Autrement dit, la seule doctrine philosophique qui ait tenté de fonder une doctrine rationnelle de l'obligation altruiste, en l'occurrence l'utilitarisme, aboutit à des apories insurmontables. Le grand mérite de Sidgwick, qui était lui-même un défenseur de l'éthique utilitariste, est d'avoir affronté cette difficulté fondamentale avec une grande honnêteté intellectuelle.

Les enjeux de la pensée de Henry Sidgwick

De tous les grands penseurs de la philosophie morale du XIX^e siècle, Henry Sidgwick⁵ est le seul dont l'œuvre soit presque tombée dans l'oubli. Ce qui est une véritable injustice, car *The Methods of Ethics*, dont le titre est plus familier que le contenu, est un grand livre. Mais un livre d'un genre un peu singulier et qui parut déconcertant

5. Henry Sidgwick (1838 -1900) passa l'essentiel de sa vie dans l'enceinte de l'université de Cambridge. Sa carrière ne connut qu'une seule interruption, lorsqu'il donna sa démission en 1869 de son poste d'assistant (*fellowship*) à Trinity College parce qu'il estimait qu'il ne pouvait plus, en toute conscience, souscrire aux *Trente-Neuf Articles* de l'Église d'Angleterre comme cela lui était demandé. On reconnaît à cette décision courageuse la probité intellectuelle qui est un des aspects les plus remarquables de sa personnalité et de ses écrits. Mais son prestige était déjà si grand que fut créé pour lui un poste qui n'était pas soumis à cette obligation confessionnelle. Et sa carrière reprit son cours paisible.

Il publia de son vivant *The Methods of Ethics* (1874), qui est son chef-d'œuvre, les *Outlines of the History of Ethics for the English Reader* (1886), *The Elements of Politics* (1891) et une série d'essais intitulée *Practical Ethics* (1898) ainsi qu'un nombre considérable d'articles consacrés aux sujets les plus divers.

Les ouvrages les plus importants consacrés à sa pensée – du reste étrangement peu nombreux, même dans le monde anglo-saxon – sont le livre de J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* [1987] et l'ouvrage édité sous la direction de Bart Schultz, *Essays on Henry Sidgwick* [1992].

à ses contemporains – autant qu’aujourd’hui encore, aux lecteurs continentaux, surtout s’ils sont Français.

Sidgwick ne construit pas de système moral grandiose et impressionnant à la manière de Kant, et son style n’a ni le caractère brillant ni la virtuosité, parfois un peu cavalière, d’un John Stuart Mill. Il s’attache plus à l’examen des *problèmes* posés par l’unification des différentes éthiques qu’il examine qu’à apporter des solutions satisfaisantes pour l’esprit souvent prompt à éluder ces difficultés dans la construction de doctrines purement théoriques ou spéculatives. Sa méthode prend appui sur la moralité du sens commun et semble s’en tenir à une orientation « métaphysiquement à la surface » (pour reprendre une formule de John Rawls qui caractérise de cette manière sa propre démarche et qui s’applique parfaitement à Sidgwick). C’est ainsi que Sidgwick refuse de se prononcer sur la controverse philosophique portant sur la liberté ou le déterminisme de la volonté.

Néanmoins, cette superficialité n’est qu’apparente, car bien qu’il parte des diverses conceptions éthiques auxquelles adhèrent ordinairement les hommes, la question que pose Sidgwick – et que le sens commun ne se sent pas tenu d’examiner – est de savoir en quelle manière elles sont rationnellement *compatibles* entre elles. Sa thèse fondamentale est que l’éthique moderne est traversée par deux doctrines, l’éthique égoïste et l’éthique utilitariste-altruiste – qu’il appelle respectivement *l’hédonisme égoïste* et *l’hédonisme universaliste* –, qui sont toutes deux rationnelles, mais dont les « méthodes » et les principes s’excluent mutuellement, en sorte que la philosophie morale moderne, à la différence de la morale des Anciens, est traversée par une contradiction, un dualisme, rationnellement insurmontable.

La question éthique

La question éthique se pose dès lors qu’un homme se demande pourquoi il doit faire ce qui lui paraît juste et bien, étant établi que cette fin rationnelle ou raisonnable exige que soient maîtrisées ses impulsions irrationnelles, qu’il fasse autre chose que simplement satisfaire ses impulsions primitives. Quels sont les motifs qui le poussent à suivre la voix de la raison plutôt que ses passions, puisqu’il est contraire, même pour le sens commun moral, d’appeler « juste » ou « bien » le simple fait d’obéir spontanément à nos désirs

irrationnels ? Autrement dit, les mobiles proprement éthiques ne sauraient se passer d'une fondation rationnelle, même pour celui qui prône une conception purement « égoïste » des fins de l'action humaine (la réalisation de son propre bonheur).

Dans la pratique, néanmoins, lorsqu'on se demande quels sont ces principes, ce qui saute aux yeux, c'est la diversité des réponses que les hommes et le sens commun y apportent, et la multiplicité des systèmes éthiques qui ont été élaborés sur cette base. Le problème, c'est que tout système de philosophie éthique, dans son désir de satisfaire à tout prix à l'exigence d'unité et de cohérence méthodique, à l'impératif logique d'être conséquent avec ses propres principes, est conduit à ignorer les objections et difficultés qui peuvent être soulevées à son encontre par un autre « système » éthique, alors que, pour sa part, le sens commun ne peut échapper à l'inconséquence de la diversité des fins qu'il poursuit ordinairement. En effet, le sens commun adhère à divers principes (égoïstes, intuitifs, altruistes-utilitaristes), sans avoir conscience que si ceux-ci sont pris au sérieux, ils constituent des systèmes éthiques autonomes – des « méthodes » précisément – qui sont non seulement différents, mais en dernier ressort incompatibles entre eux.

« Lorsqu'on me demande : "Est-ce que vous ne considérez pas comme étant ultimement raisonnable de rechercher le plaisir et d'éviter la peine pour soi-même ? N'avez-vous pas un sens moral ? Est-ce que vous ne jugez pas certaines actions comme bonnes et d'autres comme mauvaises ? Ne reconnaissez-vous pas dans le bonheur général la fin souveraine ?", je réponds "oui" à toutes ces questions. Ma difficulté commence lorsque je dois choisir entre ces différents principes et les inférences qui peuvent en être déduites » [*The Methods of Ethics*, p. 14].

Le point de départ de la réflexion de Sidgwick consiste donc à reconnaître qu'« il y a une diversité de méthodes appliquées dans la pensée pratique ordinaire » [*ibid.*, p. 6]. Ainsi se définit une tâche singulière : partir de la moralité du sens commun pour mettre en évidence les différentes « méthodes » qui ont été rationnellement élaborées sur la base des convictions morales communément partagées, la question décisive étant alors de savoir s'il est rationnellement possible d'aboutir à leur harmonisation, à leur unification dans un système plus englobant, puisqu'aussi bien c'est un « postulat fondamental de l'éthique que, dans la mesure où deux méthodes sont en conflit, l'une ou l'autre d'entre elles doit être modifiée ou

rejetée » [*ibid.*], ou bien si, au contraire, on touche là à autant d'« alternatives entre lesquelles, dans la mesure où elles ne peuvent être réconciliées, l'esprit humain a à choisir » [*ibid.*]. Autrement dit, la démarche philosophique de Sidgwick est tout entière commandée par l'exigence d'harmonie, ou d'unité, que la raison réclame. Cette exigence constitue le postulat fondamental sur lequel s'appuie toute sa pensée en même temps qu'elle explique l'aporie à laquelle il aboutit.

Une méthode, deux méthodes

Que la pensée éthique moderne soit depuis le XVIII^e siècle traversée par deux conceptions rationnelles du bien, l'une définie comme *bonheur*, l'autre comme *devoir*, Sidgwick en fait la remarque dans l'une de ses considérations les plus intéressantes sur l'histoire de la philosophie morale :

« L'affirmation de Butler sur la dualité des principes régulateurs au sein de la nature humaine constitue un pas important dans la spéculation éthique, car elle met en pleine lumière la *différence fondamentale* la plus importante entre la pensée éthique de l'Angleterre moderne et celle de l'ancien monde gréco-romain [...] Dans le platonisme et le stoïcisme, et dans la philosophie morale grecque en particulier, c'est *une seule* faculté régulatrice et directrice qui est reconnue sous le nom de raison, quelle que soit la façon dont cette régulation de la raison est comprise ; dans la perspective éthique moderne, lorsqu'elle est devenue consciente d'elle-même, on en trouve *deux* : la raison universelle et la raison égoïste, ou la conscience et l'amour de soi⁶ (*self-love*). »

Mais la façon dont s'articule cette dualité dans l'éthique moderne est assez complexe. Car la division entre la raison universelle et la raison égoïste ne recoupe pas tout à fait celle qui sépare le devoir et le bonheur ou l'intérêt. À l'éthique du devoir correspond une conception « intuitionniste », désintéressée de l'obligation morale (fondée par exemple, sur l'idée de justice ou d'équité). Mais la morale de l'intérêt, ou plutôt *les morales* de l'intérêt ne forment pas un bloc

6. *Outlines of the History of Ethics*, p. 197 cité par William K. Frankena, « Sidgwick and the History of Ethical Dualism » [1992, p. 175 – souligné par l'auteur]. Sidgwick fait référence aux deux principes de la nature humaine, la bienveillance et l'amour de soi, dont parle Joseph Butler dans ses *Sermons* (en particulier, le Sermon I, intitulé « Sur la nature humaine »).

unique. Elles se divisent fondamentalement entre une conception particulariste, égoïste de l'intérêt et une conception utilitariste, désintéressée qui a pour fin le bonheur du plus grand nombre, de telle sorte que le principe de l'intérêt se distribue en *deux méthodes distinctes*, selon que le bonheur considéré concerne les hommes pris isolément ou au contraire universellement. À ces deux « méthodes », à ces deux « procédures rationnelles » correspondent respectivement *l'hédonisme égoïste* et *l'hédonisme universaliste*, c'est-à-dire l'utilitarisme.

Il y a donc au sein de la morale eudémoniste une profonde fracture théorique selon que c'est le bonheur de l'*individu* seul ou bien celui du plus grand nombre d'individus qui est visé. Car la seconde doctrine exige parfois un *renoncement* à l'intérêt propre, au *self-benefit*, qui est en contradiction avec les principes de base de l'égoïsme éthique. L'obligation d'agir en vue du bonheur du plus grand nombre, autrement dit le devoir altruiste tel que le formule l'utilitarisme, est en droit d'exiger que nous fassions le sacrifice de notre propre bonheur. Là est le cœur de la difficulté qu'ignoraient les penseurs de l'Antiquité.

Dans l'introduction des *Methods of Ethics*, Sidgwick présente très clairement l'ambiguïté de la doctrine qui pose le bonheur comme fin de l'action éthique :

« Car s'il est vrai qu'un homme peut promouvoir au mieux son propre intérêt en agissant ou en s'abstenant par égard pour les autres, notre notion commune du sacrifice de soi implique, semble-t-il, que les actions les plus favorables au bonheur général ne tendent pas toujours simultanément – du moins en ce monde-ci – au plus grand bonheur de l'agent. Et, parmi ceux qui soutiennent que "le bonheur est la fin de notre être", nous voyons une différence fondamentale d'opinions quant à savoir au *bonheur de qui* il est raisonnable de viser » [p. 10].

Pareille division ne traverse pas la morale antique de la perfection ou de l'excellence, « car aucun moraliste faisant de l'excellence la fin ultime n'a jamais approuvé un tel sacrifice, du moins pour autant qu'il porte sur l'excellence morale elle-même » [p. 11]. Ni les Grecs ni les Romains – et nulle morale ancienne n'incarne plus cette finalité de l'excellence (qui en grec est synonyme de « vertu ») que celle d'Aristote – n'ont jamais fait du sacrifice de soi, du renoncement à sa propre excellence, une obligation que peut rationnellement exiger l'éthique. Or c'est précisément cette obligation

rationnelle du sacrifice de soi que la doctrine utilitariste classique réclame, ouvrant ainsi à une contradiction majeure que nul livre plus que *l'Utilitarisme* de John Stuart Mill ne révèle à son insu.

Les contradictions de John Stuart Mill

La difficulté soulevée par cet ouvrage tient au fait que John Stuart Mill formule des propositions qui relèvent à la fois de l'égoïsme et de l'altruisme, qu'il soutient 1/ que « selon le principe du plus grand bonheur, tel qu'il a été expliqué précédemment, la fin ultime, celle en fonction et en vertu de laquelle les biens sont désirables (que nous considérons notre propre bien ou celui des autres), consiste à pouvoir mener une existence aussi dépourvue de souffrance que possible et aussi riche que possible de satisfactions tant en quantité qu'en qualité » [p. 45], et 2/ que « le bonheur qui constitue la norme utilitariste de la conduite bonne (*right*) n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais le bonheur de tous ceux concernés. Entre son propre bonheur et celui des autres, l'utilitarisme exige qu'il soit aussi impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant le serait » [p. 50].

La contradiction majeure entre ces deux propositions tient au fait que la seconde introduit une obligation sacrificielle qui est contraire au premier axiome. Or John Stuart Mill place cette disposition sacrificielle au cœur de sa définition de l'utilitarisme, tout en occultant les difficultés qui en résultent. Si Sidgwick est en parfait accord avec la définition que John Stuart Mill donne de l'utilitarisme dont le critère « n'est pas le bonheur de l'agent lui-même, mais la plus grande somme de bonheur au total » [*L'utilitarisme*, p. 39], son propos est de montrer l'incohérence du système de John Stuart Mill.

Cette citation de Mill que nous venons de donner vient à la suite d'un long développement consacré à la valeur morale du sacrifice qu'il concluait en ces termes : « Que les utilitaristes ne se lassent point de se réclamer de la moralité du sacrifice de soi comme d'une possession qui leur appartient tout autant qu'au stoïcien ou au transcendantaliste » [p. 49]. Que le sacrifice de son propre bonheur soit la plus haute vertu morale, c'est, en effet, ce qu'il écrivait quelques lignes plus haut :

« Bien que ce soit seulement dans un état très imparfait du monde que le meilleur moyen que l'on ait de servir le bonheur des autres soit le sacrifice absolu de son propre bonheur, je n'hésite pas, aussi

longtemps que le monde sera dans cet état imparfait, à reconnaître qu'être disposé à accomplir un tel sacrifice est la plus haute vertu qui puisse se trouver chez un homme » [*ibid.*].

Or voici la difficulté majeure : comment est-il possible « d'établir dans l'esprit de chaque individu une association indissoluble entre *son propre bonheur* et le bien de tous » [*ibid.*, p. 51 – souligné par moi], si ce dernier recommande le *sacrifice* du premier ? Là est le cœur de la contradiction. Pour le dire autrement : si l'égoïste rationnel est « un homme qui a appris de Hobbes que la préservation de soi est la première loi de la nature et l'intérêt propre (*self-interest*), la seule base rationnelle de la moralité sociale⁷ », comment pourrait-on jamais convaincre un tel homme qu'il doit se sacrifier au profit de l'intérêt du plus grand nombre ? La réponse que John Stuart Mill apporte à cette difficulté et qui s'en remet aux vertus de l'éducation, n'est pas, selon Sidgwick, de nature à la résoudre.

Ce n'est donc pas sans raisons pertinentes, et qui touchent à l'essentiel, que Sidgwick met le doigt sur l'impossibilité d'identifier sous une *commune notion* (l'intérêt) l'hédonisme égoïste et l'hédonisme universaliste, et de découvrir l'œuvre d'une rationalité unique (de nature divine selon les théologiens rationalistes) là où, au contraire, l'emporte un *conflit* entre d'une part, la rationalité égoïste qui a pour fin le bonheur privé, et d'autre part, la rationalité désintéressée et sacrificielle de l'utilitariste impartial, qui se donne pour but le bonheur général.

Psychologie et éthique

L'erreur de Mill est principalement due à la confusion entre ce qui relève de l'*éthique* et ce qui a trait à la *psychologie*, plus précisément à la théorie psychologique qui soutient que « dans toute action volontaire, l'agent recherche, universellement ou normalement, son propre bonheur ou plaisir⁸ ». Car ce sont *deux choses distinctes* de dire que les hommes recherchent naturellement leur propre bien, qu'ils sont mûs par des appétits proprement égoïstes, et de postuler que cette orientation psychologique fondamentale, instinctive et spontanée de la nature humaine, cette détermination qui est de l'ordre

7. *Methods of Ethics*, préface, p. XIX.

8. *Methods of Ethics*, livre IV, chap. 1, § 1, p. 412.

de l'être, *doit être* placée au principe du devoir-être. En réalité, il n'y a *aucune nécessité* dans ce passage du point de vue psychologique au point de vue éthique (qui pourrait fort bien, comme chez Kant par exemple, justifier la conclusion strictement inverse). Ainsi que l'écrit Sidgwick,

« il n'y a aucune connexion *nécessaire* entre cette dernière proposition [psychologique] et quelque théorie éthique que ce soit [...] Car il est clair que, du fait que chacun cherche actuellement son propre bonheur, on ne peut conclure, par une inférence immédiate et évidente, qu'il doit chercher le bonheur d'autres personnes » [*ibid.* – souligné par l'auteur].

C'est plutôt la conclusion inverse qui s'impose logiquement, comme il le reconnaîtra plus loin.

La théorie utilitariste ne peut pas non plus, ainsi que le montre Sidgwick dans la suite de son argumentation, être prouvée par la théorie des sentiments moraux, telle qu'elle avait été formulée par exemple, par Francis Hutcheson au siècle précédent. Car la théorie des sentiments moraux est parfaitement acceptable pour un partisan de la morale égoïste, si l'on admet que le principe altruiste de la bienveillance universelle peut tout à fait être soumis à la règle de l'amour rationnel de soi (*rational self-love*) « dans la mesure où nous pouvons trouver notre bonheur privé dans une pareille gratification » [*ibid.*].

Ce n'est pas le lieu de développer ici cette assertion dont j'ai dit quelques mots dans le chapitre consacré à Hutcheson. Il suffit de rappeler que le sentiment moral qui nous incite à vouloir le bien d'autrui n'exclut pas la gratitude. La théorie morale qui insiste sur les relations de bienveillance entre les individus n'a, en réalité, *rien de désintéressé* (du moins au sens radical du désintéressement sacrificiel que l'on trouve chez Fénelon par exemple). C'est pourquoi, selon Sidgwick, elle est parfaitement compatible avec la doctrine égoïste et ne saurait servir de *preuve* à la doctrine éthique utilitariste.

De surcroît, et l'argument est plus décisif, les doctrines de la bienveillance rationnelle font appel à un sentiment originaire, par quoi nous sommes affectés par ce qui arrive à autrui. La difficulté centrale que soulève Sidgwick, c'est que, en tout état de cause, *aucun sentiment* n'est, comme tel, rationnellement *exigible*, de sorte qu'on ne saurait fonder sur cette base affective et subjective les principes d'une morale à la fois rationnelle, objective et universelle.

L'argument se trouvait déjà au cœur de la critique kantienne des philosophes anglais du sentiment moral.

La preuve introuvable

Alors que la doctrine de l'hédonisme égoïste n'a nullement besoin de faire l'objet d'une *preuve*, il n'en va pas de même s'agissant de l'hédonisme universaliste. Ce n'est pas que, du point de vue strictement théorique, une pareille preuve ne s'impose pas comme nécessaire, tout autant pour la doctrine égoïste que pour l'utilitarisme, mais il se trouve que, dans les faits, la morale de l'égoïsme se présente au sens commun comme une évidence, n'étant douteux pour personne que le fait de rechercher son propre bonheur est un bien en soi. Dans ces conditions, sur la base de quels arguments l'égoïste peut-il être conduit à souscrire aux principes de l'hédonisme universaliste ?

« Si l'égoïste, écrit Sidgwick, s'en tient à sa conviction qu'il doit (*ought to*) prendre pour fin ultime son propre bonheur ou plaisir, aucune argumentation (*line of reasoning*) ne paraît s'ouvrir qui le conduirait à adopter l'hédonisme universaliste pour principe premier. On ne peut prouver que la différence entre son propre bonheur et celui d'un autre soit *pour lui* de première importance. Dans ces conditions, tout ce qu'un utilitariste peut faire est d'effectuer autant que possible une réconciliation entre ces deux principes, en exposant à l'égoïste les *sanctions* de règles déduites du principe universaliste – *i.e.* en montrant les plaisirs et les peines qui peuvent être attendues, pour l'égoïste lui-même, de l'observation ou de la violation de ces règles. Il est évident qu'une telle exposition ne produit aucune tendance à faire du plus grand bonheur du plus grand nombre sa fin ultime, mais n'est rien d'autre qu'un moyen en vue de son propre bonheur. Elle est donc totalement différente d'une *preuve* (ainsi que je l'ai expliqué ci-dessus) en faveur de l'hédonisme universaliste. Toutefois, lorsque l'égoïste met en avant, implicitement ou explicitement, la proposition que son bonheur ou plaisir est un bien, non seulement *pour lui*, mais du point de vue de l'univers – en disant que “la nature l'a désigné pour suivre son propre bonheur” –, il convient de lui montrer que *son* bonheur ne constitue pas une part plus importante de bien, pris universellement, que le bonheur égal de toute autre personne. Et ainsi, en partant de son propre principe, il peut être conduit à accepter le bonheur ou le plaisir universel comme étant absolument et sans qualification bien ou désirable; comme une fin, par conséquent, vers laquelle doit être dirigée l'action d'un agent raisonnable » [p. 420-421, souligné par l'auteur].

Alors qu'il paraît y avoir une espèce de continuité naturelle entre l'égoïsme psychologique et l'égoïsme éthique – quoiqu'en réalité il n'en soit pas ainsi, les principes du devoir-être ne pouvant *jamais être déduits* des déterminations de l'être –, il n'en va pas de même dans l'utilitarisme. La seule façon de *prouver* la validité *théorique* de l'utilitarisme est de montrer à l'égoïste qu'il appartient à la nature comme partie du Tout, et qu'à ce titre son droit au bonheur est égal à celui de tout autre individu, le calcul du bien universel – le plus grand bonheur du plus grand nombre – constituant une norme supérieure à son propre bonheur privé. Mais, évidemment, toute la difficulté est d'amener l'égoïste à adopter ce point de vue « holiste », alors que l'amour de soi conduit chacun à se considérer lui-même comme un tout. Du reste, si l'on s'en tient au texte, Sidgwick évoque l'hypothèse où c'est l'égoïste qui adopte *de lui-même* la perspective holiste, comme s'il était implicitement entendu qu'aucune argumentation logique, extérieure au sujet rationnel, ne peut le contraindre à changer de point de vue, et à adopter celui du spectateur impartial et désintéressé. De sorte que ce à quoi on assiste, c'est à un *conflit des rationalités*, conflit entre la rationalité anti-utilitariste propre au « point de vue » égoïste et la rationalité désintéressée et sacrificielle du « point de vue » holiste.

Ainsi, s'agissant des prescriptions morales, la raison est divisée contre elle-même, car l'hédonisme égoïste n'est *pas moins rationnel* que l'utilitarisme.

Quant à l'autre solution, elle ne constitue nullement une preuve à proprement parler de l'utilitarisme, puisqu'elle est immanente à la logique égoïste elle-même, et repose simplement sur la crainte des sanctions⁹, en particulier des sanctions divines.

Le conflit des rationalités

La moralité du sens commun est « inconsciemment utilitariste » [p. 424] et « inchoativement et imparfaitement utilitariste » [p. 427]. Existe, selon Sidgwick, « une transition naturelle de la moralité du sens commun à l'utilitarisme » [p. 425], de sorte que « l'utilitarisme peut être présenté comme la forme scientifiquement complète

9. Voir également, sur le recours aux sanctions *internes* et *externes*, John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, chap. III, « De la sanction ultime du principe d'utilité ».

et systématiquement réfléchi de cette régulation de la conduite qui, à travers tout le cours de l'histoire humaine, a toujours tendu essentiellement dans la même direction » [*ibid.*]. Ou encore : « [...] La méthode utilitariste résout ces difficultés et perplexités en accord général avec les vagues instincts du sens commun, et c'est à elle qu'on fait naturellement appel dans les discussions morales ordinaires » [*ibid.*].

Mais que le sens commun s'en remette plus ou moins vaguement au critère de l'utilité collective pour évaluer la valeur morale des actions, ou pour déterminer des critères rationnels de décision, ne suffit pas à ériger l'utilitarisme en morale universelle à laquelle la moralité de l'homme ordinaire doit être logiquement contrainte de souscrire, car devraient également être acceptées les conséquences sacrificielles du principe de base de la recherche du bonheur du plus grand nombre. Il y a là une espèce de passage à la limite que l'égoïste invétéré n'est évidemment pas prêt à admettre, mais auquel n'adhérerait pas davantage, *les choses étant ce qu'elles sont*, le sens commun moral. Celui-ci mêle des aspects à la fois *égoïstes* – la recherche du bonheur privé est une fin légitime de l'action – et *intuitifs* – il existe bel et bien des principes absolus de vérité et de justice (selon lesquels la recherche du plus grand bonheur du plus grand nombre est en soi une fin éminemment désirable). On peut bien, comme le fait Sidgwick, exposer rationnellement les procédures rationnelles propres à chacune de ces options éthiques, on peut même conclure que la moralité du sens commun est largement utilitariste – quoique ce soit le plus souvent de façon inconsciente –, reste que la grande difficulté est de *surmonter le conflit des rationalités* qui est à l'œuvre dans chacune des méthodes que ces options construisent.

Ce que l'utilitarisme prescrit, c'est un véritable sacrifice – un sacrifice *absolu* du bonheur, disait John Stuart Mill –, un sacrifice de nature totalement désintéressée et qui exige que soit abandonné tout calcul égoïste chez le sujet moral qui se considère comme partie du tout, dont aucun intérêt particulier, pas même le sien, n'est préférable à celui de tout autre. Mais il n'est *pas moins rationnel* de considérer cette morale comme étrangère aux fins ultimes de l'existence individuelle, « car la supposition dont procède ce livre est qu'il y a plusieurs fins ultimes de l'action, qui toutes prétendent être des fins rationnelles, et qui sont telles que tout homme doit (*ought to*) les adopter », écrit Sidgwick au livre III [p. 232].

Les doctrines de la bienveillance rationnelle ne sont pas davantage à même de produire ce sacrifice radical, car celui-ci doit pouvoir porter aussi bien sur notre bonheur personnel que sur le bonheur de ceux auxquels nous sommes attachés par de fortes relations d'affection sympathique. Or,

« il y a très peu de personnes, aussi largement et puissamment puissent-elles être enclines à la sympathie, qui sont constituées de telle sorte qu'elles ressentent pour les plaisirs et les peines de l'humanité, considérée en général, un degré de sympathie tout à fait commensurable avec le souci (*concern*) qu'elles ont de ceux qu'elles aiment [...] Et ainsi, lorsque le devoir utilitariste nous appelle au sacrifice, non seulement de nos propres plaisirs mais du bonheur de ceux que nous aimons en faveur du bien général, la sanction elle-même sur laquelle l'utilitarisme s'appuie le plus [il s'agit des sanctions de la conscience, M. T.] doit agir puissamment contre son précepte » [p. 502].

Il est impossible donc de ramener la moralité du sens commun à un utilitarisme généralisé pour la double raison que 1/ le sens commun mêle confusément, sans trop d'embarras, des principes divers (égoïstes, intuitifs et utilitaristes) et 2/ ultimement, parce qu'il y a une contradiction fondamentale entre les principes mêmes de l'égoïsme moral et ceux qui sont au fondement de l'utilitarisme.

« Et il doit être admis, reconnaît Sidgwick, que, les choses étant ce qu'elles sont, quelque différence qu'il existe entre la moralité utilitariste et celle du sens commun, [elle] est d'une nature telle qu'elle rend la coïncidence de la première avec l'égoïsme encore plus improbable. Car nous avons vu que l'utilitarisme est plus rigide que le sens commun en exigeant le sacrifice des intérêts privés de l'agent lorsque ceux-ci sont incompatibles avec le plus grand bonheur du plus grand nombre » [p. 499].

Il y a dans l'utilitarisme une espèce de rigidité principielle – l'obligation morale du sacrifice – qui introduit à la fois un *écart*, ou un *excès*, avec ce que la moralité du sens commun est prête à accepter et une *contradiction théorique* avec les principes liminaires de la morale égoïste. Le devoir du sacrifice, en certaines circonstances s'entend, va bien au-delà de l'axiome de la bienveillance rationnelle dont Sidgwick fait la « base rationnelle » du système utilitariste « que chacun est moralement tenu de considérer le bien de tout autre individu autant que le sien » [p. 387]. Toutefois, à cette définition « abstraite » et *a priori*, le sens commun donne une

interprétation plus restreinte, reconnaissant que, dans les faits, l'application de la règle de bienveillance se limite, le plus souvent, à ceux auxquels nous sommes liés par des relations affectives proches. Aller au-delà de cette « générosité restreinte », pour reprendre la formule de Hume dans son *Traité de la nature humaine*, requiert un sens du devoir qui en fait un principe éthique absolu que seules les éthiques intuitives prescrivent et que l'utilitarisme rationalise avec une froide objectivité, mais que la moralité du sens commun ne saurait prendre pour argent comptant.

Les apories insurmontables de l'utilitarisme

L'évolution interne de la pensée morale de Sidgwick le conduit – et il est le premier à s'en désoler – à l'aveu d'un *double échec*. En premier lieu, il est obligé d'admettre que la philosophie ne fournit aucune évidence absolue qui pourrait servir de principe universel à l'idéal moral. En deuxième lieu, et cela malgré la thèse soutenue par John Stuart Mill, il est contraint de reconnaître qu'aucune preuve ne peut démontrer la supériorité rationnelle de l'utilitarisme sur la morale de l'hédonisme égoïste, laquelle n'est pas moins rationnellement *valide*.

Aussi, confronté à l'ordre imparfait de l'univers, sur lequel il n'est pas certain que veille un Dieu bon, tout-puissant et rationnel, Sidgwick nous laisse devant l'exigence d'un choix personnel entre la « morale » de l'égoïsme et celle du bonheur général, choix dont la raison pratique présente à nos yeux les alternatives fondamentales sans qu'elle puisse réduire ou dissiper définitivement le conflit des rationalités qui y conduit et l'ontologie du chaos qu'elle révèle. Car, dans les faits, il n'est aucune raison qui puisse exiger de celui qui voit dans son propre bonheur la fin ultime de l'existence, ce sacrifice en faveur du bien des autres. L'obligation altruiste formule un devoir d'héroïsme qui se justifie dans le cadre de l'éthique utilitariste, mais qui s'oppose si radicalement aux impulsions naturelles des hommes qu'il a peu de chance de pouvoir être mis en pratique.

Mais il y a une autre raison plus fondamentale qui condamne à l'échec la morale utilitariste. Celle-ci ne peut être mise en œuvre que par le sujet qui, dans l'abstraction de sa propre singularité, se pose comme un spectateur impartial et rationnel, procédant au calcul des utilités en simple membre du tout. Or, il est peu probable qu'ait

jamais existé un seul homme capable de faire le sacrifice de ses propres intérêts, de son bonheur et peut-être même de sa vie pour une raison aussi objective, abstraite et impersonnelle. C'est au contraire, nous l'avons vu, selon des impératifs jaillissant également, sinon principalement, de leur subjectivité que les altruistes agissent.

Jean-Marie Guyau, dans son *Esquisse d'une morale sans sanction ni obligation* [1885], soulignait déjà, quelques années après la publication des *Méthodes de l'éthique*, à quel échec se voue nécessairement toute conception purement rationnelle du désintéressement altruiste :

« Une morale fondée sur des faits ne peut présenter à l'individu pour premier mobile d'action le bien ou le bonheur de la *société*, car le bonheur de la société est souvent en opposition avec celui de l'individu. Dans ces cas d'opposition le bonheur social, comme tel, ne pourrait devenir pour l'individu une fin réfléchie qu'en vertu d'un *pur* désintéressement ; mais ce pur désintéressement est impossible à constater comme *fait* et son existence a de tout temps été controversée » [p. 7].

Le pur désintéressement que réclame l'utilitarisme, parce qu'il formule un devoir proprement sacrificiel à l'endroit des intérêts propres (aussi bien qu'à l'endroit de ceux des proches), est impossible non seulement à constater, mais même à exiger, car quel homme a jamais agi au détriment de soi pour des raisons qui tiennent au seul calcul des utilités du plus grand nombre ?

La morale utilitariste est une morale du sacrifice, mais qui ne fait appel en l'homme ni à une passion héroïque ni à quelque impulsion affective relevant de la bienveillance ou de l'amour du prochain. Impersonnelle, abstraite, obéissant aux exigences d'une raison purement calculatrice, elle est, dans les faits, totalement *impraticable*. Autrement dit, et pour conclure, il est tout bonnement *impossible de prescrire un devoir d'héroïsme*. Comme nous l'avons vu dans l'étude consacrée aux motivations des sauveteurs de Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, c'est à de tout autres sources que s'alimentait l'obligation impérieuse qu'ils éprouvaient de venir à leur secours.

Altruisme et moralité

« Je ne préjuge rien de bon d'un homme qui ferait si peu confiance à la voix de son instinct qu'il serait contraint, chaque fois, avant de la consulter, de la faire précéder des principes fondamentaux de la morale. »

SCHILLER, *De la grâce et de la dignité.*

« L'acte même de veiller aux simples intérêts d'autrui n'est supérieur à l'acte de veiller à ses propres intérêts qu'en tant qu'il indique une plus grande capacité morale, un surplus de vie intérieure. »

Jean-Marie GUYAU, *Esquisse d'une morale sans sanction ni obligation.*

« Naturellement, entrez, entrez ! » Dans cette invitation de Magda Trocmé se condense la raison première de l'action altruiste : le sentiment d'une obligation qui va comme de soi. Mais quelle est la nature de cette obligation ? En quelle mesure peut-on la qualifier de proprement « éthique » ou « morale » ? Est-il seulement possible de rapporter une obligation qui invite aux actions les plus hautes, les plus courageuses, à un simple sentiment de compassion ? N'est-ce pas faire dépendre la volonté de ce qu'il y a en nous de moins fiable, de moins rationnel, de plus inconstant et versatile ? Le devoir peut-il être autre chose qu'un impératif, qu'un commandement de la raison qui n'a rien de subjectif ? Pourtant, le trait le plus remarquable de l'acte altruiste est qu'il sourd et jaillit bien d'un *sentiment*, comme une

obligation impérieuse à laquelle l'être répond et qui est commandée par la situation, la situation d'urgence et de détresse, reconnue dans son objectivité. Rien ici qui dépende tout d'abord de soi, rien d'autre que la réalité saisie comme telle, comme « réalité-qui-appelle-l'aide » si l'on peut dire.

L'obligation s'origine dans la prise de conscience, dans la saisie de la détresse de l'autre comme un état de fait, qui est à la fois perçu et connu. Perception « sensible » – la perception d'une situation particulière – à quoi s'ajoute une « connaissance » de la nature même de cette situation comme situation de détresse. Mais il est clair au vu des analyses précédentes sur la passivité que ni la perception ni la représentation cognitive de la situation ne suffisent à produire l'action secourable. Aussi la question fondamentale est de savoir comment expliquer le « passage à l'acte », ce passage qui faisait généralement défaut aussi bien dans les expériences de Milgram que chez les sujets passifs de Latané et Darley. Qu'est-ce qui fait qu'un individu confronté à une « situation-qui-appelle-l'aide » vient *effectivement* en aide, ne se détourne pas, ne reste pas un simple spectateur, mais entre en action, répond comme il convient à l'urgence de la situation ? Comme on l'a vu, ce n'est pas l'absence de perception ou de compréhension de la situation, du fait d'une indifférence, d'une apathie ou d'une insensibilité, ou encore une absence de conscience morale, qui constitue le facteur explicatif déterminant de la passivité. Inversement, l'engagement altruiste n'est guère compréhensible sur la seule base de la perception d'un sentiment de compassion ou d'empathie face à une situation de détresse ou de malheur.

L'énigme de l'obligation altruiste

Les individus altruistes agissent-ils par volonté d'obéir à un impératif moral, édicté par la raison comme une prescription s'imposant indépendamment de toute circonstance particulière, de toute détermination contingente, c'est-à-dire universellement ? Autrement dit, les individus altruistes se comportent-ils en purs sujets kantiens ? Si l'on suit tous les témoignages et exemples que nous avons évoqués dans les chapitres précédents, la réponse est très clairement non. Tel n'était le cas ni de Giorgio Perlasca, ni de Raoul Wallenberg, ni d'André et de Magda Trocmé, ni des habitants du Chambon-sur-Lignon.

Dans la perception première de la détresse est saisie seulement une situation objective dont nous ne sommes tout d'abord que spectateurs et qui, dans la représentation que nous en avons, nous laisse encore à distance, simples témoins. Ce rapport qui n'est encore que de pure objectivation est incapable à soi seul de produire l'action bienveillante si lui manque la participation empathique, compatissante qui nous ouvre à la *conscience* de la détresse. Mais cette conscience, si elle est déjà le signe que nous ne sommes plus indifférents, mais frappés, touchés, affectés, n'est encore rien d'autre que l'expression d'une *déploration* qui nous renvoie à nous-mêmes, à nos émotions, à nos sentiments.

L'engagement actif demande plus que la déploration ; il demande que la victime s'adresse à nous comme quelqu'un de vulnérable, fragile, que nous éprouvons comme étant recommandé à notre *sauvegarde*. C'est là que tout se joue. Nous l'avons assez dit : le sentiment d'empathie ou de compassion ne suffit pas à engendrer le passage à l'acte, parce qu'ultimement le spectateur empathique est renvoyé à soi, à la conscience qu'aussi intensément puisse-t-il s'identifier à la détresse d'un autre, la certitude l'accompagne que cette détresse est précisément celle d'un *autre* et non la sienne, en sorte que dans le moment même où fonctionne le mécanisme sympathique, où il se met à sa place, il sait bien que s'il peut souffrir avec lui, il ne peut souffrir *comme* lui.

Adam Smith a admirablement décrit, dans la *Théorie des sentiments moraux*, ce repli solipsiste de la sympathie qui, en dernier ressort, révèle plus qu'il ne surmonte l'incommunicabilité de ce que chacun vit et éprouve et qui nous met à l'abri. On comprend dès lors pourquoi le spectateur sympathique peut fort bien se tenir dans la position, non point indifférente mais passive, de celui qui se contente de regarder, fût-ce avec indignation. Telle est l'attitude du témoin dont l'inaction ne requiert pas nécessairement qu'il soit insensible ou indifférent. Du reste, il lui est toujours loisible de se défausser de toute responsabilité personnelle, puisque dans le fait, il n'est pour rien dans ce malheur qu'il déplore, et d'arguer que c'est à d'autres qu'à lui qu'incombe le devoir de secours – aux proches, aux amis, à l'État, etc. Mais qu'il perçoive la douleur de l'affligé comme s'adressant à lui, comme engageant sa *propre* responsabilité, qu'il prenne conscience de l'urgence ou de l'obligation d'agir, peut-être seul et sans soutien, et parfois même au prix

de périls extrêmes, alors cesse l'inutile monologue de la déploration ou de l'indignation et s'avance la main secourable qui ouvre la porte et, dans ce geste, prend en charge l'être qui lui est confié à lui, et à lui seul.

L'engagement bienveillant s'origine dans la conscience de l'impossibilité, tout bonnement, de se retrancher dans la position abritée du spectateur-témoin, dans la perception presque irrécusable d'un devoir d'agir envers l'être éprouvé comme étant confié à notre sauvegarde. Mais ce devoir s'enracine lui-même dans un affect, dans un sentiment, un *pathos*, au fond involontaire, que ni l'entendement ni la volonté ne peuvent produire, de sorte que ce devoir ne saurait être compris comme une prescription de la raison, fût-ce de la raison pratique. Aussi comprend-on mieux pourquoi l'acteur altruiste perçoit, plus encore : *éprouve* son engagement comme « naturel », comme « allant de soi », comme une obligation impérieuse à laquelle il ne peut se dérober, alors même qu'il est peut-être le seul à percevoir la réalité qui se donne et se confie à lui de semblable façon.

Au commencement était le miracle

Du point de vue phénoménologique, l'engagement ne résulte pas d'un choix, d'une résolution prise sur le fond d'une sorte d'indétermination première, ou d'une « liberté d'indifférence » comme on disait autrefois et qui désigne ce pouvoir originaire qu'a la volonté humaine de s'orienter librement selon des options contraires. Agir ou ne pas agir, intervenir ou ne rien faire, ouvrir la porte ou la laisser fermée, telle n'était pas la question pour les sauveteurs, et ce parce qu'elle ne se posait pas. Comme on l'a vu, l'explication qui revenait le plus souvent dans leur bouche était qu'ils ne pouvaient tout simplement pas faire autrement. Cela ne signifie évidemment pas qu'ils agissaient sous l'emprise de quelque nécessité, qu'ils étaient en quelque manière aliénés de leur libre arbitre, « conditionnés » à se conduire ainsi. Mais en l'occurrence ce pouvoir de choisir, ce libre arbitre indéterminé et inconditionné, est impuissant à saisir ce qui fait la nature énigmatique du sentiment de l'obligation de venir au secours de l'être confié à notre sauvegarde. Car en tant que l'obligation procède ici d'un sentiment, elle s'impose avec la force irrécusable qui est le propre de tout sentiment.

Ce n'est pas à dire qu'un tel sentiment soit la *cause* de l'action altruiste, en sorte qu'il suffirait de l'éprouver avec assez d'intensité pour agir nécessairement en conséquence. Nulle nécessité, nul déterminisme causal ou mécanique n'est ici à l'œuvre. L'engagement ne se réduit pas au rang d'un phénomène qui serait explicable par une série de déterminations causales, sans doute bien plus complexes que les phénomènes les plus complexes de la nature mais en rien essentiellement différentes de ceux-ci. Aucune vision mécaniste ou déterministe ne peut rendre raison de l'action altruiste, ni du sentiment d'obligation dont elle procède. L'engagement plonge ses racines dans une singularité qui échappe à toute réduction rationaliste, qui manquerait ce qu'il y a de proprement singulier et abyssal dans les actions humaines.

Aussi intense puisse être le sentiment de l'obligation de secourir un être dans la détresse, et inclinant la volonté à agir en conséquence, l'évidence même avec laquelle pareil sentiment est perçu ne suffit pas à soi seule à engendrer le premier geste de secours. Ce geste inaugural est suspendu à la résolution de répondre à la sollicitation de l'affligé, et cette résolution, bien qu'elle soit prise presque immédiatement, sans longue délibération ni calcul, n'a rien de nécessaire : elle est ce par quoi l'engagement *commence*. Le commencement introduit une nouveauté absolue dans le monde, en sorte que c'est bien à la liberté que cette résolution se rapporte si la liberté désigne, ainsi que le pensaient Kant et, sur ses traces, Hannah Arendt, non point le libre arbitre, mais un pouvoir de commencer, d'échapper à la causalité physique du monde des phénomènes.

« Chaque fois que quelque chose de nouveau se produit, c'est de façon inattendue, incalculable, et, en définitive, causalement inexplicable, à la manière dont un miracle se produit dans le cadre d'événements calculables. En d'autres termes, chaque nouveau commencement est par sa nature même un miracle » [Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, p. 51].

Il y a, en effet, dans le geste altruiste du sauveteur, quelque chose qui relève du « miracle », d'une libre spontanéité créatrice, créatrice d'une réalité totalement nouvelle en ceci qu'il refuse de se soumettre à la neutralité brute de l'ordre du monde à quoi l'être passif s'abandonne impuissant. L'étonnement qui nous saisit au vu de telles actions n'est pas l'émerveillement heideggérien devant la donation de l'être, le « Il y a », que quelque chose soit plutôt que rien ; « la merveille des merveilles » qui s'offre à notre louange est au

contraire la mise en œuvre de la capacité spécifiquement humaine de *répudier* l'ordre établi des choses au nom d'un devoir plus insistant que la pression (sociale) de s'accorder au monde tel qu'il est; répudiation qui ne se réclame ni d'une révolte ni d'une transgression, qui ne cherche pas à transformer les institutions sociales ou politiques en un monde meilleur, mais n'a d'autre fin que de secourir ceux ou celles que ces mêmes sociétés, ou d'autres raisons encore, ont condamnés à la misère ou à la mort.

Le processus et l'engagement

De même que le premier compromis enchaîne d'ores et déjà l'individu dans la soumission, quoiqu'il ne sache rien encore de ce qui l'attend, le geste premier de secours et d'aide est acceptation dans l'instant de toutes les conséquences à venir, en sorte que tous deux ont en commun d'ouvrir un *processus*, à cette différence près que le compromis, à l'origine réclamé par le souci de la conservation ou de la protection de soi et des siens, révèle à l'usure ses effets proprement néantisants – l'individu qui s'y est abandonné a peut-être sauvé sa peau, mais au prix de la dégradation, de l'humiliation, de la « mutilation volontaire » de soi –, alors que dans l'aide et le secours se trouve préservé le fond indéfinissable de l'intimité, ce respect de soi qui, lorsqu'il est détruit, nous rend secrètement odieux à nous-mêmes et transforme notre vie en un enfer intolérable – « qui veut sauver son âme la perdra ».

C'est à tort que le sujet passif entretient l'illusion qu'il pourra toujours s'en sortir, échapper à l'étreinte qui le broie, se ressaisir de sa liberté, de son indépendance, de l'autonomie de son être, dire « non » demain, alors que le piège s'est d'emblée refermé sur lui. En certaines circonstances, il n'est pas de négociation possible. Le refus doit être premier, inaugural; qui veut jouer au plus fin, et croit qu'il pourra reprendre plus tard ce que dans l'instant il accorde, est déjà entré dans la logique infernale de la concession au monde et du mensonge à soi. C'est là un processus destructeur dont il est plus difficile encore de s'extraire qu'il ne l'est de refuser tout de go d'y entrer.

Il y a également dans le premier acte altruiste – Magda Trocmé qui ouvre sa porte – le début d'un processus. Mais s'agit-il au vrai d'un « processus »? La notion a quelque chose de mécanique, d'anonyme et d'inexorable qui, s'il désigne ce qui attend l'agent passif,

ne s'applique pas au destin que se réserve l'être altruiste. Le mot qui convient est celui *d'engagement*, et cet engagement n'est pas une promesse faite aux autres, il est acceptation dans l'instant d'assumer personnellement ce qu'à l'avenir il sera nécessaire de faire, la commission confiée à soi seul d'une charge, celle de la sauvegarde d'autrui dont j'éprouve qu'elle incombe à moi seul et à personne d'autre. Mais l'être qui s'engage n'entre pas ce faisant dans une logique de la négation de soi qui le soumet au pouvoir d'une instance aliénante. Chaque geste à venir, encore inconnu mais d'ores et déjà accepté, est une répétition du geste inaugural, parce qu'à chaque fois tout se joue, tout commence à nouveau. Parce qu'il est engagé, et qu'il s'est engagé, l'être ne peut dire à quelque moment « ça suffit ! » et jeter à la rue ceux ou celles qu'il a accueillis ; non qu'un tel arrêt soit impossible en théorie – n'est-il pas toujours « libre » ? –, il se peut même qu'il puisse être désiré, mais mis en pratique, non. Et ce, non parce qu'un processus implacable est à l'œuvre, mais en raison de ce qu'implique pour soi le sens même de son engagement et de son irrévocable responsabilité.

La disposition à l'autre

« Naturellement, entrez, entrez ! » La femme à la porte grelotte dans sa pauvre pelisse couverte de neige. Magda Trocmé sur le seuil sent la chaleur de la maison, le feu brûle dans l'âtre – elle était en train d'y mettre du bois au moment où les faibles coups ont résonné à son oreille. Est-elle exaspérée par cette intrusion soudaine ? Le dîner à préparer, les enfants dont il faut s'occuper, André toujours absent, les privations dues à la guerre, n'est-ce pas assez pour une seule femme ? Mais non, rien de tout cela ne lui vient à l'esprit. Seulement la chaleur de sa maison, et la froidure dehors, l'embarras de l'inconnue qui tremble. « Naturellement, entrez, entrez ! » L'invite ne va-t-elle pas de soi ? Plus tard viendra la visite au maire pour obtenir de faux papiers, le désarroi d'être réprimandée et l'obligation de trouver à la réfugiée un abri sûr. Et après, des centaines d'autres viendront qu'il faudra aussi accueillir, réchauffer, nourrir, puis cacher, parfois chez soi. Pourquoi donc ? Parce qu'il est impossible de se dérober, que l'aide envers quiconque est dans le besoin va de soi et qu'on ne ferme pas sa porte, surtout en ces temps de malheur ; c'est tout bonnement impossible, voilà tout !

Une vieille femme marche courbée dans les travées du magasin, un sac à la main qu'elle porte difficilement. Elle s'arrête soudain et tente de prendre sur l'étagère trop élevée pour elle un sirop de menthe. Le jeune homme gentiment lui demande ce qu'elle désire et saisit la bouteille qu'il place dans son cabas, puis le lui porte jusqu'à la caisse. Qu'a-t-il fait sinon éprouver la souffrance d'un bras qui peine à se lever, et la vigueur du sien qui se substitue à une force défaillante ? Plus tard, il la conduira chez elle en voiture, à quelques centaines de mètres de là. Et ce des mois durant, du moins chaque fois qu'il la rencontrera. Est-ce là une action altruiste ? Sans doute, mais de peu de portée et qui ne demande pas grand-chose. Un peu d'attention, rien de plus. Pourtant, la femme lui était reconnaissante de ce geste auquel nul autre jusqu'à présent, disait-elle, n'avait été disposé. Dans tout le village, elle lui fera la réputation d'être « le seul ». Il en était gêné, parce qu'à ses yeux, il n'avait rien fait qui ne soit très naturel. Quoi donc à l'origine ? Un principe éthique, le devoir impersonnel de l'aide ? l'obligation prescrite par la raison de secourir toute personne âgée ? En réalité, bien moins que cela : l'éprouvé de la peine et de la faiblesse d'un être auquel il est si aisé de prêter le concours de sa vigueur encore intacte. La substitution des moyens dont on dispose à ceux défaillants de l'autre dont sont perçus presque physiquement le manque et l'incapacité. Mon bras qui se lève à la place du tien qui n'y arrive plus, la chaleur de mon foyer qui t'invite à entrer, toi qui es dans le froid. Relation entre toi et moi, deux êtres qui se rencontrent au hasard, l'un dans le manque et le besoin et l'autre disposé à ne pas fermer les yeux, à faire ce qu'il peut. Parfois du moins, pas nécessairement toujours.

La loi du cœur

La bienveillance ne saurait jamais trouver à s'exercer si faisait défaut cette attention, cette « attentivité » première, qui est une *disposition* à agir en accord avec nos émotions empathiques, avec nos principes aussi. Une disposition acquise et qui n'a rien d'inné, qui en ce sens n'est pas « naturelle », mais qui est devenue comme une « seconde nature », une *hexis* dit Aristote, une tendance développée par une pratique assez constante pour constituer un « caractère » : les traits distinctifs qui caractérisent une personnalité. Cette disposition

n'est pas à mettre au compte de la sensibilité, sauf à y voir, comme le langage courant nous y invite, autre chose qu'une simple réceptivité aux choses. La sensibilité, la réceptivité dont il est question ne vient pas des sens, elle vient du « cœur ». Le cœur compris en ce sens n'a rien d'organique ni de physiologique. Qu'est-ce alors ? Ce « je ne sais quoi » qui est le fond insaisissable de notre intériorité. Et cette dernière notion désigne autre chose que notre subjectivité, entendue au sens de nos goûts, de nos passions, de cette part de nous-mêmes qu'une longue tradition, d'origine platonicienne, rapporte aux affections du corps, opposée à la rationalité de l'esprit. L'intériorité ou, selon les mots admirables de saint Augustin, l'*interior intimo meo*, le plus intime de l'intime de nous-mêmes, cette dimension secrète de l'être, à tout jamais réservée, un fond obscur et irréprésentable qu'on ne saurait identifier au moi, à l'ego, et qu'un mot indéfinissable appelle le soi. Mais réserve également au sens d'une source et d'une ressource toujours renouvelée qui anime le désir, l'énergie qui nous pousse en avant, nous porte à nous lever le matin, à entreprendre, à accueillir la nouveauté du jour, à travailler, à aimer et qui, lorsque son dynamisme diminue conduit progressivement à l'évolution inverse de la dépression de l'être, à la perte de la confiance en soi, à la paralysie du désir, à l'angoisse, à la sourde anxiété devant l'existence, à l'enfermement, au repli amer, à la rétraction sur soi, à l'incapacité de s'ouvrir au monde et aux autres, à la peur de devoir affronter les périls de l'engagement, à l'impossibilité de vivre pleinement en somme.

En tant que la sensibilité se rapporte à l'intériorité, à notre capacité frémissante et vivante d'accueil, aucun mot n'en désigne mieux l'essence nocturne et passive que l'*affectivité*. Sans cette réceptivité originaire de l'affectivité qui est passivité pure, rien ne pourrait se donner à nous, aucune chose, aucun être : il faut que nous éprouvions tout d'abord leur *présence*, présence en l'occurrence de l'être en détresse qui met en branle l'obligation d'agir et qui ne s'en tient pas à un *laisser-être*. Telle est la différence fondamentale entre ce que la présence de l'affligé exige et la contemplation de la présence nue de la chose, la montagne sous la pluie, une branche de cerisier en fleur, qui maintient le philosophe ou l'artiste dans un recueillement silencieux, une ouverture qui se fera bientôt tableau, poème ou méditation. Mais ici il ne s'agit pas de se recueillir, il s'agit d'agir, de sortir d'une passivité purement spectatrice et

contemplative. L'accueil est déjà action, porteuse de toutes les actions à venir : engagement, disions-nous. Et à la faveur de cet engagement, l'être ébranlé, affecté, conscient soudain de la charge qui lui incombe et qu'il accepte dans le moment même où il en devient conscient, toutes les facultés humaines s'éveillent, se coordonnent, entrent en action – sensibilité, imagination, intelligence rationnelle – et ce avec une efficacité insoupçonnée qui engendre une véritable jouissance : la jouissance du sentiment d'exister pleinement.

Aussi comprend-on mieux les trois aspects clés de l'action altruiste : il est nécessaire que le sujet se soustraie à la léthargie du témoin par le sentiment d'une obligation impérieuse qu'il éprouve comme allant de soi, comme étant « naturelle », qu'il n'y réponde pas par respect de principes éthiques purement formels et abstraits – par devoir comme on dit – et qu'il trouve dans son engagement, aussi périlleux puisse-t-il être, un réelle joie, une plénitude de l'accomplissement de soi dans la mise en œuvre de toutes ses facultés, en sorte que cet engagement n'a rien, mais *strictement rien*, de sacrificiel.

L'altruisme au regard de l'éthique kantienne du devoir

Nous avons déjà remarqué à quel point l'individu altruiste se démarque du parfait sujet kantien. Il ne se présente nullement comme un pur sujet nouménal, ce « moi invisible¹ » qui n'est mû par aucune influence venant de la sensibilité et qui agit seulement par obéissance à la loi morale, « la pure forme législatrice de la volonté » ainsi que Kant la définit.

Du point de vue de l'éthique kantienne, l'action altruiste *n'est pas morale*, mais seulement légale. Tout au plus peut-on la juger en accord avec la moralité, mais précisément il est une différence essentielle entre agir *en accord* avec les prescriptions de la loi morale – accord plus hasardeux et circonstanciel que voulu pour lui-même et agir *selon* la loi morale, c'est-à-dire par devoir, selon l'impératif inconditionné, catégorique, qui est la pure forme de la détermination de l'agir selon le principe de l'universalité :

« Ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions, c'est que la loi morale détermine immédiatement la volonté. Si la détermination

1. *Critique de la raison pratique*, II^e partie, Conclusion, p. 802

de la volonté s'effectue bien *conformément* à la loi morale, mais seulement par l'intermédiaire d'un sentiment, de quelque espèce qu'il soit, qui doit être supposé pour qu'elle devienne principe déterminant suffisant de la volonté, et si, par conséquent, elle ne se produit pas *pour la loi*, l'action aura bien alors un caractère *légal*, mais non un caractère *moral*². »

L'obligation d'aide ou de secours que l'altruiste éprouve si puissamment, en ceci précisément qu'elle jaillit d'un affect, d'un sentiment, d'une impulsion, est d'une nature plus subjective ou, dans le langage de Kant, plus « pathologique » que rationnelle, de sorte qu'elle ne peut se formuler sous la forme d'une contrainte objective qui impose l'action par la seule détermination de la volonté qui se veut comme volonté morale et ne se donne pas d'autre fin.

Ce que veut la volonté altruiste, ce n'est pas attester son autonomie, sa liberté en n'obéissant qu'à la loi que la raison lui prescrit dans une espèce de solipsisme de l'être ; ce qu'elle veut, c'est le bien d'autrui, et elle le veut comme fin ultime, mais à la faveur d'une obligation qui ne résulte pas d'une autodétermination de l'être comme sujet nouménal, libre de toute appartenance mondaine. Non point que ce dernier se comporte en égoïste indifférent à autrui ; mais en tant que sujet moral, gouverné par la seule « discipline de la raison » à laquelle il se conforme volontairement, il s'extraie de tout ce qui se rapporte à la sensibilité, aux inclinations subjectives, eussent-elles son propre bonheur ou le bonheur d'autrui pour fin, et s'ouvre comme « intelligence » à un horizon qui, pour Kant, est celui de « l'infinitude véritable » : « une vie indépendante de l'animalité, et même de tout le monde sensible » [*ibid.*]. Il est clair que rien de tel ne constitue les motivations de l'agir altruiste qui est, au contraire, le fait d'un individu profondément enraciné dans ce monde-ci et engagé par sa relation à autrui.

La morale kantienne, on le sait, a toutes les allures d'une morale du désintéressement. S'il est un principe que Kant ne cesse de répéter, c'est que l'obéissance à la loi morale exclut toute recherche de son propre bonheur. Morale non égoïste, sans doute, mais *morale solipsiste* néanmoins où ce qui compte seulement, c'est la pureté de l'intention, l'autoposition de soi comme sujet moral, s'ouvrant à la transcendance du monde intelligible et non à la transcendance d'autrui,

2. *Ibid.*, 1^{re} partie, Analytique, chapitre III, « Des mobiles de la raison pure pratique », p. 695 (en italique dans le texte).

et éprouvant dans sa capacité à échapper à l'ordre des déterminations sensibles, c'est-à-dire dans l'autonomie de sa volonté, un *sentiment d'autosuffisance* qui engendre un véritable contentement et respect de soi. Ce sentiment de respect, Kant écrit explicitement que nous le *sentons* « dans la conscience de notre liberté³ ». Bien que le sentiment de l'autonomie de l'être qui s'éprouve comme sujet libre, préservé de « l'invasion des impulsions vulgaires et pernicieuses » de la sensibilité, ne puisse être désiré comme la fin de l'action morale – sans quoi elle perdrait toute moralité véritable pour n'être plus qu'une forme d'habileté –, il n'en reste pas moins qu'un tel sentiment conduit à une *délectation* de la volonté qui s'éprouve comme volonté morale, comme volonté pure, sentiment qui est l'effet produit en nous par l'obéissance à la loi. La jouissance de la volonté qui s'éprouve elle-même comme volonté morale présuppose que tout ce qui vient de la sensibilité soit compris non seulement comme mauvais ou non fiable – comme un fondement impossible –, mais, plus radicalement, comme ce à quoi nous devons nous arracher pour nous poser comme liberté et pouvoir *jouir* de la discipline, pourtant en elle-même si rigoriste, que nous nous imposons à nous-mêmes.

De tout autre nature est la joie qu'engendre l'action altruiste, laquelle ne résulte pas d'un combat victorieux de la volonté contre les inclinations de la sensibilité, victoire dont elle est amenée à jouir dans la jouissance de sa faculté d'autodétermination, mais au contraire d'un profond accord entre les facultés, sensibilité, imagination, volonté et entendement. Le sujet moral kantien est un être divisé, incapable de réaliser cette réconciliation de la sensibilité et de la raison, du cœur et de l'intelligence, qui est le propre de l'être altruiste. Le drame de l'éthique kantienne est de ne pouvoir accorder ces facultés qui s'articulent dans l'acte de connaître et dont le libre jeu produit le plaisir esthétique. De tout ce qui vient des inclinations de la sensibilité, il convient totalement de se déprendre si l'on veut fonder la moralité sur des bases rationnelles et universelles. Kant ne cesse de le répéter :

« Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté soit déterminée uniquement par la loi morale, comme volonté libre, par conséquent, non seulement

3. *Ibid.*, 2^e partie, Méthodologie, p. 801.

sans le concours, mais même à l'exclusion des attrait sensibles, et au préjudice de toutes les inclinations qui pourraient être contraires à cette loi⁴. »

La *discipline* de la raison, l'impératif d'agir uniquement selon le commandement de la loi morale, c'est-à-dire par devoir, exclut toute détermination empirique qui se rapporterait à la sensibilité, à la médiation de quelque sentiment que ce soit, fût-ce le sentiment de bienveillance. Ainsi seulement sont assurées la moralité de l'acte, l'autonomie de la volonté et l'humiliation de l'amour-propre, c'est-à-dire de l'individu empirique naturellement égoïste. Car il va de soi pour Kant, comme pour les moralistes du xvii^e siècle, que la bienveillance ne peut être au fond qu'une modalité de l'amour-propre.

Dans la distinction entre les deux facultés de désirer, l'une *inférieure* qui nous recommande égoïstement au bonheur et l'autre, *supérieure*, qui nous pose comme sujet moral, la bienveillance appartient à la première catégorie. En tant que la bienveillance se soustrait à l'obligation du devoir, elle est inapte à fonder la moralité ; mais de surcroît, elle n'est, en dernier ressort, qu'une modalité de l'orgueil :

« Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillance, sympathie, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais ce n'est pas là encore la vraie maxime morale qui doit diriger notre conduite, celle qui convient à notre situation d'*hommes* parmi les êtres raisonnables, lorsque, semblables en quelque sorte à des soldats volontaires, nous nous permettons de nous placer avec une orgueilleuse fatuité au-dessus de l'idée de devoir, et de vouloir, comme indépendamment du commandement, faire simplement d'après notre bon plaisir ce pour quoi aucun commandement ne nous serait nécessaire » [p. 708].

On a souvent fait remarquer que la pensée éthique de Kant évolue dans un dualisme radical qui oppose, dans une confrontation insurmontable, recherche du bonheur et obligation du devoir, individu empirique et sujet nouménal, inclinations sensibles et détermination de la volonté par l'inconditionnalité de la loi, impératifs hypothétiques et impératifs catégoriques, hétéronomie et autonomie de la volonté, chaque terme de l'alternative excluant nécessairement l'autre en sorte qu'aucune synthèse n'est jamais possible en l'être fini que nous sommes. Mais il y a plus : l'individu empirique, soumis

4. *Ibid.*, 1^{re} partie, Analytique, chap. III, « Des mobiles de la raison pure pratique », p. 696.

à la loi inexorable de l'égoïsme, des attraits de la sensibilité qui le poussent nécessairement à la recherche du bonheur et du plaisir, incapable comme tel de toute moralité véritable, est appelé à être *humilié* pour laisser advenir l'autre homme que nous sommes et qui seul est digne de s'estimer lui-même. L'estime, le respect de soi qu'éprouve l'être qui se pose comme sujet moral, comme « intelligence » suprasensible, s'éveille dans la dénégation, l'humiliation de l'individualité réelle, empirique, concrète qui définit la singularité humaine. Mais cette figure de la singularité qui se donne à voir dans la personnalité altruiste présente des traits qui sont profondément différents de ceux que Kant attribue à la personnalité morale.

Reste le problème majeur que nous avons exposé au terme de notre chapitre consacré à Francis Hutcheson : l'obligation qui anime l'être bienveillant et l'action qui en résulte peuvent-elles être qualifiées de proprement *morales*? En quel sens peut-on parler d'une morale de la bienveillance si l'on admet qu'il appartient à la morale de formuler des prescriptions de l'agir qui soient à la fois rationnelles et universelles, c'est-à-dire non contingentes et inconditionnées, s'imposant par pur devoir indépendamment de toute circonstance et de tout calcul des conséquences comme de toute inclination sensible?

Au regard de ces critères, formulés avec une rigueur inégalée par l'éthique kantienne, il est clair que l'action altruiste, tout autant que le sentiment d'obligation dans laquelle elle s'origine, échappe à la sphère de la moralité, n'étant pas le fait d'un sujet qui obéit par devoir à la pure forme de la détermination de la volonté selon le principe de l'universalisation de la maxime de l'agir (« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »), qui est la définition purement formelle que Kant donne de la loi morale. Nous l'avons vu, les déterminations sensibles de la compassion et de l'empathie, la volonté d'agir en accord avec soi, avec ses *propres* principes également, l'importance cruciale des circonstances jouent un rôle tellement déterminant dans l'obligation qu'éprouve le sujet altruiste face à la détresse que nous sommes ici à des années-lumière d'un devoir de type kantien. Et c'est là le problème fondamental que l'action altruiste pose en retour à l'éthique formelle de la loi morale, car celle-ci ne peut faire du secours d'autrui la fin ultime de l'action, puisqu'il n'y a rien dans cette fin qui soit moral absolument parlant.

Nous sommes dès lors confrontés à une nouvelle formulation de ce que Henry Sidgwick appelait le « dualisme de la raison pratique », où s'opposent non point le bonheur privé et le bonheur du plus grand nombre, l'éthique égoïste et l'éthique universaliste (l'utilitarisme et le kantisme), les fins intéressées et les fins désintéressées, mais une éthique de l'engagement individuel et une morale purement formelle du devoir dans lesquelles l'obligation originaire dont procède l'action est pensée à chaque fois de façon profondément différente.

L'antinomie de l'éthique de l'engagement et de l'éthique du devoir

Pareille dualité ne signifie pas que nous ayons d'un côté une éthique de la sensibilité ou de l'émotion (l'éthique altruiste) et, de l'autre, une éthique proprement rationnelle (l'éthique kantienne ou l'utilitarisme). Quelle que soit l'importance du sentiment d'empathie ou de compassion dans l'engagement altruiste, nous devons répéter qu'il est à soi seul incapable de conduire à l'engagement effectif, de sorte que s'il y a bien une expérience affective à l'origine de l'engagement – le « je ne pouvais pas faire autrement » est éprouvé et non pensé ou conçu par un acte de réflexion –, cette expérience n'a rien de sensoriel ou de sensible. La nature originairement affective du sentiment d'obligation n'est pas à mettre au compte de la sensibilité seule, mais d'un ébranlement de la personne *dans sa totalité*. C'est la personnalité tout entière qui est ici mise en jeu dans l'union des facultés, et non une faculté particulière qui s'exerce *au préjudice* des autres (comme chez Kant qui oppose faculté de désirer inférieure et faculté de désirer supérieure sans qu'aucune harmonie soit jamais possible entre elles).

L'obligation qui porte l'être au secours de l'affligé confié à sa sauvegarde procède d'un sens de la responsabilité, de la responsabilité envers autrui, qui est d'une tout autre nature que le devoir d'obéir à l'impérativité de la loi connue comme un « fait de la raison », réclamant que soit humilié l'être sensible que nous sommes. Il est tout à fait remarquable et révélateur que la notion de responsabilité soit absente de la pensée éthique kantienne, à telle enseigne que les conséquences potentiellement néfastes pour autrui de l'impératif moral – par exemple, le devoir en soi de véracité – ne

sauraient en aucune manière justifier qu'exception soit faite à l'obligation d'y souscrire, ainsi que Kant le rappelle fermement dans sa controverse avec Benjamin Constant (*Sur un prétendu droit de mentir par humanité*).

L'action altruiste sourd d'une obligation qui engage l'être tout entier, non d'une résolution rigoriste de suivre coûte que coûte un impératif anonyme, impersonnel et universel. S'il est bien question d'une obéissance, il s'agit d'une obéissance à soi, ou plutôt d'une *fidélité* à soi, en sorte qu'elle n'est pas ressentie comme cette contrainte inévitablement douloureuse que cause, selon Kant, l'assujettissement de la sensibilité à la raison pratique : « [...] Nous pouvons bien voir *a priori* que la loi morale, comme principe déterminant de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur » [p. 696]. L'accord avec soi se présente dans l'action altruiste comme une détermination plus essentielle de l'agir que l'obéissance à la loi par pur devoir. Elle est joie et non douleur.

Toutefois, et c'est évidemment là la difficulté essentielle, l'obligation qui « contraint » la personnalité altruiste à se porter au secours de l'affligé ne peut jamais s'universaliser à la manière d'un impératif, précisément parce qu'elle est éprouvée par *tel individu singulier* – Magda Trocmé – dans son rapport à *telle autre personne singulière* – la femme qui frappe à sa porte –, c'est-à-dire dans une relation intersubjective comme on dit, en certaines circonstances elles-mêmes *particulières* (la persécution nazie).

L'action altruiste n'est pas le fait d'un individu scindé, divisé, qui repousse tout ce qui vient de sa sensibilité, cette « part maudite » de soi, et moins encore le fait d'un individu qui se sacrifie dans une véritable déprise, décharge, désappropriation de soi en faveur d'autrui. Les analyses que nous avons développées dans les chapitres précédents montrent à quel point cette conception, qui jouit pourtant d'une grande faveur, jusque chez les philosophes contemporains, est en contradiction avec ce que nous savons sur les motivations et les traits de caractère de la personnalité altruiste.

De ce qui vient d'être dit, nous pouvons conclure, en premier lieu, que l'éthique kantienne est incapable de rendre compte de l'action altruiste qui procède de tout autres déterminations que celle que Kant place au principe de la moralité, précisément parce que le sujet moral kantien se pose comme sujet autonome, autosuffisant,

repoussant loin de lui toute forme de réceptivité, c'est-à-dire de *vulnérabilité*, qui l'exposerait à autrui, le rabattant sur une dépendance à l'égard du monde sensible à laquelle il s'agit d'échapper, et ne pouvant formuler que des devoirs d'une hétéronomie radicale.

La mise en question de soi selon Emmanuel Levinas

Nous avons suggéré dans l'introduction que la définition de l'homme comme être égoïste qui ne peut par définition agir qu'en considération de son intérêt propre, tout autre fin prétendument désintéressée n'étant qu'un moyen au service de cette fin ultime, produit comme son *double inversé* une conception de l'altruisme qui ne peut logiquement être que sacrificielle, exigeant de l'individu qu'il s'oublie totalement lui-même, qu'il abandonne tout ce qui se rapporte à soi, à son propre bonheur, aux fins de sa propre existence. Posé en ces termes, le débat se résume à la question de savoir si une telle action est seulement possible, ce qui est le plus souvent contesté, hormis par certains penseurs hautement spéculatifs – précisément du fait qu'on se trouve contraint d'accepter une définition radicale, hyperbolique, « anti-économique » du désintéressement, demandant que soit exclu tout bénéfice, profit ou avantage, au prétexte qu'un tel bénéfice est contraire à l'essence même du désintéressement et de la moralité.

Aucune doctrine classique n'a formulé plus clairement les réquisits d'une doctrine du désintéressement absolu que la conception du pur amour chez Fénelon. Ayant déjà consacré un ouvrage à ce sujet⁵, je ne puis qu'y renvoyer le lecteur qui serait désireux de mieux connaître les principes sur lesquels elle repose et les problèmes qu'elle pose. C'est aujourd'hui dans un contexte tout différent que le désintéressement s'est à nouveau logé au cœur de la réflexion éthique, principalement sous l'influence de la pensée d'Emmanuel Levinas, et ce à la faveur d'une méditation sur la nature de la relation à autrui et de la responsabilité à laquelle celle-ci nous convoque de façon irrécusable.

Pour en aborder certains traits essentiels, je voudrais partir d'une citation de l'*Humanisme de l'autre homme* : « Or dans l'approche d'autrui, où autrui se trouve d'emblée placé sous ma responsabilité,

5. *Amour et désespoir* [2000].

“quelque chose” a débordé mes décisions librement prises, s’est glissé en moi, à *mon insu*, aliénant ainsi mon identité » [1972, p. 102]. En ces quelques mots sont concentrées deux grandes idées qui sont au cœur de la pensée de Levinas, dont l’une me paraît, au regard de ce que les analyses empiriques sur l’altruisme nous donnent à penser, profondément juste et l’autre profondément fautive.

D’une part, l’idée, pour le dire en mots simples, que la responsabilité à l’égard d’autrui s’impose à la faveur d’une espèce d’ébranlement, de convocation, de mise en cause, de sommation qui ne se rapporte pas originairement à une décision de la volonté, à une détermination inconditionnée de ma liberté (entendue comme libre arbitre), à une libre ouverture de soi à l’autre qui serait la condition de son advenue, de son accueil : autrui se donne, se manifeste, comme « visage », dans une présence réclamatrice, intempestive, qui *précède* et subvertit toute visée intentionnelle. D’autre part, l’affirmation que la responsabilité à l’égard de l’autre, éprouvée de façon passive, est déprise de soi, décentrement de soi sur l’autre, « aliénation » de ma propre identité. Or quoique Levinas articule ces deux thèses comme s’impliquant logiquement l’une l’autre, on assiste là à une espèce de passage à la limite, de « radicalisation outrancière » ainsi que l’écrit Jacques Dewitte⁶, qui se développera ultérieurement dans d’autres thèses, à mes yeux excessives, en particulier dans *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*, établissant une surprenante analogie entre la pensée de Levinas et le quiétisme fénelonien.

Dans l’*Humanisme de l’autre homme*, de longues et belles analyses sont consacrées à cette idée que la relation à autrui est une « mise en question » de soi, une « sommation », une interpellation, qu’on ne peut comprendre sur la seule base de l’intentionnalité de la conscience qui est ici comme « désarçonnée » [p. 53], prise à partie, sollicitée dans ce que Levinas appelle une « visitation » : le visage de « l’absolument autre » en tant qu’il s’adresse à moi, et à moi seul, dans une primordialité antérieure à toute ouverture, à toute intention, et qui fait fond sur une « susceptibilité préoriginale » [p. 83]. Telle est cette réceptivité dont nous parlions à l’instant et qui n’a rien de physiologique, qui ne tient pas à la faculté perceptive de nos sens, qui ne tient pas non plus à l’ouverture de la

6. Dans « Un beau risque à courir » [2002].

conscience représentative sur le monde en tant qu'elle le vise et l'objective.

La nudité du visage de l'être en détresse n'est pas un *objet* que la conscience constitue, il se donne à la faveur d'une *intrusion* à laquelle on ne saurait se dérober. Du moins en est-il ainsi pour l'être réceptif, l'individu altruiste. Quoique Emmanuel Levinas se montre entièrement indifférent à toute analyse psychologique, empirique, sur les traits de « caractère » qui prédisposent à un tel accueil, donnant à ses analyses un tour particulièrement spéculatif – car, dans les faits, en est-il tel qu'il l'écrit pour *tout être*? –, l'idée que la relation à autrui ne se joue pas sur le terrain de l'ego, de la subjectivité, mais en deçà d'elle, de ses désirs, de ses attentes, de ses intérêts, de ses visées, est en profond accord avec ce que nous donne à penser l'invite de Magda Trocmé (« naturellement, entrez, entrez! ») comme obligation impérieuse éprouvée au plus intime de soi, dans ce qu'on appelait autrefois le *for intérieur*.

Cet ébranlement de l'être, nous l'avons dit, échappe à toute analyse en termes de causalité ou de déterminisme, en sorte qu'aucune science, pas même la psychologie, n'est capable d'en rendre compte; pas plus qu'elle ne ressortit à la liberté, entendue au sens du libre arbitre. En tant qu'il est éprouvé, pareil ébranlement sensible ou, pour mieux dire, « pathique » est un affect qui est de nature purement passive : passivité pure, « sujétion à sens unique » [p. 86]. Le paradoxe, c'est que cette passivité ne laisse pas l'être dans la position du simple spectateur, mais incite à l'agir, fondement de la responsabilité : « La passivité pure précédant la liberté est responsabilité » [p. 87]. Sollicitation de l'être en détresse qui affecte si puissamment qu'il n'est plus possible de se dérober, de détourner le regard, de chercher des excuses. C'est pourquoi la passivité de la réceptivité à l'autre est la condition de l'action, ou de ce que Levinas appelle « l'Œuvre » : orientation du Même vers l'Autre, qui est « générosité radicale » [p. 44], mais qui se déploie d'autant plus sûrement, d'autant plus efficacement que l'affection est intensément éprouvée avec une entière passivité.

Toutes ces belles analyses phénoménologiques nous donnent à comprendre ce qui est à l'origine du « naturellement, entrez, entrez! » Rien pourtant qui appelle l'idée d'un parfait désintéressement, d'un renoncement définitif, d'une dépossession de soi. Charge sans doute contre l'égoïsme, la vision économique de l'homme comme

un calculateur obnubilé par la maximisation de ses intérêts, mais charge qui ne va pas au-delà et qui permet de définir le mal comme détournement du regard, refus d'une responsabilité trop exigeante, trop envahissante : le Mal comme égoïsme [p. 89]. Cela nous le comprenons aisément.

L'Œuvre n'exclut pas tant la réciprocité, le retour, la rétribution, qu'elle ne se fait patience, attente indéfinie, peut-être au-delà de la mort, d'un aboutissement dont je ne serai peut-être pas le contemporain, mais qui n'est nullement exclu par définition : « Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est entrevoir ce triomphe dans un *temps sans moi* » [p. 45]. Mais triomphe attendu, espéré tout de même, quoique soit acceptée l'éventualité qu'il s'accomplisse dans « un temps par-delà l'horizon de mon temps », et ce par un mouvement de générosité qui est élan d'une « jeunesse radicale⁷ » d'un être « déjà comblé » [p. 48], capable de surmonter, par sa richesse même, l'égoïste souci de soi et qui se fait Bonté dans le renouvellement perpétuel de ses propres forces à mesure qu'elles s'épanchent et se vident. Bien que nous ne soyons plus dans la logique de l'échange, marchand ou non, ni de l'équation du prêté pour un rendu, il n'y a rien encore qui appelle à l'obligation d'un parfait renoncement : l'Œuvre « n'est pas entreprise en pure perte » [p. 44].

Pourtant, la dimension proprement sacrificielle s'immisce déjà subrepticement dans ce texte de Levinas, lui donnant une orientation bien plus radicale et que les livres à venir développeront de façon hyperbolique. Quelques formules sont l'indice de cette « radicalisation outrancière » dont parle Jacques Dewitte : « Elle [l'Œuvre] exige, par conséquent, une *ingratitude* de l'Autre » [*ibid.*]; « la vulnérabilité est plus [ou moins] que la passivité recevant forme ou choc. Elle est l'aptitude – que tout être dans sa “fierté naturelle” aurait honte d'avouer – à “être battu”, à “recevoir des gifles” » [p. 104]; « l'ouverture, c'est la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage » [*ibid.*]. Enfin, cette citation que nous avons déjà donnée mais sur la chute de laquelle il faut maintenant porter notre attention : « Or, dans l'approche d'autrui, où autrui se trouve d'emblée sous ma responsabilité, “quelque chose” a débordé mes

7. *L'humanisme de l'autre homme* [p. 45]. Je renvoie ici au lumineux commentaire de Jacques Dewitte dans l'article précité.

décisions librement prises, s'est glissé en moi, à *mon insu*, aliénant ainsi mon identité⁸. »

C'est ici que mon accord avec la pensée de Levinas s'arrête, car elle va désormais se déployer en des formules rhétoriques d'une spéculation abstraite qui a perdu tout enracinement dans la réalité humaine qu'elle se donnait pour tâche de penser.

Critique d'une conception sacrificielle de l'altruisme

La relation à autrui qui, dans l'*Humanisme de l'autre homme*, relevait de l'élan d'une générosité juvénile se teinte, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de nuances sombres; elle se fait douleur, déprise de soi, jamais suffisante, d'un être empêtré dans l'étouffement de soi : « Non point au repos sous une forme, mais mal dans sa peau, encombré et comme bouché par soi, étouffant sous soi-même, insuffisamment ouvert, astreint à se déprendre de soi, à respirer plus profondément, jusqu'au bout, à se déposséder, jusqu'à se perdre » [p. 174]. Il n'est plus question désormais dans ces lignes de générosité, mais d'inquiétude, de souffrance, d'accusation, d'expiation, de sacrifice de soi qui nous fait « otage » d'autrui. La passivité est décrite comme un « *s'offrir* qui n'est même pas assumé par sa propre générosité – un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle » [p. 92] : exténuation de l'être qui n'est plus commission à l'autre confié à sa charge et qui engage sa responsabilité, mais « être-pour-l'autre » absolument, totalement. La réflexion de Levinas se meut alors dans une espèce de dualisme insurmontable qui rappelle l'opposition de Fénelon entre l'amour pur de Dieu, appelant à la désappropriation de soi, au sacrifice de toute espérance de salut, à l'abandon de la volonté propre, et l'amour de soi, toujours nécessairement intéressé, mercenaire. Étrange filiation avec la doctrine quiétiste des auteurs spirituels du xvii^e siècle pour un penseur qui se réclame du judaïsme, note à juste titre Jacques Dewitte.

Mais la conséquence la moins recevable de ces analyses qui paraissent suivre une espèce de logique spéculative jusqu'au-boutiste,

8. *Ibid.*, p. 102 (en italique dans le texte); voir également, plus loin dans le texte, l'affirmation que la responsabilité détourne l'être de tout possible retour à soi, dans une espèce de décentration définitive qui est le fait d'un « homme sans identité » [p. 110].

dans l'indifférence à ce que l'expérience humaine de l'altruisme nous donne à penser, est que la relation à autrui de l'être vidé de soi à la faveur d'un décentrement de soi, d'une « substitution » qui est sans retour, exclut désormais tout engagement, toute action possible en faveur d'autrui, au prétexte qu'un tel engagement ne peut évidemment être le fait que d'un individu qui s'assume lui-même comme sujet, comme auteur de ses actes : « Comme décision librement prise ou consentie [...] l'engagement renvoie – est-il besoin de le répéter? – à une pensée intentionnelle, à une assomption, à un sujet ouvert sur le présent, à une représentation, à un *logos* » [*ibid.*, p. 214]. Or c'est précisément de tout cela dont il s'agit de se déprendre, de la tyrannie du Même, du sujet, de l'intentionnalité de la conscience, incapable comme telle de s'ouvrir pleinement à ce que réclame l'exposition à l'Autre, laquelle est « folie aux confins de la raison » [p. 85].

Laissons là ces analyses qu'il n'est pas utile de pousser plus avant, pas plus qu'il ne me paraît nécessaire d'exposer la thématique de la destitution aussi bien du donataire que du donateur dans le don pur telle que la développent Jacques Derrida (*Donner le temps*) ou Jean-Luc Marion (*Étant donné*).

Revenons sur terre : à des considérations peut-être plus modestes mais davantage ancrées dans l'expérience humaine de l'altruisme, telle que nous l'avons rencontrée chez ces êtres de chair et de sang dont nous avons rapporté l'histoire. Car, sur un point fondamental, leurs conduites apportent un démenti empirique absolu à ce qui vient d'être dit : elles ne procèdent nullement d'une négation, d'un oubli, d'un sacrifice de soi, mais au contraire d'un engagement de l'être tout entier qui investit toutes ses forces – de sensibilité, de volonté et d'intelligence – dans l'action d'aide et de secours.

Bien que la conception qui veut que l'action qui se donne le bien d'autrui pour fin doive être associée à l'idée d'un désintéressement poussé jusqu'à l'abnégation totale de soi, de tout ce qui rapporte à soi – condition pour qu'on puisse parler d'un altruisme véritable – traverse toute l'histoire de la pensée éthique moderne depuis Fénelon, Sidgwick jusqu'à Levinas, elle repose sur un postulat erroné : le postulat que les motivations qui animent l'altruiste sont à l'opposé de celles qui animent l'égoïste, l'un étant entièrement tourné vers autrui jusqu'à l'indifférence à soi, l'autre entièrement dirigé sur soi, aveugle et indifférent à ce qui ne concerne pas ses intérêts propres.

Dans cette perspective dualiste, qui procède d'une espèce de manichéisme éthique, il est impossible de comprendre que le souci de l'autre, l'intérêt qui me porte vers lui, procède d'un sujet qui loin de se déprendre de soi, s'assume au contraire pleinement lui-même et qu'il est d'autant plus capable de se soucier de l'autre, de s'ouvrir à sa peine, à sa détresse, à sa souffrance qu'il la prend en charge sans rien perdre de ce qui fait la richesse de son identité propre, ce que l'analyse psychologique montre pourtant avec une grande évidence. Que l'acteur altruiste soit conduit, ce faisant, à faire des choix qui ne sont pas ceux, on n'en saurait douter, que ferait un être égoïste n'implique nullement de voir dans ces choix l'indice d'un quelconque sacrifice de soi. Rien dans les conduites de Magda et André Trocmé, de Giorgio Perlasca ou de Raoul Wallenberg n'accrédite une telle vision des choses. Ainsi que nous l'avons dit, ce n'est pas par sacrifice de soi qu'ils ont agi mais, au contraire, par *fidélité à soi*.

Si l'on pousse jusqu'à l'extrême tout ce qu'implique la notion de désintéressement, on est conduit logiquement – et telle est la raison de ce qu'affirme Levinas – à exclure jusqu'à l'idée même d'engagement (en tant précisément qu'elle se rapporte au sujet, au moi, et non à l'autre). Le désintéressement radical, tel que le conçoit Fénelon par exemple, est une désappropriation de la volonté propre qui ne veut plus rien par elle-même, qui ne veut plus que ce que l'autre – en l'occurrence Dieu – veut. Or l'acteur altruiste n'agit nullement par une espèce de néantisation de sa volonté propre, se soumettant aveuglément à la volonté de l'affligé ou de la victime. Sa volonté, loin d'être brisée, défaite, anéantie dans un « non-vouloir », est au contraire dans une tension de l'être tout entier qui, de ce fait, engendre un vrai bonheur : la plénitude du sentiment d'exister. « J'apprécie ce jeu dangereux. J'aime ce jeu dangereux », confia un jour Raoul Wallenberg à l'un de ses aides. Semblablement, les années de la guerre furent les plus intenses dans la vie d'André Trocmé, celles où il put donner la pleine mesure de la personnalité puissante qu'il était.

Il se peut qu'à la faveur de l'action bienveillante, le bénéficiaire s'arroge une véritable emprise sur l'être qui s'est engagé, le rende en quelque manière « otage » de la situation dans laquelle il s'est mis, le prenne au filet d'une dépendance psychologique qui le serre à la gorge et qui est une véritable aliénation; mais, contrairement à

ce qu'affirme Levinas, c'est là une véritable perversion au piège de laquelle il convient de se soustraire, quoique les choses puissent, en effet, parfois prendre une semblable tournure destructrice.

Le geste altruiste n'engage pas une personnalité morale abstraite, qui aurait humilié tout ce qui relève en elle du cœur, de la sensibilité, des impulsions affectives. Elle est accomplissement, réalisation de soi dans la pleine intégration de toutes les facultés qui la constituent comme une personnalité unique, irremplaçable : une « belle âme », comme disait Schiller.

La « belle âme » ou la réserve de la grâce

« On voudrait être un baume versé sur tant de plaies. »

Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée*.

« Qu'est-ce, en somme, que l'obligation, pour qui n'admet pas d'impératif absolu ni de loi transcendante ? » demande Jean-Marie Guyau dans *Esquisse d'une morale sans sanction ni obligation* [1885, p. 246]. La réponse qu'il apporte à cette question, posée en des termes qui sont en plein accord avec les analyses que nous avons précédemment développées, insiste sur l'importance cruciale de ce qu'il appelle pour sa part « une certaine forme d'impulsion » : « En fait, analysez "l'obligation morale", le "devoir", la "loi morale" : ce qui leur donne leur caractère *actif*, c'est l'impulsion qui en est inséparable, c'est la force demandant à s'exercer » [p. 246].

L'acte en faveur de l'autre, aussi périlleux puisse-t-il être, se présente dès lors comme activité, et non comme sacrifice. Le sujet altruiste l'accomplit, non pour se vider, mais pour se donner, au sens sportif du terme, pour se dépenser, pour dépenser son surplus d'énergie et vivre d'une vie plus intensément éprouvée.

L'altruisme comme dépense de soi

L'engagement est cet agir en lequel s'animent, se coordonnent toutes les facultés corporelles et psychiques engendrant une joie, un plaisir « spirituel » qui nous viennent du sentiment d'exister pleinement

parce que les fins que nous poursuivons ne se limitent pas à l'horizon étriqué de notre moi, de nos intérêts « égoïstes », mais incluent, embrassent les besoins, les intérêts des autres en sorte qu'ainsi notre propre moi s'ouvre, se dilate, devient plus ample et s'enrichit :

« Sur ce point, écrit encore Guyau, l'hédonisme est dépassé; il ne s'agit pas de calculer des plaisirs, de faire de la comptabilité et de la finalité : il s'agit d'être et de vivre, de se sentir être, de se sentir vivre, d'agir comme on est et non comme on vit, de ne pas être un mensonge en action, mais une vérité en action » [p. 248].

Tel est le propre de l'acteur altruiste d'être en effet, et la formule est superbe, une « vérité en action » : un individu qui ne se contente pas de vivre, mais recherche *l'intensification* de la vie, sans faire de cette fin la fin même de son action. S'il en est bien ainsi, nous disposons enfin d'une conception de l'agir bienveillant qui nous permet de dépasser l'alternative égoïsme-altruisme, intérêt-désintéressement, agir pour soi/agir pour l'autre, qui raisonne dans les termes d'un dualisme où chaque terme exclut l'autre et qui conduit, nous l'avons vu, à des apories insurmontables.

Avant d'être un homme bon, généreux et bienveillant, l'altruiste est donc d'abord une individualité riche et ses actions sont la pleine expression de l'être qu'il est. C'est pourquoi il peut affronter la possibilité de la mort sans que ce courage relève d'un quelconque attrait pour celle-ci. Le défaut de toutes les analyses spéculatives sur la relation à autrui est d'ignorer splendidement ces aspects fondamentaux de la personnalité altruiste dont témoigne à l'envi le journal de bord laissé par Etty Hillesum.

Etty Hillesum, du repli à la réserve

Chaque page et presque chaque ligne du journal¹ écrit par Etty Hillesum entre 1941 et 1943, avant qu'elle ne soit déportée à Auschwitz où elle fut gazée quelques semaines après son arrivée, apportent une confirmation presque confondante de cette thèse que la capacité à la dépense généreuse de soi se déploie à mesure que l'être trouve au fond de soi une réserve plus grande de force psychique, morale et spirituelle, tout en ne sacrifiant rien de ce qui l'anime intérieurement si puissamment.

1. Publié sous le titre : *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943* [1995].

Tout le parcours intérieur que cette jeune Juive hollandaise retrace avec une parfaite lucidité et une absence totale de complaisance à l'endroit de ses faiblesses peut se comprendre comme la découverte progressive qu'on ne peut prendre sur soi le malheur et la souffrance d'autrui que si l'on est animé par une profonde confiance en soi, que si l'on échappe à tout ce qui est en soi-même cause de dépression, d'angoisse et de rétractation – causes qui, aussi horribles et terrifiantes soient les circonstances extérieures, ne peuvent cependant, en dernier ressort, être mises au compte de celles-ci.

À lire son journal intime, on perçoit très clairement les étapes de l'évolution de cette jeune femme dotée d'une intelligence hors du commun et d'un grand don d'écrivain, qui la conduisit d'un état que l'on peut qualifier à bien des égards de « neurasthénique » à la conviction que la vie est belle et bonne, et ce alors même que ses conditions de vie devenaient chaque jour plus précaires, et qui subsista lors même qu'elle se retrouva enfermée au camp de transit de Westerbork, avant d'être envoyée à Auschwitz.

D'où lui venait la force d'âme qui lui permettait d'accueillir des événements qui brisaient le plus grand nombre avec une confiance inébranlable dans la beauté de la vie et qui n'avait absolument rien de résigné, même si on la sent à certains moments vaciller d'effroi, en particulier au spectacle de la détresse des mères et de leurs enfants qui chaque semaine formaient les nouveaux convois de déportés ? D'où puisait-elle l'énergie de se dépenser sans compter en faveur des plus faibles, de ceux qui, dans le camp de Westerbork, avaient tant besoin d'aide, de secours et de soutien ? C'est qu'elle s'était préparée de longue date au sort qui l'attendait et sur lequel elle ne se faisait aucune illusion. Et préparée par la prière, nous dit-elle. La prière, dont Etty Hillesum dit découvrir petit à petit la puissance « constructrice » et « émancipatrice » – elle qui n'avait rien ni d'une bigote ni d'une nonne – et qui, à mesure qu'elle s'y adonne davantage, semble l'unir à un monde plus vaste et plus riche que son petit moi, qui la met en relation avec une force immensément positive, une force océanique qu'elle nomme Dieu – mais qu'elle se garde bien, du reste, de rendre responsable de la cruauté et de la folie destructrice des hommes. La prière qui la fait sortir de son égotisme un peu maladif la concentre sur une espèce de foyer intérieur, source à la fois

d'apaisement, d'accord avec soi et d'énergie, et, dans un mouvement paradoxal, ouverture à une transcendance qu'elle éprouve comme une immanence logée au plus intime d'elle-même.

Cette foi en Dieu et la prière dont elle se nourrit ne la conduisent nullement à un repli sur soi. C'est même très exactement le contraire qui se produit : elles lui donnent la capacité d'affronter l'horreur environnante sans être détruite par elle, sans que la monstruosité, la bassesse, la vilénie alentour entament de façon définitive ce que les stoïciens appelaient la « citadelle intérieure » et que je nomme pour ma part la « réserve ». La réserve comme ce fonds immune d'une intériorité qui s'ouvre à la possibilité de la dépense « altruiste » de soi : « Chez moi, écrit-elle, tout va de l'intérieur vers l'extérieur, non en sens inverse. Généralement, les mesures les plus menaçantes – et elles ne manquent pas en ce moment – viennent se briser sur ma certitude intérieure et ma confiance et, ainsi filtrées perdent le plus clair de leur caractère menaçant » [p. 127].

L'action et la grâce

Ce n'est pas tant la moralité de l'altruisme qui frappe dans ce journal d'Etty Hillesum que quelque chose que nous serions tenté d'appeler sa *créativité*. C'est en ce sens-là qu'on peut y voir l'œuvre d'une vie. Par bien des aspects, l'acteur altruiste agit à la manière d'un artiste qui engage dans son travail la totalité de ses facultés avec une espèce de dévouement entier de soi à l'œuvre qui n'est pas un sacrifice, mais l'expression de son talent ou de son génie, lequel réclame qu'il s'y voue tout entier. Le dévouement bienveillant comme vocation – et non comme sacrifice – requiert quelque chose que l'on peut bien appeler, en effet, une sorte de « génie ». Ce n'est pas à dire que l'œuvre altruiste se fasse sans peine, sans douleur, sans exaspération, sans résistance ni rébellion, mais, au bout du compte, l'obligation d'agir l'emporte comme l'emporte la nécessité de créer pour tout artiste, qu'il le veuille ou non.

De là vient également que l'œuvre altruiste s'impose comme la réponse à une obligation qui va comme de soi, et que cette réponse revête les allures d'un geste spontané plutôt que celles de la contrainte du devoir. Ce geste qui a toutes les apparences d'un geste spontané, aisé, qui transcende l'effort, la peine et tout labeur, nul mot ne le désigne mieux que *la grâce*; la grâce entendue non au sens théo-

logique du terme, mais au sens artistique de la grâce du danseur ou du musicien et qui, en morale, est le propre de ce que Schiller appelle une « belle âme » :

« On nomme *belle âme* celle où le sens moral contrôle les impressions humaines jusqu'à abandonner sans crainte la direction de la volonté à l'affectivité, sans jamais courir le risque de se trouver en contradiction avec les décisions de celle-ci. Il s'ensuit que, dans une belle âme, ce ne sont pas les actions singulières qui sont morales mais le caractère entier. Aussi ne peut-on lui faire gloire d'aucune action particulière, parce qu'une satisfaction de l'instinct ne peut jamais être méritoire. La belle âme n'a pas d'autre mérite que d'être. Elle accomplit avec aisance les devoirs les plus pénibles de l'humanité, comme si c'était l'instinct seul qui agissait par elle, et ainsi, les sacrifices les plus héroïques qu'elle obtient de l'instinct naturel semblent le résultat spontané de cet instinct lui-même². »

Ce que Schiller désigne ici comme un « instinct » (lequel, bien sûr, n'a rien de biologique) correspond à « l'impulsion » dont parle Guyau, cette obligation impérieuse à laquelle on ne saurait se dérober, disions-nous pour notre part. L'action qui en procède, parce qu'elle ne résulte pas d'une obéissance à un devoir posé comme contraignant, n'est pas à proprement parler « méritoire », de sorte qu'on ne saurait la qualifier de « morale » en elle-même : la qualité éthique passe de l'action au « caractère », c'est-à-dire à l'être tout entier, pris dans l'union de ses facultés affectives et rationnelles, ce qui donne à ses actions un air de spontanéité, d'aisance, un « naturel », une grâce précisément, dont le besogneux de la morale – le sujet moral kantien – est incapable. De là vient que le « caractère moral », la « belle âme », l'être altruiste pour nous, aussi admirables ses actions puissent-elles être, a le sentiment de n'avoir rien fait qui ne soit « normal », « naturel », rien qui soit extraordinaire et mérite une louange particulière : « Aussi l'idée de la beauté de son comportement ne lui traverse-t-elle pas l'esprit, et il ne lui apparaît jamais qu'une autre façon d'agir et de sentir serait possible », ajoute Schiller [p. 8].

Telle était l'explication des sauveteurs de Juifs – explication qui du reste n'en est pas une – qu'ils n'avaient pu faire autrement. Mais, nous l'avons dit, nulle trace dans cette obligation d'une quelconque

2. *De la grâce et de la dignité* [1998].

nécessité physique. Seulement la rencontre entre une situation, celle d'un être en détresse qui appelle à l'aide, et une personnalité, un « caractère » qui s'est construit, constitué de longue date et qui trouve là l'occasion d'exprimer, de mettre en œuvre l'être qu'il est avec soudain une énergie, une efficacité, une détermination qui commandent toutes ses facultés. Aussi bien n'y a-t-il rien en son agir qui le conduise à s'immoler comme le voudrait Levinas. C'est tout le contraire qui, en réalité, se manifeste dans l'être altruiste qui se dépense dans l'intensification d'une vie qui s'éprouve fortement elle-même, la « belle âme » de Schiller, et qui se réalise, se trouve, s'accomplit dans le dévouement au bien des autres. Il en est ainsi que la vocation au bien – cela dit indépendamment de toute idée d'un « devoir » moral – est une voie plus sûre vers la réalisation de soi que la vocation au mal qui est, en réalité, toujours destructrice, non seulement pour les autres, mais en dernier ressort pour soi-même. Telle était du reste la principale leçon enseignée par Socrate et par la sagesse grecque en général.

La manifestation du Bien

Que les valeurs auxquelles l'être altruiste adhère soient relatives à son éducation, à sa culture, à ses convictions religieuses, ne conduit nullement à relativiser le sens de son action qui acquiert une espèce de portée absolue, parce qu'en elle se manifeste la réalité méta-éthique du Bien. Épiphane du Bien dans l'acte jaillissant d'une obligation éprouvée au plus intime de soi et qui engage la totalité des facultés de l'être. On dira peut-être qu'il n'y a rien d'autre qui se donne à voir dans l'acte altruiste, rayonnant en sa propre lumière, que l'humaine dignité portée à son plus haut point de perfection. Mais il n'est nul besoin de prêter au Bien les traits d'une réalité transcendante, divine, de l'inscrire au ciel platonicien des Idées, pour le désigner comme tel. Si l'être altruiste est un homme de bien, ce n'est pas seulement en raison du bien qu'il fait, comme si son acte, indépendamment de cet effet, n'avait pas de valeur propre; au-delà du bénéfique du destinataire, quelque chose se donne à voir, ineffablement saisi par intuition, comme la présence, ici manifestée – au Chambon par exemple – du Bien incarné.

Se trouve révoquée comme hors sujet la question de savoir si le bien doit être défini comme une *qualité* de l'action (mesurée à ses

conséquences bénéfiques, utilitaires) ou de l'intention (qui vise le bien d'autrui). Le bien n'est-il qu'une *qualité* attribuée à la faveur d'un jugement et en dernier ressort dépendante de ce jugement? S'il en est ainsi, le mal n'est à son tour que le mal que l'on fait, saisi dans le vice de l'intention nuisible ou la nuisance objective de l'action. Mais n'est-il pas cependant certaines actions, qui au-delà de l'intention et des effets de l'acte, sont comme une incarnation du mal, une manifestation du mal posé comme une réalité en soi, par exemple dans la Shoah? Auschwitz, Treblinka, les camps de Kolyma étaient les lieux du mal, du Mal absolu, du Mal en soi. À l'inverse, Le Chambon fut le lieu du Bien, tout comme la liste de Schindler incarnait pour Itzhak Stern « le bien absolu ». Ce n'est pas seulement de « bonnes actions » dont il est ici question, d'actions mesurées à l'aune de valeurs (sociales), d'intentions bienveillantes ou de conséquences bénéfiques, mais de « quelque chose » de plus et qui va au-delà; pas plus que le mal ne se limite aux caractères inverses de la transgression, de la malveillance et de la souffrance infligée. Les intentions de la conscience et les conséquences de l'acte sont les signes, les *marques* du bien ou du mal, non le Bien et le Mal en soi dont nous percevons par intuition la présence, aussi énigmatique pour toute intelligence rationnelle que soit et doive demeurer leur nature. Ce qui se donne ici à nous, ce n'est pas la vérité du jugement qu'on peut toujours mettre en doute, mais la vérité de la chose qui est, elle, indubitable.

Ce Bien, nous ne pouvons le définir, il se donne en une manifestation ineffable dans des figures visibles qui, en l'évidence de leur paraître, se recommandent à notre louange. Ici nous pouvons seulement faire silence : « Certains jours il ne faut pas craindre de nommer les choses impossibles à décrire³ », écrit René Char. Nous laisserons le dernier mot au poète.

3. *Recherche de la base et du sommet* [1971, p. 8].

Conclusion

La vie, mais pas à n'importe quel prix !

« Même si des forces extérieures me malaxaient comme une poupée de cire, je resterais moi-même, tant que je protesterais là-contre. »

Witold GOMBROWICZ, *Journal (1959-1969)*.

La loi de la nature est gouvernée par l'instinct universel de la conservation et de la transmission de la vie. Telle est la grande force animale, instinctive, qui au-delà de la disparition des individus, et exigeant parfois leur « sacrifice », assure la survie des espèces et développe en elles cette formidable capacité d'adaptation, les rend susceptibles de résister aux diverses agressions de l'environnement, de se transformer génétiquement pour vivre, survivre et se perpétuer. En l'homme seul, cette tendance naturelle se heurte à une exigence qui n'est pas seulement d'assurer la continuité des générations, mais de donner sens à sa propre vie, à son existence. L'instinct de la conservation de la vie, l'amour de soi dont parlait Rousseau ou le *conatus essendi* de Spinoza, s'inscrit sans doute dans les déterminations fondamentales de tout vivant quel qu'il soit ; mais l'homme ne saurait pourtant, sans répudier son essence, se réduire à n'être qu'un simple « être-là », une existence qui ne vise pas plus haut qu'à se conserver. Car quelle vie vaudrait la peine d'être vécue, si elle n'avait pas de sens ? Et l'absence même de sens est un manque qui, en celui qui l'éprouve, n'est pas réductible à n'être qu'une proposition de fait : la vie n'a pas de sens. Ce déficit, ce défaut qui creuse l'existence la moins consciente d'avoir une raison d'être,

est positivement une demande qui, ne trouverait-elle pas de réponse, atteste qu'elle ne saurait se contenter de vivre tout simplement. Ainsi en est-il dans les circonstances habituelles de la vie banale. Dans certains cas, il en va tout autrement.

La vie réduite à son ultime désir de se conserver est en l'homme un état de bestialité, à quoi les régimes totalitaires ont rabaissé leurs victimes précisément parce qu'ils s'attaquaient à tout ce qui faisait leur humanité, qu'ils les ont mises en situation de ne rien pouvoir désirer d'autre que de ne pas mourir de faim. Lorsque la faim devient la seule obsession, même la peur de la mort imminente, l'angoisse que génère la situation, l'abomination du monde alentour sont rejetées à l'arrière-plan. Le sens du monde se ramène à l'horizon de l'écuelle de soupe ou du quignon de pain, à la révolte animale du corps qui crie famine. Au degré le plus bas, l'existence s'identifie presque à la vie, tendue dans le souci unique de trouver de quoi se nourrir.

Mais nul besoin de se trouver placé dans des situations aussi extrêmes qui étaient celles des *Lager* nazis et du Goulag soviétique pour que l'existence humaine perde ce qui lui donne son sens. Que les individus puissent accepter d'être ravalés au rang de pantins dociles, deviennent des « poupées de chiffon » pour reprendre l'expression de Nadejda Mandelstam, dans des circonstances où *ne pèsent pas* sur eux des menaces aussi réelles et pressantes, est une des conclusions les plus attristantes de ce livre qui atteste de la fragilité de l'identité humaine, de la propension du plus grand nombre à se soumettre aux ordres d'une autorité cruelle, lors même qu'elle n'exerce sur eux d'autres pressions que celles qui résultent de la légitimité qu'ils lui accordent. Inutile donc de se placer dans les pires conditions pour saisir la propension ordinaire des êtres humains à oublier, en certaines circonstances, les principes et les règles de morale élémentaire qui devraient les porter à plus de résistance, les rendre tout de même moins accommodants face aux ordres destructeurs. En cette propension à la passivité, à la docilité, à l'avilissement, dont les effets malfaisants n'ont pas besoin d'être mis au compte d'une intention de nuire, d'une volonté délibérée de faire le mal, se révèle l'aisance avec laquelle ils sont parfois conduits à s'absenter à eux-mêmes.

Et telle est la raison première pour laquelle les incitations liées à la situation elle-même agissent avec une efficacité surprenante chez la plupart des sujets qui y sont exposés. Les « mécanismes »

sociaux de la soumission à l'autorité, l'influence perverse du comportement de groupe ne peuvent aliéner le sens de la responsabilité individuelle, la conscience de l'autonomie de l'agir que parce qu'en dernier ressort, l'individu est incapable de poser son moi, son identité, comme une instance première, inaliénable ; incapable de saisir que c'est de lui seul que procède la légitimation de l'autorité, de même que le groupe n'exerce son attrait empoisonné que parce qu'il s'abandonne à sa fièvre. C'est *en nous-mêmes* originairement que se trouve la potentialité de l'aliénation, et cette potentialité est séduisante parce que, précisément, elle nous délivre du fardeau de la responsabilité de nos actes, d'avoir à rendre compte de ce que nous sommes et de ce que nous faisons. Nul mieux que Dostoïevski, dans « La légende du Grand Inquisiteur », n'a exprimé la merveilleuse et funeste délivrance que représente la possibilité de s'en remettre à un autre de la responsabilité de son salut. De là, entre autres raisons, l'approbation et le succès qu'ont toujours rencontrés – du moins à leur début – les régimes qui se réclamaient d'une idéologie qui exigeait de chacun qu'il abandonne son individualité, son misérable « quant à soi », en vue de la réalisation d'un projet « historico-mondial » plus vaste, plus grand que lui, donnant un sens à son existence et le libérant de la lourde et rude exigence d'avoir à en faire et à en porter seul le choix. « Le diable à qui l'on vend son âme tire sa force des hommes eux-mêmes », écrit Czeslaw Milosz¹.

On comprend dès lors ce qui donne aux figures de la résistance leur relief singulier. Nous nous sommes limité ici à l'étude des actions de certaines figures les plus éminentes parmi les sauveteurs de Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale. Mais les traits de personnalité que nous avons dégagés pourraient aussi bien s'appliquer à d'autres hommes ou femmes, je songe par exemple, aux dissidents qui se dressèrent contre le régime soviétique ou aux Résistants. Car ces derniers, bien qu'on ne puisse dire qu'ils ont agi pour des motivations « altruistes », ont en commun avec les sauveteurs de Juifs d'avoir refusé la passivité ou la soumission qui paralysaient la plupart de leurs congénères. Quelque chose que j'appelle, faute de mieux, la « force d'âme² », une « réserve intérieure » qui rend de

1. Dans *la Pensée captive* [1953, p. 237].

2. Je n'entends pas cette expression au sens de la *fortitudo*, cette capacité à agir rationnellement selon la vertu en résistant à la force des passions dont parle la tradition morale classique, mais plutôt au sens « psychologique » d'une individualité →

tels êtres finalement « inéducables », pour reprendre une expression que Nadejda Mandelstam emploie. Cette « noblesse d'âme », faite de courage, de lucidité, d'esprit de résistance, quelque chose en l'être de farouche et de bon et qui refuse de se soumettre, d'« inéducable » en effet. D'absolument individuel. Qui place la fidélité à soi, à ses valeurs, à ses convictions plus haut que la quête du bonheur ou la défense de ses avantages particuliers.

Ces traits de caractère définissent ce que j'appelle, faute de mieux, « la présence à soi », par opposition à cette absence à soi de la « poupée de chiffon », ou de « l'homme dans un étui » dont parle Tchekhov. Et cette distinction me paraît en dire bien davantage que l'opposition entre l'égoïsme et l'altruisme. C'est le propre, en effet, d'un moi fortement structuré par une vigoureuse « ossature » morale intérieure, animé de puissantes convictions personnelles, de pouvoir opposer la résistance de sa liberté inaliénable, malgré la peur, les privations, les angoisses, les risques, et aussi la considération de l'intérêt bien compris, à l'oppression qui transforme le plus grand nombre en une masse asservie.

L'exigence du renoncement à soi n'est pas du côté de l'altruisme, qui requiert au contraire de l'individu qu'il n'abandonne rien de ce qui, pour lui, est plus essentiel que sa propre survie. C'est l'égoïste, l'individu passif, l'exécuteur docile, le « lèche-gamelle » comme dit Chalamov, qui est bien plus prompt à renoncer à ses sentiments, à ses valeurs, à sa liberté... L'autorité destructrice et plus que tout autre les régimes totalitaires exigent le sacrifice de soi au nom du Grand Idéal, de l'avenir radieux. Et il se soumet sans regimber parce que manque en lui ce qui fait la force du résistant, du dissident, du sauveteur : la consistance irréductible d'une individualité singulière, le sens de la responsabilité personnelle et de la valeur absolue des principes qui la fondent, la lucidité qui sait distinguer d'un coup d'œil le mensonge de la vérité, la capacité à voir le monde avec ses propres yeux et à agir en conséquence, la certitude irréfragable d'être dans son « bon droit³ », la conscience que la conservation de la vie est sans doute pour tout être une fin légitime, mais pas à tout prix.

→ qui ne se laisse pas faire, qui ne se laisse pas impressionner par les pressions (politiques, sociales, policières) dont elle fait l'objet, qui demeure debout : qui demeure elle-même.

3. L'expression revient à plusieurs reprises sous la plume de Nadejda Mandelstam.

Les acteurs dociles comme les sujets altruistes avaient le sentiment de ne « pouvoir faire autrement ». Il est étrange qu'une même expression apparaisse dans la bouche d'hommes et de femmes dont la conduite fut si radicalement différente en réponse à une réalité qu'ils n'avaient choisie ni les uns ni les autres. Mais ce qui différencie leur rapport au réel, c'est que les premiers étaient *pris* par les circonstances tandis que les seconds *y faisaient face*. C'est tout ce qui oppose l'absence à soi et la présence à soi.

Que cette présence à soi plonge ses racines dans les structures fondamentales d'un « caractère », d'un être suffisamment constitué et structuré pour ne pas s'abandonner aux exigences d'une altérité quelconque (sociale, politique, militaire, etc.), qui attend de lui précisément qu'il abandonne et sacrifie ses sentiments, ses convictions, et aussi sa misérable subjectivité égoïste, dans cette « obéissance de cadavre » (*Kadavergehorsam*) dont parlait Eichmann, cela n'est possible que si, en dernier ressort, l'être ne s'identifie pas à cette définition égocentrique de soi, que si le « soi » auquel il demeure présent n'est pas réductible à ce que nous appelons le « moi » et dont l'identité est plus « relationnelle » que substantielle et se définit par cette identité d'emprunt, cette identité vide, qu'est l'image sociale de soi.

Quelle est la nature de cette identité substantielle ? La tradition philosophique ne nous est pas d'un grand secours sur ce point. Ni l'ego cogito cartésien, ni l'ego transcendantal de Kant, ni la pompeuse notion de « sujet » ne donnent de voie d'accès à ce que la notion de « soi » désigne : l'intériorité, l'« homme du dedans », un fonds qui est la réserve de notre liberté inaliénable où l'être se rassemble dans l'unité de ses facultés. Mais ce qui constitue ce fonds a toutes les allures d'une énigme.

Invisible, à tout jamais inaccessible à toute représentation, irréductible et échappant à toute définition psychologique, le soi est ce à partir de quoi l'être s'engage ; engagement qui à défaut de livrer une connaissance de soi s'origine dans la conscience qu'il y va là pour chacun de l'essentiel, et qu'à y renoncer se perd ce « je ne sais quoi », ce respect de soi dans lequel s'enracine le sentiment de sa propre *intégrité*. Intégrité qui s'éprouve seulement dans l'action qui se donne le bien pour fin. Tel est le mystère de la moralité humaine qu'en elle l'être s'accomplit dans une dimension secrète qui transcende toutes les déterminations empiriques du pauvre petit moi qu'il

est par ailleurs. Sur « la pente savonneuse du mal », comme dit Chalamov, ce ne sont pas seulement les impératifs de la morale qui sont ignorés. Aliéné par les injonctions autoritaires et les influences sociales, politiques, idéologiques qui s'exercent sur lui, l'individu docile trouve dans sa malfeasance le plus sûr chemin de la perte et du mépris de soi. Et c'est bien là *in fine* ce que recherchent les systèmes aliénants.

On dira peut-être qu'au terme de ces analyses, nous n'avons fait que remplacer un paradigme – celui qui oppose l'égoïsme à l'altruisme – par un autre – l'absence à soi *versus* la présence à soi –, en sorte qu'au bout du compte notre vision n'est pas moins pessimiste que celle qui soutient que les hommes sont incapables d'actes désintéressés. Qu'avons-nous gagné si notre conclusion est que les hommes sont généralement incapables d'agir en accord avec leur conscience et que les sujets intègres sont le petit nombre ? En quoi échappons-nous à une espèce de vision sombre de l'humanité si nous remplaçons l'altruisme sacrificiel par un altruisme d'exception ? À quoi l'on peut répondre tout d'abord qu'il importe peu que notre vision de l'homme soit « optimiste » ou « pessimiste ». Chacun en décidera comme il veut. Ce que nous avons voulu montrer est autre chose et ne présente aucune conception *figée* de la nature humaine.

Tout d'abord, il n'est pas vrai que les hommes sont des égoïstes invétérés qui obéissent au seul souci de leur intérêt propre. En reformulant une conception pluraliste, non sacrificielle de l'altruisme, nous avons laissé place à des motivations complexes, diverses, qui ne sont pas exclusives les unes des autres. Néanmoins, ce que montre de façon saisissante l'analyse des conduites de destructivité, c'est que se manifeste chez les êtres humains, *dans certaines circonstances* – et cette nuance est capitale –, une propension à ne pas agir en accord avec les sentiments de bienveillance et les principes éthiques qui les animent dans la vie ordinaire. En remontant de causes en causes, nous avons mis en évidence le facteur qui est, à nos yeux, l'une des raisons principales qui expliquent pourquoi les hommes deviennent le jouet de facteurs qui les transforment parfois en exécuteurs d'ordres cruels : leur incapacité à se poser comme des sujets conscients, libres et autonomes, et qui agissent dans ce que nous appelons « la présence à soi ». Et cette incapacité se rapporte ultimement à la fragilité, à la vulnérabilité de l'identité humaine.

Mais en envisageant les conduites humaines dans certaines situations extrêmes ou exceptionnelles, nous ne sommes pas sorti pour autant de la sphère de l'humanité ordinaire. Certaines conclusions que nous avons été amené à tirer – à propos par exemple, des motivations des hommes et des femmes qui ont sauvé des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale – nous ont permis de proposer une conception de l'altruisme qui *ne s'applique pas seulement* à ces cas d'exception. Car c'est à toutes sortes d'engagements plus habituels dans la vie sociale que la critique d'une vision sacrificielle de l'altruisme s'applique. Je songe ici en particulier aux dons de temps, d'argent ou de sang, qui procèdent chez les donateurs de motivations multiples mais qui ne se rapportent généralement pas à l'obligation d'agir par devoir, à la manière de l'impératif catégorique kantien, pas plus qu'à une intention purement oblativ et désintéressée. En réalité, comme dans le cas des sauveteurs de Juifs, les choses sont plus complexes et ne se laissent pas comprendre selon le schéma traditionnel de l'opposition égoïsme/altruisme.

S'il est une leçon qui se dégage des analyses qui précèdent, c'est qu'il appartient à chacun de se prémunir contre sa propension à la docilité afin d'être préparé à agir, dans les circonstances où s'exercent les injonctions d'une autorité « destructrice », en accord avec les principes auxquels il adhère et qu'il lui est demandé de mettre de côté. Qui doutera qu'il se trouve de nombreuses situations dans la vie sociale où pareille vigilance trouve à s'exercer ?

La mise en évidence des facteurs à la fois psycho-sociologiques et anthropologiques de la destructivité ne conduit pas – nous l'avons assez répété – à une conception déterministe des conduites humaines, puisqu'il se trouve toujours des sujets pour agir à l'encontre et conserver la conscience de leur dignité et de leur autonomie. Et même s'il est des raisons qui expliquent pourquoi ces derniers ont agi ainsi, cela ne tient pas au fait qu'ils étaient « conditionnés ». La structure de la personnalité altruiste n'est pas une détermination ontologique « fixiste » ; elle résulte d'une dynamique dont il est possible de susciter le développement (par exemple, grâce à des relations familiales faites d'affection et de confiance, à un certain type d'éducation non autoritaire et qui transmette les valeurs de l'aide, etc.). La capacité humaine de faire le bien tout comme celle de faire le mal ne sont pas prédéterminées par une quelconque « nature » : toutes deux renvoient à des potentialités enfouies en chacun de nous, qu'il s'agit

pour la première de favoriser et, s'agissant de la seconde, contre laquelle il convient de se prémunir, aussi bien individuellement que collectivement. Telle est peut-être la finalité la plus haute de l'éducation.

Aussi, bien que nous ayons opposé les individus serviles aux sujets libres et responsables, cette opposition ne s'enracine pas dans une vision manichéenne de l'humanité. L'altruisme est peut-être, dans certaines circonstances, un fait d'exception ; mais rien n'interdit d'espérer que les hommes, prenant conscience de leur vulnérabilité, se dressent à l'avenir avec plus de résistance contre les facteurs qui les poussent ordinairement à la soumission et à l'avilissement.

Bibliographie

- ARENDET Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, coll. L'ordre philosophique, Éditions du Seuil, Paris, 1995.
- *Eichmann à Jérusalem*, coll. Folio, Gallimard, Paris (*A Report on the Banality of Evil, Eichmann in Jerusalem*, Penguin Books, 1977).
- *La Nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990.
- BATSON Daniel, *The Altruism Question : Toward a Social-Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1991.
- BÉNICHOU Paul, *L'Écrivain et ses travaux*, Librairie José Corti, Paris, 1965.
- *Morales du Grand Siècle*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1948.
- BLOSS Thomas (sous la dir. de), *Obedience to Authority, Current Perspective on the Milgram Paradigm*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey, 2000.
- BOEGNER Philippe, *Ici, on a aimé les Juifs*, J.-C. Lattès, Paris, 1982.
- BROWNING Christopher, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, trad. Élie Barnavi, coll. 10/18, 1996; 1^{re} édit. Belles Lettres, 1994 (*Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Harper Collins, USA; Penguin Books, 2001).
- CHALAMOV Varlam, *Correspondance avec Alexandre Soljénitsyne et Nadejda Mandelstam*, trad. Francine Andreiff, Verdier, Lausanne, 1995.
- CHAR René, *Recherche de la base et du sommet*, poésies, Gallimard, Paris, 1971.
- DEAGLIO Enrico, *La Banalità del Bene : Storia di Giorgio Perlasca*, Giangiacomo Feltrinelli, Milan, 1991; trad. anglaise par Gregory Conti, *The Banality of Goodness, The Story of Giorgio Perlasca*, University of Notre Dame Press, Londres, 1998.
- DEJOURS Christophe, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Points-Seuil, 1998.
- DEWITTE Jacques, « Un beau risque à courir », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 1, 2002.
- DOSTOÏEVSKI Fedor Mikhaïlovitch, *Journal d'un écrivain*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1972.
- DUPUY Jean-Pierre, *Le Sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, Paris, 1992.
- FRANKENA William K., « Sidgwick and the History of Ethical Dualism », in B. SCHULTZ, *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge University Press, 1992.
- FROMM Erich, *La Passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, trad. Théo Carlier, Robert Laffont, Paris, 1975 (*The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973).

- GANSBERG Martin, « 37 who saw Murder didn't call the Police » (« 37 qui virent le meurtre et n'appelèrent pas la police »), *New York Times*, 27 mars 1964.
- GOFFMAN Erving, *Asiles*, trad. Liliane et Claude Lainé, Éditions de Minuit, 1968 (*Asylums*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York, 1961).
- GOLDHAGEN Daniel Jonah, *Les Bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, trad. Pierre Martin, Éditions du Seuil, Paris, 1997 (*Hitler's Willing Executioners, Ordinary Germans and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, 1996).
- *Le Devoir de morale. Le rôle de l'Église catholique dans l'Holocauste et son devoir non rempli de repentance*, Éditions du Seuil-Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2003.
- GUYAU Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Félix Alcan, 1885.
- HAFFNER Sebastian, *Histoire d'un Allemand*, trad. Brigitte Hebert, Actes Sud, 2003.
- HALLIE Philip P., *In the Eye of the Hurricane, Tales of Good and Evil, Help and Harm*, Wesleyan University Press, Middletown, 2001.
- *Lest Innocent Blood be Shed, The Story of the Village of Le Chambon and How Goodness Happened There*, Harper & Row, New York, 1979; *Le Sang des innocents*, Stock, Paris, 1980.
- HAVEL Vaclav, « Le pouvoir des sans-pouvoir », *Essais politiques*, Calmann-Lévy, Paris, 1989.
- HERLING Gustaw, *Journal écrit la nuit*, trad. Thérèse Douchy, Gallimard, Paris, 1989.
- HILLESUM Etty, *Une vie bouleversée. Journal, 1941-1943*, trad. Philippe Noble, Éditions du Seuil, Paris, 1995.
- HÖSS Rudolph, *Death Dealer, The Memoirs of the SS Kommandant at Aushwitz*, édité par Stefen Paskuly, avant-propos de Primo Levi, Di Capo Press, New York, 1966; *Le Commandant d'Auschwitz parle*, La Découverte-Essais, Paris.
- HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991.
- *Traité de la nature humaine*, trad. André Leroy, Aubier-Montaigne, Paris, 1983.
- HUTCHESON Francis, *Recherche sur nos idées de la beauté et de la vertu.*, trad. Anne-Dominique Balmès, Vrin, Paris, 1991.
- *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral*, trad. O. Abiteboul, Paris, L'Harmattan, 2003.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Pur et l'impur*, Champs-Flammarion, Paris.
- KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, Gallimard, Paris, sous la direction de F. Alquié, t. II, 1985, t. III, 1986.
- KERSHAW Ian, *Hitler*, t. II, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Flammarion, Paris, 2001.
- KONARZEWSKI Krystof, « Empathy and Protest », in OLINER S. et P., *Embracing The Other...*, New York University Press, 1992.
- LA BRUYÈRE Jean (de), *Les Caractères*, édition R. Burt, Livre de Poche, Paris.
- LA ROCHEFOUCAULD, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964.
- LATANÉ Bibb, DARLEY John, *The Unresponsive Bystander, Why Doesn't he Help?*, Prentice Hall, New Jersey, 1970.

- LAZARE Lucien, *Le Livre des Justes*, J.-C. Lattès, Paris, 1993.
- LEVI Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, Arcades, Gallimard, Paris, 1989.
- *Si c'est un homme*, trad. Martine Schruoffenegger, Presses Pocket, Julliard, Paris, 1987.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Livre de Poche, Biblio-Essais, Fata Morgana, 1972.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Biblio-Essais, Martinus Nijhoff, 1978.
- LORENZ Konrad, *On Aggression*, Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1966 (1^{re} éd., *Das sogenannte Böse, Zur Naturgeschichte der Aggression*, Vienne, Borotha-Schoëler Verlag, 1963); *L'Aggression*, trad. Vilma Fritsch, coll. Champs, Flammarion, Paris, 1969.
- MANDELSTAM Nadejda, *Contre tout espoir*, trad. Maya Minoustchine, coll. Témoins, Gallimard, Paris, 1972.
- MANDEVILLE Bernard, *La Fable des abeilles*, traduction et notes de Lucien et Paulette Carrive, Vrin, Paris, 1990.
- MARRUS Michaël R., PAXTON Robert R., *Vichy et les Juifs*, trad. M. Delmotte, Livre de Poche (1^{re} éd. Calmann-Lévy, Paris, 1991).
- MILGRAM Stanley, *La Soumission à l'autorité*, trad. Emy Molinié, Paris, Calmann-Lévy, 1974 (*Obedience to Authority*, Harper & Row, 1974).
- MILL John Stuart, *L'Utilitarisme*, trad. Catherine Audard, coll. Quadrige, PUF, Paris, 1998.
- MILLER Arthur G. (sous la dir. de), *The Social Psychology of Good and Evil*, The Guilford Press, New York/Londres, 2004.
- MILOSZ Czeslaw, *La Pensée captive*, trad. A. Prudhommeaux et l'auteur, coll. Essais, Gallimard, Paris, 1953.
- MITTERS Carol, MYERS Sondra, *The Courage to Care : Rescuers of Jews during the Holocaust*, New York University Press, New York, 1986.
- NIETZSCHE Friedrich, *La Volonté de puissance*, Paris, Livre de Poche, 1991.
- OLINER Samuel et Pearl, *The Altruistic Personality, Rescuers of Jews in Nazi Europe, What Led Ordinary People to Risk their Lives on Behalf of Others*, The Free Press, Paperback Edition, New York, 1992.
- PARENTIER Bérangère, *Le Siècle des moralistes*, coll. Point-Essais, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- POPPER Karl, *Le Réalisme et la science*, Hermann, Paris, 1983.
- PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu*, t. I, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1954.
- REYKOWSKI J., « Motivations of Prosocial Behavior », in DEMARGA V. J., GREZLAK J. (sous la dir. de), *Cooperation and Helping Behavior : Theories and Research*, Academic Press, New York, 1982.
- SALTZMAN Ann L., « The Role of the Obedience Experiments in Holocaust Studies - The Case for Renewed Visibility », in BLASS T. (sous la dir. de), *Obedience to Authority, Current Perspective on the Milgram Paradigm*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey, 2000.

- SCHILLER, *De la grâce et de la dignité*, trad. Constance Chastenet, coll. « Savoir : lettres », Paris, Hermann, 1998.
- SCHNEEWIND Jerome B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, 1987.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Le Fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, Bibliothèque philosophique, Aubier, Paris, 1978.
- SCHULTZ Bart (sous la dir. de), *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge University Press, 1992.
- SEIDLER Victor, « Rescue, Righteousness and Morality », in OLINER P. et S., *Embracing The Other...*, *op. cit.*
- SEN Amartya, *Éthique et économie*, PUF, Paris, 1995.
- SERENY Gitta, *Into that Darkness, From Mercy Killing to Mass Murder*, Pimlico, Londres, 1995 (1^{re} édition, André Deutsch Ltd., 1974); *Au fond des ténèbres*, Denoël, Paris, 1975.
- SIDGWICK Henry, *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 7^e édition, 1981.
- SMITH Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, édité par Raphael et A. L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976; *La Théorie des sentiments moraux*, trad. Michaël Biziou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau, PUF, Paris, 1999.
- SMOLENSKA Zuzanna, REYKOWSKI J., « Motivation of Rescuers », in OLINER S. et P., BARON L., BLUM L., SMOLENSKA Z. (sous la dir. de), *Embracing the Other, Philosophical, Psychological and Historical Perspectives on Altruism*, New York University Press, New York, 1992.
- SOBER Elliot, WILSON David Sloan, *Unto Others, The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- STAUB Ervin, *The Roots of Evil, The Origins of Genocide and Other Group Violence*, Cambridge University Press, 1989.
- STEINER Jean-François, *Treblinka. La révolte d'un camp d'extermination*, Fayard, Paris, 1994 (1966).
- TERESTCHENKO Michel, *Amour et désespoir, de saint François de Sales à Fénelon* coll. Point-Essais, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- TODOROV Tzvetan, *Face à l'extrême*, coll. Points-Essais, Éditions du Seuil, Paris, 1994.
- WEIL Simone, *La Pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, 1947.
- WERBELL Frederik E., CLARKE Thurston, *Lost Hero, The Mystery of Raoul Wallenberg*, Mc Graw-Hill, New York, 1982.
- WILSON James Q., *Le Sens moral*, trad. René Guyonnet, Plon, Paris, 1995 (*The Moral Sense*, 1993).
- ZIMBARDO Philip, « Power turns Good Soldiers into "Bad Apples" », *The Boston Globe*, 9 mai 2004.
- ZIMBARDO Philip, MASLACH Christina, HANEY Craig, « Stanford Prison Experiment », in BLASS T. (sous la dir. de), *Obedience to Authority, Current Perspectives on The Milgram Paradigm*, 2000.

Table

Introduction : D'une vision de l'homme tout bonnement fausse 9

I. DESTRUCTIVITÉ, PASSIVITÉ ET ABSENCE À SOI

1. Sous l'amour-propre, la fragilité de l'identité humaine	25
<i>La dénégation systématique des vertus</i>	26
<i>La critique du désir de gloire</i>	27
<i>La dissolution de soi</i>	29
<i>Le vrai portrait de l'homme</i>	32
<i>Le désir de reconnaissance et le théâtre de la cruauté</i>	39
2. Et pourtant, le sens moral existe bien	43
<i>La généalogie de la morale d'après Bernard Mandeville</i>	45
<i>La doctrine du sens moral chez Hutcheson</i>	49
<i>Le sens moral</i>	50
<i>L'apparence de la vertu</i>	51
<i>Le paradigme de l'amour des parents</i>	55
<i>Une conception non sacrificielle de l'altruisme</i>	57
<i>La bienveillance générale</i>	59
<i>La notion de « générosité restreinte » chez David Hume</i>	62
<i>L'impossible universalisation de l'éthique du sentiment moral</i>	63
<i>L'actualité de la notion de sens moral</i>	64
3. Franz Stangl, commandant du camp de Treblinka, ou l'engrenage de la dégradation	69
<i>Le cas Franz Stangl</i>	70
<i>Le devoir de comprendre</i>	72
<i>La progressive corruption d'un être</i>	73
<i>L'affectation au programme d'euthanasie</i>	76
<i>La nomination dans les camps de la mort en Pologne</i>	77
<i>Treblinka</i>	80

<i>Une conception purement abstraite de la liberté</i>	86
<i>La conscience face aux actes</i>	88
<i>Un ultime mais partiel éveil de la conscience</i>	89
<i>La « zone grise »</i>	91
<i>Brève comparaison entre Franz Stangl et Rudolph Höss</i>	92
<i>Le piège de la soumission</i>	93
<i>Une humanité inconsistante</i>	96
4. Des tueurs ordinaires	99
<i>Les hommes du 101^e bataillon de réserve</i>	100
<i>Le massacre de Jozefow</i>	101
<i>Tentative d'explication</i>	105
<i>Les massacres reprennent</i>	106
<i>Leur sort après la guerre</i>	108
<i>La soumission à l'autorité</i>	110
<i>Le courage d'affronter le mépris d'autrui</i>	115
5. La soumission à l'autorité	119
<i>Une question dont on voudrait qu'elle n'en soit pas une</i>	120
<i>Dix-huit variantes d'une expérience cruciale</i>	122
<i>Analyse</i>	131
<i>État agentique, état autonome</i>	132
<i>Le discours de la nécessité et l'idéologie du bien</i>	133
<i>Les débats contemporains</i>	135
6. L'expérience de la prison de Stanford	139
<i>L'institution totalitaire</i>	141
<i>La dépossession de l'image de soi</i>	142
<i>La « prison » de Stanford</i>	144
<i>L'arrestation et la mise en détention</i>	145
<i>Premières manifestations de rébellion</i>	146
<i>La visite des proches</i>	148
<i>Rumeur d'un projet d'évasion</i>	150
<i>La commission de libération conditionnelle</i>	152
<i>Éléments de typologie</i>	152
<i>La fin prématurée de l'expérience</i>	153
<i>Analyse</i>	155
<i>Perte de l'identité propre et absence à soi</i>	156
<i>Influence du « milieu » et responsabilité individuelle</i>	157
<i>Les sévices commis dans la prison d'Abou Ghraib</i>	158
<i>Le rapport d'enquête et l'analyse des causes</i>	159

7. Psychologie de la passivité humaine	163
<i>L'affaire Kitty Genovese</i>	164
<i>De la fumée dans la pièce</i>	167
<i>Une femme en détresse</i>	169
<i>Des enfants ne se battent pas ainsi</i>	172
<i>Une attaque d'épilepsie</i>	175
<i>Influence, mais non déterminisme des facteurs sociaux</i>	177

II. ALTRUISME ET PRÉSENCE À SOI

8. L'imposture extraordinaire de Giorgio Perlasca	183
<i>Quelques indications biographiques</i>	184
<i>Le faux diplomate</i>	186
9. Égoïsme et altruisme, où il est montré que la première hypothèse ne se vérifie pas	191
<i>Comment attaquer la forteresse de l'égoïsme psychologique ?</i>	192
<i>Trois théories de la motivation psychologique</i>	193
<i>Le conflit des préférences</i>	196
<i>L'empathie mise à l'épreuve</i>	197
<i>La théorie de l'égoïsme psychologique comme idéologie</i>	204
10. André Trocmé et la cité-refuge du Chambon-sur-Lignon ...	207
<i>Brève biographie du pasteur André Trocmé</i>	208
<i>Le refus de toute compromission morale</i>	212
<i>La mobilisation au secours des réfugiés juifs</i>	213
<i>« Il n'est pas d'homme qui soit juste devant Dieu »</i>	214
<i>Les motivations éthiques et spirituelles du couple Trocmé</i>	216
<i>Des « amateurs inspirés »</i>	217
<i>L'éthique de la vie et de la mort</i>	220
11. La personnalité altruiste	223
<i>L'enquête de Samuel et Pearl Oliner</i>	224
<i>La personnalité altruiste</i>	225
<i>Typologie des motivations altruistes</i>	229
<i>Compassion et protestation</i>	232
<i>L'altruisme et la réfutation du formalisme en éthique</i>	235

12. Henry Sidgwick ou l'impossible obligation d'agir de façon altruiste	239
<i>Les enjeux de la pensée de Henry Sidgwick</i>	241
<i>La question éthique</i>	242
<i>Une méthode, deux méthodes</i>	244
<i>Les contradictions de John Stuart Mill</i>	246
<i>Psychologie et éthique</i>	247
<i>La preuve introuvable</i>	249
<i>Le conflit des rationalités</i>	250
<i>Les apories insurmontables de l'utilitarisme</i>	253
13. Altruisme et moralité	255
<i>L'énigme de l'obligation altruiste</i>	256
<i>Au commencement était le miracle</i>	258
<i>Le processus et l'engagement</i>	260
<i>La disposition à l'autre</i>	261
<i>La loi du cœur</i>	262
<i>L'altruisme au regard de l'éthique kantienne du devoir</i>	264
<i>L'antinomie de l'éthique de l'engagement et de l'éthique du devoir</i>	269
<i>La mise en question de soi selon Emmanuel Levinas</i>	271
<i>Critique d'une conception sacrificielle de l'altruisme</i>	275
14. La « belle âme » ou la réserve de la grâce	279
<i>L'altruisme comme dépense de soi</i>	279
<i>Etty Hillesum, du repli à la réserve</i>	280
<i>L'action et la grâce</i>	282
<i>La manifestation du Bien</i>	284
Conclusion : La vie, mais pas à n'importe quel prix !	287
Bibliographie	295

Un si fragile vernis d'humanité

Banalité du mal, banalité du bien

Michel Terestchenko



On a pu espérer, un temps, que les monstruosités de la Seconde Guerre mondiale étaient derrière nous. Définitivement. Or partout, à nouveau, on massacre, on torture, on extermine. Comment comprendre cette facilité des hommes à entrer dans le mal ? Michel Terestchenko rouvre ici le débat, en complétant notamment la démonstration de Hannah Arendt. Héros ou salaud ? C'est toujours une décision initiale, à peine perceptible, qui décide du côté dans lequel, une fois engagé, on se retrouvera *in fine*.

Mais qu'est-ce qui explique cette décision ? C'est là où l'enquête de M. Terestchenko prend toute son ampleur. Elle montre combien est stérile l'opposition entre tenants de la thèse de l'égoïsme psychologique et défenseurs de l'hypothèse d'un altruisme sacrificiel. Ce n'est pas par « intérêt » que l'on tue ou que l'on torture. Ni par pur altruisme qu'on se refuse à l'abjection.

Les travaux qui analysent les phénomènes de soumission à l'autorité, de conformisme de groupe ou de passivité face à des situations de détresse invitent à comprendre tout autrement les conduites de destructivité. Tirant les conclusions philosophiques de recherches récentes entreprises en psychologie sociale et s'appuyant sur certains exemples historiques particulièrement éclairants, l'auteur propose de penser les conduites humaines face au mal selon un nouveau paradigme : celui de l'absence ou de la présence à soi.

« Par quels mécanismes un individu ordinaire peut-il être amené à s'en remettre à une autorité exigeant de lui des comportements destructeurs, que ce soit au nom de l'ethnie, de la religion, ou même de la croissance économique ? C'est cette énigme persistante que Michel Terestchenko prend à bras-le-corps dans *Un si fragile vernis d'humanité*, un des essais les plus remarquables de l'année. »

LE MONDE DES LIVRES

Michel Terestchenko, maître de conférences de philosophie à l'université de Reims, est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie politique (*Philosophie politique*, 2 vol., Hachette, 1994) et de philosophie morale (*Amour et désespoir*, Le Seuil, 2000). Il a également publié *Les Complaisantes : Jonathan Littell et l'écriture du mal*, avec Édouard Husson (éd. F.-G. de Guibert, 2007) et, en 2008, *Du bon usage de la torture, ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*, à La Découverte.

En couverture :
photographie de Ivan
Terestchenko.

ISBN 978-2-7071-5326-5



9 782707 153265



La Découverte

www.editionsladedecouverte.fr
9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

11,50 €