

CROC DE BOUCHER ET ROSE MYSTIQUE

— ENJEUX PRÉSENTS DU PATHOS SUR L'EXTERMINATION

François RASTIER
CNRS/Inalco

Goebbels [...] veut l'éthos et le pathos sans oublier le mythos .
Karl Kraus, 2005, p. 319.

Il faut se défendre de céder aux débordements émotionnels
inadmissibles qui vous arrachent à la réflexion
pour vous plonger dans le sentimental
Jean Améry, 1996, p. 110

Résumé : Absent ou presque de la littérature de l'extermination (Levi, Antelme, notamment), le pathos abonde dans des essais sur l'extermination. Après en avoir évoqué la généalogie, on en rappellera les procédés et formes récurrents, aussi bien chez des auteurs comme George Steiner et Giorgio Agamben que chez leurs inspireurs, Heidegger notamment. Dans le discours théologico-politique qu'ils articulent, une grandiloquence irrationaliste unit politique et mysticisme. Le pathos sur l'extermination semble ainsi pris dans le système des valeurs d'exaltation qui l'ont permise ou accompagnée, pour autant qu'elle témoigne de l'irruption du mythe dans l'histoire.

Mots clé : théologie politique, pathos, extermination, valeurs, style, Heidegger.

1. Raison, sentiments et émotions

Toute communication suppose une anthropologie, en premier lieu une théorie de l'âme : à quelle partie de l'âme s'adresse-t-on ? En tant que spectacle total, l'éloquence s'adressait à toutes. Elle avait pour but de *prouver la vérité de ce qu'on affirme, se concilier la bienveillance des auditeurs, éveiller en eux toutes les émotions qui sont utiles à la cause*, et s'adressait ainsi à la raison, au sentiment et aux émotions¹.

Le pathos contemporain sur l'extermination détruit cette gradation pour susciter un mélange d'horreur et de jouissance, au moyen d'un éthos de séduction et de violence. Le démembrement procède en trois temps.

¹ Cf. Cicéron, *Orator*, XXXV. Une métapsychologie implicite informe une gradation (émotions, sentiments, raison) qui peut être lue comme promotion ou comme dégradation selon que l'on donne le primat à la raison ou aux émotions.

i) On oppose la raison à la sphère affective pour l'y subordonner par une conception cynique de la rationalité : Schopenhauer, dans *L'art d'avoir toujours raison* réduit ainsi la dialectique à une simple éristique. La mort de la raison devient un topos de l'extrême-droite : « La raison est morte en 14, novembre 14... après, c'est fini, tout déconne... » (Céline, *Nord*, p. 23).

Dès lors que les émotions sont utilisées comme une machine de guerre contre la raison, l'unité contradictoire de l'âme se voit minée par une guerre intérieure. On retrouve ainsi chez Carl Schmitt, *Kronjurist* de Hitler, le vieux thème gnostique de la guerre intérieure (cf. 1932, *La notion de politique*, ch. III), redoublée dans la société par la guerre contre l'ennemi intérieur (les Juifs en premier lieu)².

(ii) La raison destituée, on substitue ensuite les émotions aux sentiments : ils ne seraient qu'un affadissement culturel et sophistiqué, voire efféminé, des émotions qui nous commandent.

(iii) À leur tour, les émotions ne seraient qu'efflorescences conscientes de l'Instinct qui nous rattache à la nature et donc à la vérité. Ainsi, chez Schopenhauer, de la Volonté, sorte d'instinct de conservation de l'espèce que Nietzsche a spécifié en Volonté de puissance, source d'exaltation du Moi s'achevant dans le meurtre. Expression de la nature, l'Instinct dépend de la Race — ou comme l'affirme aujourd'hui la psychologie évolutionniste néo-darwinienne, de l'Espèce.

Cette simplification radicale participe d'un programme de naturalisation, déjà bien présent dans le scientisme de Schopenhauer. Aux sentiments, empreints de culture — (on en a dénombré 164 dans le roman français du XIX^e), se substituent quelques émotions de base, témoignages de l'instinct (6 selon Ekman, qui prolonge Darwin). Dans le pathos sur l'extermination dominant ainsi la peur, le dégoût et la haine, trois émotions qui participent, nous le verrons, de la violence qu'elle a mis en œuvre.

L'évolution de la métapsychologie commune que nous venons de résumer a trouvé un parallèle dans l'évolution sémantique du mot *pathos* : d'une anticipation de la réception, le pathos est devenu une sorte de grandiloquence qui déploie devant l'auditeur ou le lecteur une violence séduisante. Dans la suite de cette étude, nous distinguerons, outre le *pathémique*, simple anticipation de la réception, le *pathétique*, qui s'adresse aux sentiments, et le *pathos* qui vise les émotions les plus instinctives.

Chez les premiers romantiques, comme Schleiermacher dans sa pratique du sermon pastoral, l'éloquence sentimentale a pu tenir un moment, au risque d'une fadeur pathétique, le milieu entre la raison et les émotions. Mais avec la radicalisation de l'idéalisme et son inversion en matérialisme positiviste, le dualisme entre l'esprit et le corps l'a emporté ; il a permis d'opposer l'argumentation conclusive de la science à l'émotion effusive de la poésie lyrique — et d'une certaine politique. On se repose désormais dans le sublime et le ton modéré paraîtrait modérantiste, platement bourgeois. Figé dans l'intensité lyrique, délaissant toute la gamme des sentiments

² Par un mystère somme toute transparent, l'âme et la société se répondent, sans d'ailleurs que l'on puisse dire que le social configure la personnalité : les théories de la personne obéissent aux mêmes canons implicites que celles du monde social et du monde naturel. Dans l'imaginaire « état de nature », en témoignent aussi bien la guerre hobbesienne de tous contre tous que la compétition darwinienne. Aujourd'hui encore, la sociobiologie et la psychologie évolutionniste entendent fonder la politique en nature, comme avant elles le darwinisme social victorien puis nazi.

moyens, le pathos privilégie l'extase et l'horreur, les deux émotions dominantes dans le monde apocalyptique qu'il annonce.

Par l'émotion, le pathos vise la commotion et devient ainsi l'arme de la propagande. À la série rationaliste *raisonnement – conclusion – conviction* se substitue ainsi une série sensationnaliste *commotion - révolte – séduction par captation*. L'émotion remplace alors pour les contemporains les sentiments dont ils ne sont plus capables.

Toutefois, ces considérations rudimentaires de métapsychologie ne peuvent suffire : il faudrait montrer comment la raison, liée à la consécution des syntagmes et des phrases, à la coordination, à la linéarité d'un récit, voire à la téléologie de l'intrigue qui assure ce que Ricœur appelait *l'intelligence narrative*, se voit contestée par l'émotion liée au style coupé, aux actes de parole comminatoires, aux antithèses, aux ruptures thématiques, etc.

2. Le grand style de la théologie politique

Politique de l'Apocalypse. — Dès ses premiers commencements chez Joachim de Flore, l'apocalyptisme moderne est d'emblée une lecture théologique du politique, tout événement historique étant interprété comme accomplissement de la prophétie apocalyptique. Dans son *Expositio in Apocalypsim*³, Joachim de Flore interprète ainsi la victoire de Saladin sur les Croisés, qui eut lieu alors même qu'il finissait son livre : « La sixième tête du Dragon, c'est celui dont il est parlé dans Daniel : 'Un autre roi paraîtra après eux et il sera plus puissant que les premiers' (*Daniel*, VII, 24). La sixième tête a pris son essor avec ce roi des Turcs nommé Saladin qui naguère [1187] a soumis la cité sainte [Jérusalem] » (p. 144) ; et Joachim conclut alors que les Rois sont là « pour ériger le blasphème de Mahomet » (p. 133).

Le prétendu « Axe du Mal » naissait alors et l'on comprend que Saddam Hussein se soit naguère décerné le titre de *Nouveau Saladin* : il n'est d'ailleurs pas exclu que l'apocalyptisme occidental soit depuis huit siècles lié à l'affrontement avec l'Islam⁴.

À l'inverse de l'allégorèse patristique qui allait du sens historique au sens anagogique, Joachim, comme les modernes théologiens politiques qui en dérivent, va du sens anagogique traitant des fins dernières à un sens historique immédiat et politiquement orienté : la troisième croisade, commandée notamment par Frédéric Barberousse, allait partir deux ans après la prise de Jérusalem par Saladin.

L'idée d'une troisième étape de l'histoire du salut semble ainsi liée d'emblée à l'interprétation théologique de l'histoire politique. Déjà, Fra Dolcino de Novare, avant d'être condamné au bûcher par Bernardo Gui, en appelait à l'empereur Frédéric Barberousse, chef du premier Reich, deux fois excommunié, pour réformer radicalement le monde⁵.

³ Rédigé en 1184-1187, publié en 1527 à Venise ; in *Terreurs et prophéties au Moyen-Âge*, traduit et préfacé par Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi, éd. 1982, pp. 93-148.

⁴ Plus anciennement, l'apocalyptisme juif dans lequel il prend sa source semble déjà lui aussi une formulation théologique d'événements politiques : selon Israël Finkelstein, la prise de Megiddo par les Égyptiens en 609 av. J.-C. a donné naissance au mythe d'Armageddon, qui sert encore de canon interprétatif aux évangélistes nord-américains.

⁵ Cf. *op. cit.*, p. 158. Pour l'Eglise catholique, il n'y a pas de *millenium*, mais un seul jour de colère ; point non plus de nouveau Messie : il serait l'Antéchrist.

Saladin ou Frédéric Barberousse, comme plus tard Hitler pour Carl Schmitt, devenaient ainsi des opérateurs de l'histoire du Salut. Dès lors que l'on fait du III^e Reich et de l'extermination des événements théologiques et non seulement politiques, le pathos prophétique devient parfaitement licite et même nécessaire.

L'archive prophétique. — Des deux inspirateurs majeurs du pathos théologique, l'Ecclésiaste et Isaïe, le premier déplore la déréliction, le second appelle la vengeance divine. De l'Ecclésiaste, occupé à la lamentation sur le monde et la détestation de soi, Renan dit : « L'auteur nous apparaît comme un Schopenhauer résigné »⁶, et Schopenhauer reconnaissait d'ailleurs : « Je me considère moi-même comme un pur produit naturel né dans le temps et destiné à la plus complète destruction, à peu près à la manière du Kohélet » (i.e. l'Ecclésiaste)⁷. Isaïe complète le pessimisme par l'annonce de la vengeance apocalyptique, la parousie de Yahvé, détruisant « toutes les hautes tours »⁸.

Dans les sources chrétiennes et surtout gnostiques, le pathos apocalyptique doit beaucoup à Saint Paul et reste souvent marqué par l'hostilité aux Juifs car il entend rompre définitivement avec le passé. Notamment dans II *Thessaloniens*, 2, 3-9, Paul prophétise les troubles qui accompagnent la Parousie et le dévoilement de l'*anomos* (qui est l'Antéchrist ou Satan)⁹. Ce passage contesté est une source de la figure du Surhomme chez Nietzsche, « celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ». Plus subtilement, il devient chez Carl Schmitt le fondement de la théorie du *katéchon*, celui qui retarde la venue de l'Antéchrist – en fait le *Führer*, qui par l'extermination des juifs, retarde la Fin du Monde.

Ce passage modèle aussi chez Steiner une prophétie qu'il met dans la bouche d'un agent du Mossad : « À l'heure des ténèbres surgira sur terre un homme d'une éloquence sans pareille. Tout ce qui vient de Dieu, loué soit son nom, a toujours une seconde face, un revers de mal et de néant [...] » ; Dieu « créa sur la face nocturne du langage une parole infernale. Dont les mots vomissent la haine de la vie. Peu d'hommes sont capables d'apprendre cette parole ou d'en être longtemps porteurs. Elle les mène à la mort. Mais un homme viendra et sa bouche sera une fournaise et sa langue une épée destructrice. Il saura la grammaire de l'enfer et d'autres l'apprendront

⁶ *Histoire du peuple d'Israël*, 1887-93, t. V, IX, xv.

⁷ Sur la philosophie et la méthode, in *Parerga et paralipomena*, II, I, *Sämtliche Werke*, V, Stuttgart-Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 9-28. Trad. Angèle Kremer-Marietti, in Schopenhauer, 2001, §13.

⁸ *Isaïe*, I, 2, 11-16. Par contraste, Job n'a rien d'un prophète, mais pour Primo Levi, sa figure commande toutes les autres (comme en témoigne le diagramme initial de son anthologie personnelle, 1981, p. 14) : « Job incarne le juste opprimé par l'injustice [...] Dieu créateur de merveilles et de monstres l'écrase de sa toute-puissance » (p. 15). Victime lucide sinon sereine, il ne se plaint pas et garde confiance en lui dans l'adversité. Levi a choisi dans son anthologie les passages de Job où apparaissent Léviathan et Béhémoth, les deux monstres qui figurent depuis Hobbes, et surtout chez Carl Schmitt, l'état total moderne.

⁹ « Auparavant doit venir l'apostasie et se révéler l'Homme impie, l'Être perdu, l'Adversaire, celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, allant jusqu'à s'asseoir en personne dans le sanctuaire de Dieu, se produisant lui-même comme Dieu. [...] Sa venue, à lui, l'Impie, aura été marquée par l'influence de Satan, de toute espèce d'œuvres de puissance, de signes et de prodiges mensongers, comme de toutes les tromperies du mal. »

de lui. Il saura les sons de la folie, de l'abomination et ils deviendront musique dans sa bouche » (1981, p. 60).

Les citations d'Isaïe et de saint Paul qu'Agamben place entre l'avant-propos et l'introduction de son livre *Ce qui reste d'Auschwitz* (p. 14) font aussi allusion à une théologie négative d'Israël¹⁰.

Le style des prophètes contemporains. — Revenons aux premiers prophètes contemporains, auteurs-phares de Steiner, Schopenhauer et surtout Nietzsche, pour lui le modèle du "grand style".

Le Monde comme volonté et comme représentation est le seul livre que le caporal Hitler lisait pendant la première guerre mondiale. Or Schopenhauer n'a, selon un de ses partisans, qu'« une seule pensée : la subordination des fonctions intellectuelles à l'affectivité » (Jaccard, 1989, p. 86). Cet obscurantisme s'accompagne bien entendu d'un programme stylistique exalté et Schopenhauer met en garde : « Défiez-vous des métaphysiciens douceâtres. Une philosophie où l'on n'entend pas bruire à travers les pages les pleurs, les gémissements, les grincements de dents et le cliquetis formidable du meurtre réciproque et universel, n'est pas une philosophie »¹¹. Par cette évocation grand-guignolesque, il se prononce pour une théologisation rampante de la philosophie : *pleurs et grincements de dents* est une formule canonique pour décrire l'Enfer (cf. *Mat.* 13.42)¹².

Nietzsche, qui trouvait Schopenhauer inégalable, met en œuvre ce programme philosophique — et stylistique — dans le célèbre monologue de l'insensé : « Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin ? N'entendons-nous rien encore des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine ? — Les dieux aussi se putréfient ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ! Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux — qui essuiera ce sang de nos mains ? ». Marquée du sceau de la passion, cette tirade¹³ de Nietzsche reprend, sur un mode qu'il serait charitable de croire parodique, la rhétorique exaltée des *Schwärmer*, ces piétistes du XVIII^e siècle, fervents adversaires des Lumières, dont le style rhapsodique s'inspirait des prophètes et dont les écrits meublaient la bibliothèque de son père pasteur. Ici, les émotions exprimées sont tout à la fois la *peur fascinée* du meurtre et l'*horreur* du crime, deux émotions fondamentales du pathos moderne. Cette exaltation ne s'oppose pas seulement à

¹⁰ *Isaïe* 10, 20-22 ; *Romains* 11, 5-26. Agamben a écrit un livre sur Saint Paul.

¹¹ Jaccard, 1989, pp. 86 -87.

¹² Cf. Roland Jaccard, à propos de l'assassinat d'Elisabeth d'Autriche dite Sissi, par un anarchiste italien, sur un quai de Genève : « L'anarchiste contribua à la délivrance d'un fantôme sur les rives du néant en attendant de s'y jeter ; il tua une suicidée en sursis, qui végétait, étouffée par les germes de la tristesse qui dévastaient son corps et envahissaient son cerveau. Ce fut la Mélancolie qui assassina Elisabeth d'Autriche. » (1989, p. 140). Anodin et boursoufflé, le pathos fait ici de l'histoire une sorte d'épiphanie allégorique.

¹³ *Le gai savoir*, III, 1961, p. 138. Amplement commentée par Heidegger, elle demeure un des textes clés du pathos sur l'extermination et l'essai de Steiner *Dans le château de Barbe-Bleue* la cite et commente *in extenso*.

Dieu, mais à la raison¹⁴. Héritier des piétistes, le Dyonisos nietzschéen affronte ainsi l'Apollon rabbinique.

Ainsi parlait Zarathoustra n'était pas seulement une rhapsodie poétique néo-babylonienne. Derrière le mélange *kitsch* de mièvrerie et de violence, cette prophétie visait à dépasser toute théologie judéo-chrétienne, pour revenir à l'antique dualisme : Zarathoustra réformait l'ancienne religion perse pour accuser l'affrontement entre Bien et Mal, Lumière et Ténèbres, jusqu'à une Apocalypse dans le feu¹⁵. Aujourd'hui, plus subtilement, le combat du Bien et du Mal devient un dépassement des valeurs mêmes : *Au-delà du Bien et du Mal*.¹⁶

Se prétendant dans la continuité de Nietzsche, à qui il fit élever des statues, Hitler lui-même emplît ses écrits et surtout ses discours¹⁷ d'un pathos outré qui accuse les tics de la théologie politique contemporaine. L'exaltation du fanatisme terrasse selon lui la raison par la foi aveugle. Dans un discours de 1927, Hitler s'exclame : « Soyez-en sûrs, nous plaçons la foi (*Glauben*) au premier rang et non la connaissance ! On doit pouvoir croire en une cause. La foi (*Glauben*) seule crée l'Etat. Qu'est-ce qui pousse les hommes à aller se battre et mourir pour des idées religieuses ? Non pas la connaissance, mais la foi aveugle »¹⁸.

On sait la valeur positive de *fanatisch* chez les nazis, notée par Kraus comme par Klemperer¹⁹. Le combat contre l'ennemi se double en effet d'un combat contre la

¹⁴ Chez Nietzsche la raison est juive, parce que la logique permettrait de cacher les nez crochus : « Rien n'est en effet plus démocratique que la logique ; elle ignore toute considération de personnes et considère les nez crochus comme droits [...] » et il conclut des Juifs : « ce fut toujours leur tâche que d'amener un peuple 'à la raison' » (les derniers mots en français dans le texte, *Le Gai Savoir* § 263). Cette syllepse finale fait de la raison un facteur de soumission et non de liberté comme l'estimaient les Lumières.

¹⁵ L'apocalyptique manichéenne en dérive ; elle sera reprise par toutes les sectes gnostiques, jusqu'aux plus tardives dont Voegelin a montré l'influence sur le nazisme.

¹⁶ On comprend pourquoi le chapitre VIII de *Se questo è un uomo* s'intitule « Al di qua il bene e il male » (« En deçà du bien et du mal ») ; Améry dérive de cette formule le titre de son principal ouvrage *Jenseits von Schuld und Sühne*, 1966 [tr. fr. *Par delà le crime et le châtement*, 1996]).

¹⁷ « Tous les grands mouvements que l'histoire a enregistrés ont dû beaucoup plus aux orateurs qu'aux écrivains » (1924, préface).

¹⁸ Cf. Tal, 1978, p. 30.

¹⁹ Cf. Rousseau : « Le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus » (*L'Émile*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 408). Érigeant le fanatisme en valeur, le citoyen de Genève légitimait innocemment un tout autre langage, ordinaire dans les extrêmes droites des années 1930 ; ainsi chez Cioran : « Ils m'écœurent, tous ces jeunes francisés, fins, subtils, impuissants quand ils sont modernes, sans messianisme quand ils donnent dans la tradition. Ils m'écœurent, parce qu'ils n'ont pas de fanatisme ni de vision de l'avenir, pas de volonté d'affirmation impériale et de sacrifice illimité » (1994, *Solitude et destin*, Paris, Gallimard, p. 325).

Hitler avait même fait du fanatisme une valeur « philosophique » : « Toute violence qui ne prend pas naissance dans une solide base spirituelle, sera hésitante et peu sûre. Il lui manque la stabilité qui ne peut reposer que sur des conceptions philosophiques empreintes de fanatisme. » (*Mein Kampf*, p. 172).

raison : « Les moyens de remporter la plus facile victoire sur la raison : la terreur et la force » (Hitler, 1924, p. 127).

On sait moins la valeur positive de *pathos* : Erich Rothacker, idéologue nazi qui se plaignait d'avoir été plagié par Heidegger, écrit dans l'appendice de sa *Philosophie de l'histoire*, que sous le III^e Reich la formation et l'instruction doivent être « animées du plus grand pathos possible, aussi bien au sens hégélien qu'au sens antique, pour le plus grand bien de la formation et de la rigidification stylistiques »²⁰.

Si le pathos vise la terreur, la violence d'expression vise aussi l'extase en usant des formes de la prédication exaltée. Goebbels, dans son journal du 10 février 1932, note sur Hitler au Palais des Sports : « À la fin, il entre dans *un merveilleux et incroyable pathos oratoire* [mes italiques, F.R.] puis il conclut par ce mot : *Amen !* L'effet est si naturel que les gens en sont profondément bouleversés et émus... Au Palais des Sports, les gens sont pris d'une ivresse insensée » (in Klemperer, 1996, p. 155). À Würzburg, en 1937, il s'exclame : « La Providence nous guide, nous agissons selon la volonté du Tout Puissant. Personne ne peut faire l'histoire des peuples ni celle du monde, s'il n'a pas la bénédiction de cette Providence » (*ibid.*, pp. 154-155).

Dans le style fanatique, le pathos de l'horreur et celui de l'adoration utilisent les mêmes formes. La Ligue nationale-socialiste des femmes s'exclamait ainsi à propos du *Führer* : « Quel homme béni des dieux !... Quel chéri des Dieux !... Et cet homme, le plus grand de tous les temps, passé, présent, et avenir, nous appartient, — à nous !!! N'est-ce pas trop de bonheur ? L'avons-nous mérité ? N'est-ce pas de la grâce pure ? Peut-être allez-vous rire de moi, cela ne fait rien, riez donc ! Nous rions à notre tour, nous épanouissons et fleurissons dans la confiance que nous portons à cet homme unique, notre sauveur et notre libérateur — notre chancelier à nous, notre héros ! »²¹. Le pathos se redouble ainsi par la mise en scène d'un éthos de l'exaltation, qui résume toute objectivité au monologue ravi ou horrifié de l'âme avec elle-même. Il se situe ainsi à l'opposé de l'éthique du témoignage, qui requiert un minimum de distance et d'intelligibilité pour pouvoir objectiver des faits.

Il était tentant de dépeindre la guerre sur ce mode, la violence du pathos répondant à celle des armes. Ainsi Nadeau note-t-il à propos du dernier livre de Céline, *Nord*, qui relate la fin du Reich : « Ici ses défauts le servent : l'incohérence de son débagouillage, ses images à l'emporte-pièce, son goût du bluff et de l'exagération, le désir d'en remettre à tout coup. Il nous plonge dans le tohu-bohu, la sarabande infernale, l'Apocalypse. On entend des cris, des lamentations, des rires hystériques entre les éclatements des bombes et le roulement de tonnerre incessant des forteresses volantes. [...] »²². Soit, mais au passage l'extermination est subtilisée : ainsi, le début du livre évoque « la plus pire archibombe H ?...Z ?...Y ? (quatrième ligne), la bombe Z (p. 13), « dix, vingt Hiroshimas par jour » (p. 14) et la première section finit par l'évocation des croupiers de Baden-Baden, « tous soi-disant déportés ... les mèches gominées, les mêmes ... nez busqués, les mêmes » (p. 19). Bref, les juifs sont toujours là à compter l'argent, et nous vivons sous la menace atomique américaine²³.

²⁰ Cf. Faye, 2005, p. 44, n. 69 : « um der stylistischen Formung und Straffung willen, im Hegelschen wie im antiken Sinne mit grösstem Pathos zu beseelen ».

²¹ In Kraus, 2005, p. 388.

²² Maurice Nadeau, "Céline et l'Apocalypse", in *France Observateur*, 9 juin 1960.

²³ Cf. *infra*, sur la juxtaposition chez Heidegger de l'extermination et de la bombe H.

Le pathos devient ainsi un instrument du double langage, utilisant l'exaltation mystifiante à des fins politiques.

À la différence du discours politique ordinaire, qui s'appuie pour l'essentiel sur les préjugés moyens, et à la différence du discours proprement théologique, qui veut concilier et conjuguer la raison et la foi, le discours mystique s'adonne à toutes les formes de l'intensité. Arnauld d'Andilly écrivait par exemple : « Ceux qui consacrent leurs plumes à Dieu peuvent sans crainte déployer toutes les forces de leur esprit : rien ne saurait donner de bornes dans un champ qui n'en a point ; tout y est infini, éternel, adorable ; la perfection y consiste en l'excès »²⁴.

Cela permettrait de caractériser assez bien le style exalté des tenants du pathos contemporain. Dans une première approximation, on peut l'aborder par le biais des figures. Fontanier, qui ne savait trop où classer les fausses figures que seraient selon lui *la commination, l'imprécation, l'optation, la déprécation, le serment, la dubitation*, propose de les regrouper sous le nom de *figures de passion* (p. 449). Ces figures prétendues sont des actes de langage, caractérisables par des formes syntaxiques et prosodiques, et concourent à un régime mimétique qui appartient au réalisme transcendant (cf. l'auteur, 1992). En témoignent les deux exemples caractéristiques que nous avons cités : le discours ravi de la Ligue des femmes nazies use du même langage que le monologue de l'insensé nietzschéen : phrases coupées, ponctuations fortes, exclamations, comminations, interrogations rhétoriques de délibération, gradations par surenchère, confusion entre le propos et l'énonciation représentée, indistinction du récit et de la narration, présent perpétuel, thématique mystique.

Un tel discours ne s'adresse à personne d'autre qu'à celui qui parle, comme si l'éthos et le pathos s'étaient définitivement confondus. En cela, il peut assumer des fonctions identitaires et s'accorde à merveille avec le narcissisme de masse du nationalisme agressif. Il emploie le *nous* : celui des meurtriers de Dieu et celui des adoratrices du *Führer* se confondent. Cette forme d'effusion culmine ainsi dans l'horreur ou la jouissance, deux émotions jugées indissociables comme seraient le bourreau et la victime et qui demeurent largement exploitées par le pathos actuel sur l'extermination.

3. Le Miroir des faussaires

3.1. Des faux survivants aux romans historiques

Tout en témoignant d'une iconisation de la figure de la victime, l'imposture nous intéresse ici par son langage. Enric Marco Batlle, Président d'une l'Association des déportés espagnols pendant plus de trente ans, déclarait en janvier 2005, lors d'un discours devant les députés du Congrès espagnol : « Lorsque nous arrivions dans ces trains de bétail infectés aux camps de concentration, ils nous dénudaient, leurs chiens nous mordaient, leurs lumières nous aveuglaient » (*Le Monde*, 13 mai 2005, p. 1). Or, on découvrit peu après que cet imposteur n'avait pas été déporté ; mais il avait compris combien le pathos était attendu : ne visant que l'émotion, il dispense de réflexion.

²⁴ Préface du *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, in *Œuvres chrétiennes*, Paris, Pierre le Petit, 1654, p. 3.

Plus significatif encore, il faut rappeler le succès d'un faux : *Fragments*, de Benjamin Wilkomirski, publié en 1995, aussitôt traduit en neuf langues, narre l'enfance d'un enfant juif de Riga, dans les camps d'Auschwitz et Majdanek. Recueilli par une famille suisse, il témoigna tardivement, car il fallut une longue psychothérapie pour que la mémoire lui revienne. Ce témoignage, note un critique, est « très graphique : il montre le sang jaillissant du cou de son père, les rats grouillants sur les monceaux de cadavres »²⁵. Or, ces détails attendus restent ambigus ; par exemple, Wilkomirski décrit des rats sortant du ventre de femmes enceintes, alors qu'aucun historien, rappelle Annette Wieviorka, n'a relaté cela. En revanche, les rats appartiennent à la thématique antisémite : Goebbels en personne a exigé que *Le juif Süß* commence par un plan de rats sortant d'une bouche d'égout.

Le titre *Fragments* annonce parfaitement la construction de l'ouvrage, suite de flashes et de flash-back censés mimer une anamnèse pénible et lacunaire. Or la composition fragmentaire interdit précisément d'assumer la dimension narrative propre au témoignage. En quelque sorte, aucune raison narrative ne vient balancer l'émotion grand-guignolesque des images : le pathos donne ainsi tout à voir et rien à comprendre.

Le succès immédiat en dit long sur les attentes du public : « Le livre fut loué de manière extravagante par le *The New York Times Book Review* et ailleurs pour sa puissance descriptive » (Boyes, *ibid.*). Le livre de Wilkomirski a été primé, notamment par le *National Jewish Book Award* et le *Jewish Quarterly-Wingate Award* ; en 1997, Madame Mitterrand remit à l'auteur le Prix de la Mémoire de la Shoah.

Par sa violence, l'ouvrage anesthésiait le jugement : c'est d'ailleurs une enquête sur l'auteur qui a permis de déceler le faux et non une analyse de l'ouvrage. Or, une lecture plus attentive aurait sans doute permis de comprendre que le personnage de Wilkomirski enfant n'était sans doute qu'un avatar littéraire de Hurbinek, orphelin aphasique né à Auschwitz, inoubliable dans le témoignage de Primo Levi, *Si c'est un homme*.

La place manque pour retracer la lignée des faux témoignages, qui sont presque devenus un genre. Il faudrait détailler l'histoire de *L'oiseau bariolé*, de Jerzy Kozinski (1965), mémoires ouvertement romancés d'un enfant caché souffrant mille violences dans la Pologne de la guerre. Salué par Elie Wiesel dans le *New York Times Review of Books* comme « un des livres les plus importants de ce qu'on appelle la littérature de l'Holocauste [...] écrit avec une profonde sincérité et sensibilité ». Le succès international faiblit à peine quand on apprit que Kozinski était un fabulateur. Les faux témoignages se signalent par la mise en scène d'enfants, victimes superlatives, mutiques²⁶, par une narration fragmentaire et par une complaisance morbide. On peut alors parler de pathos thématique et narratif.

Enfin, il faudrait étudier les romans « historiques » comme le *Treblinka* de Jean-François Steiner (1966), *La mort est mon métier*, de Robert Merle (1974), *Le Choix de Sophie* de William Styron (1978), ou dernièrement *Les Bienveillantes* de Jonathan

²⁵ Roger Boyes, *London Times*, 8 septembre 1998.

²⁶ Comme chez Wilkomirski, on retrouve chez Kozinski le thème de l'enfant muet, dérivé de Hurbinek. Mais ici, il retrouve soudainement la parole, à 14 ans, à la suite d'une chute à skis, et devient l'auteur du livre. Voir aussi l'enfant auquel on coupe la langue dans *Le sang du ciel* de Rawicz.

Littell (2006). Affichant leur prétention historique voire documentaire, s'appuyant sur des entretiens avec des cadres nazis (Merle), des témoignages de victimes (J.-F. Steiner), des dossiers historiques (J.-F. Steiner, Littell), ces romans ont en commun de donner la parole aux bourreaux, de laisser cours à leur monologue intérieur et de déployer un érotisme teinté de sado-masochisme²⁷. Ils transforment l'extermination en matière fabuleuse (comme jadis la matière de Bretagne), relevée de pathos pour appâter le public. Ils valident ainsi la théorie conservatrice de l'horizon d'attente développée par Jauss après Heidegger et Gadamer : en effet, ce qui répond à l'horizon d'attente contemporain, c'est le mélo, le porno et le Grand Guignol. Partout les feux, les fumées, les monceaux de cadavres indénombrables, les orgies diverses, bref tous les thèmes attendus mais en général absents des véritables témoignages²⁸ ; n'importe, car ces nouveaux poncifs du mélo s'appuient les deux grands ressorts populaires du pathos, le palpitant et le saignant.

Notamment par leurs revendications documentaires, leur prétention à la vérité ou à la vraisemblance, les romans historiques participent à leur manière du révisionnisme²⁹. Ils décèlent une dimension anti-historique du pathos, qui, par l'exhibition, brouille la compréhension. En mêlant les stéréotypes journalistiques aux événements évoqués, ils transforment l'extermination en décor de style rétro, mais sans même la distanciation de ces mises en scène de l'*Agrippina* de Haendel où Néron chante en uniforme de la *Wehrmacht*.

Faux témoignages et romans historiques sont deux genres voisins, où malgré des différences dans les modes de narration (le faux témoin vs le narrateur omniscient) et les protagonistes (l'enfant victime vs le cadre nazi), on retrouve les mêmes thématiques et les mêmes ambiguïtés, car le faux témoignage comme le roman historique affiché prétendent s'appuyer sur l'expérience prétendue, directe ou non.

Refusant l'horizon conformiste de l'horreur vendeuse, le témoignage véritable ne rencontre pas le même succès : Benjamin Littell, habile compilateur, éclipse par son succès international éclatant Shlomo Venezia, dernier membre survivant du *Sonderkommando* d'Auschwitz, qui déclare : « Il n'y avait rien à voir » (Venezia, 2007). Ce propos récuse en fait le voyeurisme de la société du spectacle — alors même que

²⁷ Voir par exemple, à propos de *Le choix de Sophie*, l'analyse de Wardi, 2007, pp. 140-142.

²⁸ Bien qu'elles soient attendues comme des stéréotypes infernaux, les détenus ne voyaient guère de flammes ni de fumées. L'entreprise qui construisait les fours, la *Topf*, faisait d'ailleurs de l'absence de fumées un de ses arguments commerciaux. Sur tout ceci, voir l'analyse de Philippe Mesnard, à paraître.

²⁹ Dans sa préface à *Treblinka*, Simone de Beauvoir soulignait que chaque détail est appuyé sur des témoignages oraux et écrits. Or, J.-F. Steiner a raconté l'exécution d'Ivan Demjanjuk et ce récit protégeait involontairement le bourreau, car le livre parut alors que le « boucher de Treblinka » était encore en fuite (il ne fut jugé à Jérusalem qu'en 1987). Interrogé par les enquêteurs qui avaient localisé Demjanjuk, J.-F. Steiner a reconnu que la scène était imaginaire (cf. Jean-Noël Fournier, "J'ai fait mourir Ivan le terrible," *Le Journal du Dimanche*, 30 mars 1986, p. 5). La place manque pour détailler le pathos narratif de la scène romanesque, mais il est clair que le roman historique sur l'extermination peut participer du révisionnisme – c'est d'ailleurs ainsi que Pierre Vidal-Naquet a parlé de « piège ». Dans "De 'Treblinka' à Bordeaux," *Revue d'histoire de la Shoah*, mai-août, 1999, pp. 98-99, Didier Daeninckx rappelle comment J.-F. Steiner a participé au groupe qui a organisé la fuite en Suisse de Maurice Papon, puis a témoigné en sa faveur le 22 octobre 1997, en se recommandant de ses origines juives et de son père mort en déportation.

les membres du *Sonderkommandos* étaient périodiquement liquidés pour avoir vu ce qui était soigneusement caché aux autres détenus.

Devenu littéraire, le témoignage n'appelle plus à la loi mais cependant à la justice, il n'est pas un genre littéraire comme un autre, mais cite les bourreaux devant le jugement de la raison et dédie aux victimes l'hommage du respect. Or le respect dû aux victimes s'oppose à la flatterie du public : le témoignage s'adresse aux vivants mais se dédie aux morts. Quand il fait œuvre littéraire, l'engagement éthique du témoin dirige ses choix esthétiques, car la responsabilité à l'égard de l'histoire narrée aux vivants suppose une recherche de l'exactitude et de la rationalité, comme la responsabilité à l'égard des défunts récuse les outrances complaisantes qui font l'ordinaire des faux témoignages et des romans historiques.

Le témoignage ne se constitue pas seulement par la mémoire des faits sauvés du silence³⁰ mais aussi par le refus des préjugés qui les ont déjà recouverts et finissent par s'y substituer. Il ne peut lutter contre l'oubli qu'en récusant les stéréotypes du pathos et cette réserve même revêt une valeur d'éducation. Toutefois, ne répondant à aucun « horizon d'attente », il dérange indéfiniment : bien des survivants ont gardé le silence, car ils savaient que personne ne désirait les entendre. À présent encore, les témoignages sont plus volontiers mentionnés pour leur valeur documentaire que véritablement lus en tant qu'œuvres, et ils servent souvent de matière voire de caution à diverses falsifications littéraires.

Le genre du témoignage se forme et se transforme dans le conflit avec d'autres genres qui voudraient se substituer à lui, comme le faux témoignage, ou le rendre inutile, comme le roman historique. Parfois, l'écrivain survivant en arrive à changer de genre : comme avant lui Améry dans *Jenseits*, dans *I sommersi e i salvati*, Levi, pour combattre le négationnisme et le porno-chic, transpose dans l'essai le pacte testimonial scellé quarante ans auparavant par *Se questo è un uomo*.

3. 2. Les stylistes du double langage.

Bien qu'omniprésent, le double langage reste un phénomène mal décrit ; en l'occurrence, le pathos sur l'extermination en relève quand il déplore les massacres en exonérant le nazisme.

L'oracle heideggérien. — Après la guerre, Heidegger fut pressé par ses partisans de se prononcer sur l'extermination, et, dans deux conférences de 1949³¹, il l'aborda en

³⁰ Un silence gardé pendant cinquante ans par Shlomo Venezia, qui n'a commencé à témoigner qu'en 1993, devant le nouvel essor de l'antisémitisme.

³¹ L'histoire de ces textes est complexe. Ils ont circulé sous forme de dactylographies, ont été commentés, mais ne sont parus en allemand qu'en 1994 et restent inédits en français. Toutefois, Emmanuel Faye en a récemment analysé les éléments les plus saillants (2005a, pp. 487-497) ; j'avais commencé l'analyse qu'on va lire avant la publication de son livre et j'ai donc pris une autre voie, que je crois complémentaire, tout en partageant ses conclusions, bien que mes traductions diffèrent légèrement.

quelques phrases, interprétées favorablement tant par Hannah Arendt que par Theodor Adorno, et toujours mentionnées pour défendre sa mémoire – bien qu'il soit à présent historiquement établi que son nazisme sans faille n'avait rien d'un égarement passager (cf. Faye 2005a).

Heidegger déclara : « Des centaines de milliers meurent en masse. Meurent-ils ? Ils succombent. Ils sont abattus. Meurent-ils ? Ils deviennent les pièces d'un stock de fabrication de cadavres... Meurent-ils ? Ils sont discrètement liquidés dans des camps d'extermination. [...] Partout en masse les détresses d'innombrables morts, épouvantablement non mortes - et néanmoins l'essence de la mort est cachée aux hommes. L'homme n'est pas encore le mortel »³².

L'interrogation répétée *Sterben sie ?* peut mettre en doute la qualité de leur mort, au sens où leur trépas n'est pas un décès, n'est pas suivi de funérailles ni d'hommage des proches³³. Mais une autre dénégation se profile obliquement : d'une part, l'interrogation ne reçoit aucune réponse directe ; d'autre part, il semble que la mort soit morte et non les victimes (l'homme n'est pas encore le mortel). L'allusion à saint Paul s'impose ici : « La mort a été engloutie dans la victoire. Mort où est ta victoire ? Mort où est ton aiguillon ? » (1 *Corinthiens* 15, 54s.).

Une autre lecture, complémentaire, s'appuie sur l'intertexte heideggérien. Elle est formulée dans un entretien inédit entre Alain Finkielkraut et Emmanuel Faye qui y reconnaît « la conception nazie de la mort comme "sacrifice de l'individu à la communauté". On la trouve déjà annoncée dans *Etre et temps* et célébrée par Heidegger en mai 1933 dans son discours qui exalte Schlageter, le héros des nazis mort fusillé par les Français en 1926 pour, dit Heidegger, "mourir pour le peuple allemand et son Reich". C'est pour Heidegger mourir de la manière la plus dure et la plus grande. Mais ceux qui ont péri dans les camps d'anéantissement sont, dit-il, *grausig ungestorben*, "horriblement non morts".[...] Ceux-là ne mourraient pas de la mort des héros, ils n'étaient pas par essence dans la "garde de l'Être". [...] celui là ne meurt pas de la mort des héros, ne meurt pas vraiment... Il y a là une sorte de négationnisme ontologique absolument effroyable. » (Faye, 2005b)³⁴.

³² « Hunderttausende sterben in Massen. Sterben Sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? *Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen*. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. [...] Massenhafte Nöte zahlloser, grausig ungestorbener Tode überall - und gleichwohl ist das Wesen des Todes dem Menschen verstellt. Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche. » (Die Gefahr, HGA, vol. 79, p. 56). En réponse à Emmanuel Faye, Alain Finkielkraut voyait dans ces lignes une « magnifique réflexion sur la mort ».

³³ Ce passage répond sans doute au début des *Carnets de Malte Laurids Brigge*, à la mort de Christoph Detlev Brigge, notamment aux réflexions sur le savoir-mourir et à des phrases comme : « Sie alle haben einen eigenen Tod gehabt » (Rilke, *Werke*, éd. Zinn, vol. VI, p. 720 sq.).

³⁴ On sait que l'égalité devant la mort est un topos antique. Mais pour la pensée raciale, elle devient insupportablement égalitaire : impossible de mettre sur le même plan la mort glorieuse du héros, et la crevaisson des sous-hommes. Dans son essai *Sur Ernst Jünger* (Tome 90 de la *Gesamtausgabe*) Heidegger écrit que « la force de l'essence non encore purifiée des allemands est capable de préparer dans ses fondements une nouvelle vérité de l'Être. Telle est, dit-il, notre croyance [*Glaube*]. » Et il exalte alors la *Rassedanke*, cette pensée de la race qui, dit-il, « jaillit de l'expérience et de l'Être comme subjectivité » (cf. Faye, 2005b).

Ces lectures se renforcent par l'effacement grammatical des victimes, qui ne sont désignés que par un pronom (*Sie*), comme si ces innommés étaient innommables. Les bourreaux disparaissent, dissimulés dans des nominalisations (*Fabrikation*) et des tournures passives dont l'agent est ellipsé.

Préparée par l'opacité hiératique et oraculaire du propos, litaniquement rythmée par la répétition, la fin du passage réaffirme sa dimension théologique, en reprenant la question du Psaume 8, v. 5 : « Qu'est donc le mortel ? ». Alors que Primo Levi répondit par *Si c'est un homme*³⁵, Heidegger brouille le fait historique de l'extermination en concluant que l'homme n'est pas encore mortel.

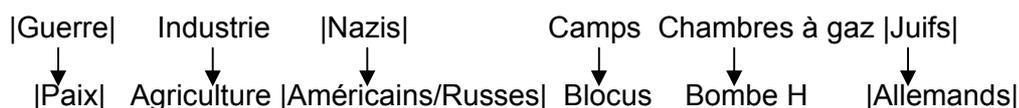
Le sens de ce brouillage s'éclaire par plusieurs expressions qui appartiennent au jargon nazi : *liquidiert*, *Fabrikation von Leichen* (expression caractéristique de l'humour nazi, due au S.S. Friedrich Entress) ; *Stück* (dans *Bestanstück* – au lieu de *Bestandsteil*) : par l'emploi de *Stück*, inanimé, la déshumanisation a lieu, c'était d'ailleurs le terme habituel des gardiens pour compter les prisonniers.

Dans l'autre conférence, l'image de l'industrialisation, devenue depuis un *topos* avec Arendt, Steiner, Agamben et tant d'autres, revient à propos de la production agricole : « L'agriculture est à présent une industrie alimentaire motorisée, dans son essence c'est la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, la même chose que le blocus de régions afin de les affamer, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène »³⁶.

Tout s'inverse et en même temps tout se confond : on ne parle pas de la guerre mais de la paix, on ne parle pas de l'extermination mais de l'agriculture, on dit « fabrication de cadavres » au lieu d'extermination de vivants. Le blocus n'est pas celui du ghetto de Varsovie par les nazis, mais celui de Berlin-Ouest par les Russes, en 1948.

L'extermination nazie devient *essentiellement* la même chose que la politique russe et américaine (les USA se préparaient alors à expérimenter la bombe H). Ce thème est resté florissant dans tous les radicalismes contemporains.

Schématiquement, deux séries sont ainsi mises en parallèle :



³⁵ Sur l'histoire de la formule, cf. l'auteur, 2005, p. 40. On sait que Heidegger se destinait d'abord à la prêtrise.

³⁶ « Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben. » (Das Ge-Stell, *HGA* [Heidegger Gesamtausgabe], vol. 79, p. 27). Cette prétendue critique de la technique, admirée par Luc Ferry et Alain Finkielkraut, ne doit pas faire oublier qu'en 1940 Heidegger concluait son cours sur Nietzsche en exaltant la motorisation de la *Wehrmacht* qui venait d'envahir la France, comme un « acte métaphysique » [« In Wahrheit ist dies [die « Motorisierung » der Wehrmacht] ein metaphysischer Akt » (GA, 48, p. 333 ; cf. Faye, 2005a, p. 438).

Les fonds sémantiques de la guerre et de la paix sont implicites ; comme dans l'extrait précédent, les acteurs ne sont pas nommés (nous les avons donc explicités conventionnellement entre barres verticales). Des formes sémantiques contrastées, bien que non lexicalisées, américains-russes et allemands, nazis et juifs, bourreaux et victimes, sont identifiées ; des formes sans rapport sont homologuées : blocus de Berlin et camps d'extermination, chambres à gaz et bombe H. Ces procédés d'assimilation participent de la tradition antinomiste : on affirme l'identité des contraires pour conduire à une absurdité présentée comme une unité supérieure³⁷. Mais ici une micro-dialectique conduit de la première ligne de notre tableau à la seconde, du passé allusif au présent et au futur affirmés, par une sorte d'allégorèse inversée où le sens littéral, le sens historique, se trouve caché, tandis que le sens figuré est littéralisé dans l'allusion politique immédiate. Dans cette allégorèse qui rappelle celle de Joachim de Flore, mais qui s'accompagne en outre d'une inversion des valeurs, l'extermination des juifs joue le rôle des prophéties de l'ancienne loi, s'accomplissant dans les malheurs présents des Allemands, ce qui transmute la culpabilité du nazisme en victimisation du peuple.

La structure oratoire du pathos demeure : répétitions, affirmations oraculaires, présent essentiel. Dans les deux conférences revient la même formule sur la *fabrication des cadavres*, caractéristiquement antinomiste, puisqu'elle désigne ainsi une destruction : pourtant complémentaire de la chambre à gaz, le crématoire est oublié, car il fait disparaître en sortie de chaîne les produits de cette « industrie », affaiblissant ainsi l'antithèse.

Alors que le principe de la pensée philosophique – et déjà de la dialectique selon Platon — consiste à distinguer pour articuler, il s'agit ici de confondre tant les fonds sémantiques que les formes et les moments, par l'intervention providentielle d'une identité métaphysique qui réside dans l'Être, *im Wesen*. L'essentialisation permet de sortir de l'histoire en créant de l'ontologie : l'effacement des agents et les nominalisations essentialisent la Mort, l'Homme, la Technique (jugée meurtrière par elle-même). Mais le message politique reste clair, bien qu'inaperçu : en 1949, les Allemands sont les victimes.

La composition des formules scripturaires, de langage métaphysique et de jargon nazi, le tout lié dans la prosodie du « grand style », construit un leurre séduisant où chacun peut lire la « magnifique réflexion » qui lui plaît. Dans ce double langage, le sens reste celé en évidence — quel est le rôle de la bombe H dans une méditation sur l'Être ?—, mais celui qui ose le discerner risque de se voir stigmatisé par un chœur dévot ou à tout le moins d'indigner le monde académique³⁸.

³⁷ Heidegger s'appuie ici sur un topos invétéré qui oppose l'agriculture et la paix aux massacres et à la guerre. La littérature antique pullule de figures qui concrétisent cette opposition : l'histoire de Cincinnatus, les *Géorgiques* de Virgile (*et curvae rigidum falces conflantur in ensem*, I, v. 508), les *Métamorphoses* d'Ovide (I, 95 sq.) sur le passage de l'âge d'argent marqué par les débuts de l'agriculture à l'âge de fer où commence la guerre.

³⁸ Heidegger est entré au programme de l'agrégation en 2005, trois mois après la publication du livre d'Emmanuel Faye. Luc Ferry, qui en tant que ministre avait nommé comme président du jury responsable du programme un heideggerien fervent, publia en octobre 2005 dans la revue *L'Histoire*, un article intitulé « Heidegger, le "salaud" génial » (n° 301, p. 21-22), où il minimise les conséquences proprement philosophiques de l'engagement nazi de Heidegger. Justifiant obliquement son entrée dans le canon des lectures obligatoires, il en fait un « authentique génie », un « immense penseur », notamment de la technique, certes avec une

Portant au stade théorique l'irrationalisme nazi, Heidegger s'opposait à la Raison au nom de la Pensée qui en serait la victime : « La Pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est l'ennemie la plus acharnée de la Pensée » (Sur le mot de Nietzsche 'Dieu est mort', 1962, p. 219). Le style du Penseur s'empreint donc de pathos, non par simple coquetterie, mais pour interdire toute évaluation rationnelle du propos. D'où les paralogismes divers induits par une foule de paronomases, dont les exemples vont de A à Z : de « Anwesen des Anwesenden » (présence de la chose présente), « Das Dingen des Dinges », « das Nichten des Nichtes », au fameux « Die Welt weltet », à l'ineffable « zeigenden Zeichen des Zeigszeugs »³⁹. Voegelin rapproche non sans malice ce type de formules du *Wagala weia ! Wallala weiala ! Weia !* au début de *L'or du Rhin*, voire de l'allitératif *Heil Hitler* : la voie de la formule ritualisée est en tout cas tracée.

L'analogisme dont témoignent les paronomases se redouble en outre au plan sémantique par les allusions étymologiques, vraies ou fausses, qui servent précisément à ménager dans le propos l'irruption de l'*arché* de la langue, témoignant du *Volksgeist*. Par l'assonance comme par la répétition de sèmes, l'analogique se substitue ainsi au logique, car la rationalité ne trouve aucun espace libre dans ce tissu phonique et métaphorique qui perpétue et caricature les procédés de l'*oratio vincita*, ce langage des dieux que l'on entendait par exemple dans les fragments d'Héraclite, grand prêtre de l'Artémis d'Éphèse, et dont les procédés se diffusèrent ensuite chez les tragiques comme chez les rhéteurs, alors même qu'en refusant leurs séductions les philosophes constituaient la rationalité en organon.

Enfer et Paradis. — George Steiner et Giorgio Agamben ont tous deux écrit un livre sur Heidegger (respectivement *Martin Heidegger* et *Le langage et la mort*) et un livre sur l'extermination (*Dans le château de Barbe-bleue*, et *Ce qui reste d'Auschwitz*)⁴⁰.

Dans des écrits qui ont fait de lui une référence augurale pour ce qui touche à l'extermination, Steiner accumule des détails horribles. C'est Langner « écorché vif, le sang s'égouttant lentement de sa chevelure » (1969, p. 177), ce sont les enfants et les « traces griffées sur les murs des fours par leurs petites mains » (p. 181 ; il n'y avait dans les fours ni traces griffées, ni enfants vivants). Ces exemples de ce que l'on a appelé la pornographie de l'holocauste ont fait beaucoup pour son succès⁴¹.

Le pathos steinerien pointe vers une explication théologique : « Les camps de concentration, les camps de la mort au vingtième siècle, ont, dans tous les régimes politiques, *l'immanence de l'enfer*. Ils sont l'enfer transparaissant à la surface de la

attitude « néoconservatrice » (!), mais que tout philosophe « digne de ce nom » doit envier, sans se laisser empêtrer dans « la logique humanitaro-antiraciste des bons sentiments ».

³⁹ « L'outil de monstration en tant que monstration du signe » (*Sein und Zeit*, trad. Martineau, 1984, Paris, Authentica, p. 77-78 ; il s'agit des flèches de direction des automobiles d'alors). Dans une brève et brillante analyse, Eric Voegelin remarque justement : « Le texte sur ce signe transpose les relations de sens de notre monde quotidien dans un médium linguistique qui mène une vie allitérative propre et perd ainsi contact avec la chose même » (2003, p. 310).

⁴⁰ Sur ces deux auteurs, nous nous permettrons de renvoyer au ch. XII de *Ulysse à Auschwitz*.

⁴¹ Quand Wilkomirski a été démasqué, Steiner, classé deuxième *ex-aequo*, a reçu une partie du prix *Jewish Quarterly-Wingate*.

terre. [...] parce qu'elle place l'enfer au centre de l'ordre occidental, *La Divine Comédie* demeure, littéralement, notre guide vers la fournaise et vers les étendues glacées, vers le crochet du boucher [reains our *literal guid-book to the flames, to the ice fields, to the meat hooks*]. Dans les camps a fleuri l'obscénité millénaire [*millenary pornography*] de la peur et de la vengeance, cultivée dans l'esprit occidental par les doctrines chrétiennes de la damnation »⁴².

Bizarrement, cette mise en accusation du christianisme — et non du nazisme — se double d'une justification puisée dans une imaginaire biologie de l'instinct : « Les réflexes de génocide du vingtième siècle, la dimension implacable du massacre proviennent peut-être d'une ruade de l'âme asphyxiée » (1973, p. 64) ; « L'holocauste est un réflexe, plus intense d'avoir été longtemps réprimé, de la sensibilité naturelle, des tendances animistes et polythéistes de l'instinct » (p. 52) ; « Sentant notre identité mise en cause par le suffocant marais de l'anonyme, nous sommes saisis d'accès meurtriers, du désir aveugle de foncer pour nous faire de la place. » (p. 62, je souligne).

Sous le pathos et ses clichés (*implacable, asphyxiée, intense, suffocant marais, désir aveugle, foncer*) qui détournent l'attention, la responsabilité historique du nazisme est ainsi discrètement subtilisée. La biologie et la théologie sont en l'occurrence deux moyens de contourner l'histoire et de créer une double fatalité qui supprime toute responsabilité.

Passant pour sa part de l'Enfer au Paradis, Agamben écrit sur Auschwitz : « L'espace du camp [...] se laisse même représenter comme une série de cercles concentriques, qui, telle une onde, frôlent continuellement un non-lieu central où se trouve le musulman [...] Toute la population du camp n'est en fait qu'un immense tourbillon tournant obstinément autour d'un centre sans visage. Mais ce vortex anonyme, comme la rose mystique du Paradis de Dante, est 'peint à notre image' »⁴³ (1999, p. 63).

Ce passage réécrit en effet la célèbre vision de Dante. L'antinomisme ici à son comble,⁴⁴ l'inversion des valeurs appelée par Nietzsche se réalise ainsi dans une confusion provocante, l'image convenue de l'Enfer devenant Paradis. Or, on retrouve dans cette inversion le langage des bourreaux : Laurence Rees, interrogeant l'ancien attaché personnel de Goebbels, Wilfred von Oven, lui demanda de résumer en un mot son expérience du III^e Reich, et l'entendit répondre : *Paradies*⁴⁵.

⁴² 1973, p. 65-66, je rétablis l'original où la traduction d'Emmanuel Dauzat édulcore.

⁴³ « Lo spazio del campo [...] può anzi essere efficacemente rappresentato come una serie di cerchi concentrici che, simili a onde, continuamente lambiscono un non-luogo centrale, dove abita il musulmano. [...] Tutta la popolazione del campo non è, anzi, che un immenso gorgo che ossessivamente ruota intorno a un centro senza volto. Ma quel vortice anonimo, come la mistica rosa del paradiso dantesco, era "pinta della nostra effige", portava impressa la vera immagine dell'uomo ».

⁴⁴ Tout italien a en tête les vers de Dante qui décrivent ce séjour des élus, devenu ici Auschwitz : « *Questo sicuro e gaudioso regno* ». [« Ce tranquille et joyeux royaume », *Paradis*, XXXI, v. 25] ; voir aussi XXXII, v. 54 sq. : « Dans l'espace de ce royaume, / un point fortuit n'a pas de place ; / non plus que tristesse, ou soif, ou faim [...] Aussi cette foule venue précocement / À la vraie vie n'a pas été sans cause / Placée ici de façon plus ou moins excellente » (v. 52-60, trad. Risset).

⁴⁵ *Auschwitz, les nazis et la « solution finale »*, Paris, Albin Michel, 2004.

La parousie kitsch du « musulman », essentialisé par l'emploi du singulier, se place dans un temps absolu qui n'est plus celui de l'histoire (voir « frôlent continuellement », « tournant obstinément », etc.), où le « musulman », iconisé, prend la place de Dieu.

Travestis en vérité mystique, des faits historiques perdent ainsi tout contexte, deviennent des symboles, pendant que d'autres disparaissent tout simplement de l'attention. On transforme Auschwitz en Enfer ou en Paradis, on fait oublier qu'on exterminait tout aussi bien au camp de Belzec et dans mille bourgades de Galicie où il n'y avait aucun « musulman » et qui ne se prêtaient à aucun stéréotype théologique.

Pathos et jouissance, ou La littérature et le Mal. — Contestés en tant que documents par les négationnistes, les témoignages littéraires le sont aussi en tant qu'œuvres par les faux témoignages, les romans historiques et les essais post-apocalyptiques. Ne sont-ils pas bien fades et somme toute dépassés, avec leurs propos sur la solidarité, l'humanité et ses droits (les « prétendus droits de l'homme » selon Agamben), la valeur de la culture, la dette qu'ils expriment à l'égard des camarades engloutis ?

La question de leur valeur artistique même ne peut qu'être éludée quand le double langage s'étend également à la théorie esthétique. H.R. Jauss posait que « L'attitude de jouissance dont l'art implique la possibilité et qu'il provoque est le fondement même de l'expérience esthétique » (1979, p. 125). Aujourd'hui de bon ton, cette banalité universitaire exclut du domaine de l'art les témoignages et l'ensemble de la littérature de l'extermination, sauf à leur imposer une lecture hédonique.

Le pathos sur l'extermination trouve en revanche une justification esthétique par le recours à des auteurs comme Georges Bataille, pour qui la jouissance est inséparable de l'horreur⁴⁶. Justifié par la proximité de la jouissance et de l'horreur, le pathos transforme la douleur en objet de plaisir, d'où la prédilection pour le point de vue des bourreaux (cf. *Les Bienveillantes*). Ainsi, Jonathan Littell se réfère-t-il à Bataille étendant à la nature humaine « la rage de torturer »⁴⁷ ; et il s'autorise du même auteur pour reconnaître un statut littéraire aux écrits débilés d'un *campus killer*, litanies d'insultes, d'appels au meurtre et de points d'exclamation⁴⁸. Pour les amateurs de pathos, les laborieux délires des

⁴⁶ « La terreur des éléments réels de la séduction est d'ailleurs le noeud même de tous les mouvements qui composent l'existence psychologique [...]. D'autre part, il ne peut être question que la séduction cesse d'être terrible, mais seulement que la séduction soit la plus forte, si épouvantable que soit la terreur." (OC, t. II, p. 114.) Dans la rivalité de l'horreur et de la séduction, la beauté assume la double fonction d'accroître la séduction (« La volupté s'enfonça dans le Mal. Elle était en essence transgression, dépassement de l'horreur, et plus grande était l'horreur, plus profonde était la joie », OC, t. X, p. 127.) et d'augmenter l'horreur (« Plus grande est la beauté, plus profonde est la souillure », *ibid.*, p. 144.)

⁴⁷ « N'y a-t-il rien dans notre nature qui rende tant d'horreur impossible ? [...] Notre possibilité n'est donc pas la seule douleur, elle s'étend à la rage de torturer » (article sur *Les jours de notre mort*, de David Rousset, cité par Littell, *Le Monde des livres*, 27.04.07, p. 2). Littell est aussi un traducteur de Sade.

⁴⁸ « Si nous voulons bien faire nôtre la définition de la littérature que nous propose Georges Bataille, celle de textes auxquels "sensiblement leur auteur a été contraint", alors, d'une certaine manière, nous devons reconnaître qu'il y a ici littérature, une forme

meurtriers ont évidemment plus de valeur esthétique que les témoignages des victimes.

3.3. *Le pathos comme « grand style » de la théologie politique*

De l'emphase comme succédané essayiste du sublime, on est passé au pathos comme succédané littéraire du sacré.

Alors que la théologie tenta de concilier la raison et la foi, chez des auteurs comme Averroès, Maïmonide ou Thomas d'Aquin, la prétendue théologie politique use à présent de matériaux mystiques pour légitimer l'irruption du mythe dans l'Histoire : or, cette irruption, le nazisme l'a montré, s'opère dans le sang.

Détournant l'attention des responsabilités historiques, le double langage peut tenir le langage du dévoilement, alors même que le théologique cache le politique. Au-delà de sa grandiloquence convenue, le pathos sert ainsi d'organon pour passer du politique au théologique, de l'histoire à l'Apocalypse.

La mise en abstraction théologique permet cependant de glisser discrètement un message politique bien précis comme *Berlin = Auschwitz* chez Heidegger, ou chez Agamben *musulmans des camps = palestiniens = prisonniers de Guantanamo, donc Israéliens et Américains = Nazis*⁴⁹.

L'inversion des valeurs et l'antinomisme apocalyptique. — Dans le passage du politique au théologique, le pathos exerce une fonction médiatrice, pour opérer et masquer une inversion des valeurs en sublimant l'horrible.

L'antinomisme gnostique posait que l'accomplissement de la prophétie réside dans la transgression de la Loi⁵⁰. Sa forme moderne est issue de la pensée messianique marrane, illustrée par le sabbatisme. De fait, dans son cours au Collège de philosophie, fin 1997, Agamben a établi explicitement un lien entre le « musulman » d'Auschwitz et Sabbataï Zevi, ce messie prétendu qui finit, converti à l'islam, comme portier de harem. Agamben cite d'ailleurs ce propos de Sabbataï Zevi : « L'accomplissement de la Torah est sa transgression » (1995, p. 145)⁵¹.

Largement inspiré par Heidegger, l'antinomisme contemporain a élaboré une herméneutique propre, célèbre sous le nom de *déconstruction*. Un de ses représentants les plus illustres, Paul de Man, posait dans *Allegories of Reading* que tout texte signifie le contraire de ce qu'il semble signifier ; ce dogme antinomiste s'éclaira toutefois d'un jour nouveau quand on découvrit le passé pro-nazi de son auteur, qui récrivait ainsi sa propre histoire.

de littérature, quelque chose qui se dit », car ces textes « nous disent crûment la vérité d'une rage sans fond » (*Le Monde*, 22-23.04.07, p. 16). Faire de la littérature un passage à l'acte, c'est dénier la dimension critique de toute stylisation.

⁴⁹ Pour un développement, cf. l'auteur, 2005, ch. XII.

⁵⁰ Il a influencé la théologie négative, chez le Pseudo-Denys par exemple quand il explique pourquoi les formes bestiales du tétramorphe sont des images fidèles de Dieu.

⁵¹ Voir aussi la pénétrante étude de Jeffrey Mehlman : « Steiner l'antinomiste », dans Dauzat (éd.), 2003, p. 77-88.

L'antinomisme convient à la pensée apocalyptique⁵² puisque les lois de l'époque où nous sommes, théologiquement *sub gratia*, y seraient subverties. Ironiquement, l'extermination elle-même, iconisée dans Auschwitz, aurait été le point de départ du *Millenium* où les valeurs sont inversées. Les deux cités, la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste seraient enfin confondues, au sens où Auschwitz, paradis antinomiste, serait devenu, selon Agamben, le *nomos* de la Terre. La Loi ne serait plus que la Loi d'exception, dénégation légale de la légitimité. La politique disparaît ainsi au profit *du* politique – entendu au sens de Carl Schmitt et du néo-radicalisme qui s'en inspire, chez Toni Negri comme chez Giorgio Agamben.

De la fin des Temps à la fin du temps. — On l'a vu dans la Parousie du Musulman, la sortie de l'histoire s'opère linguistiquement par le choix des valeurs temporelles : on ne trouve plus d'intervalles de temps ordonnés par une consécution, plus de passé, plus d'aspect ponctuel propre au présent de narration, mais un présent imperfectif qui donne l'illusion de la perpétuité⁵³, créant un temps hiératique constitué par la destruction du temps humain.

Avec la disparition des intervalles définis qui permettraient un ordonnancement, ce temps, qui doit beaucoup au *Jetztzeit* heideggérien, impose le suspens de la rationalité : fait d'une récurrence indéfinie de ravissements dans l'horreur ou dans l'extase, il permet une coïncidence fusionnelle du sujet et de l'objet, telle qu'ils s'imposent ensemble, sans que l'on puisse déterminer de point de vue ni même de distance.

En revanche, le récit testimonial suppose une succession d'événements identifiés, localisés dans le temps comme dans l'espace, de manière qu'il puisse être soumis à débat et devenir un document historique, voire une pièce à conviction⁵⁴. Il est évidemment rendu impossible par cette fin du temps.

Intensité et déraison. — En posant l'unité des contraires, soit par des comparaisons antithétiques, soit par des affirmations contradictoires, le pathos sur l'extermination ruine toute légitimité de la raison et ne lui laisse aucune prise. Il suspend la raison

⁵² Steiner se réfère aux prédictions de Soloviev (théoricien fin-de-siècle de la théocratie universelle, qui prédisait la fin de l'Histoire et la lutte finale entre le Christ et l'Antéchrist), à la bataille d'Armageddon dans *l'Ève* de Péguy (1973, p. 41), enfin à « l'apocalypse rationnelle » de Spengler (p. 75) ; Agamben relit l'apocalyptique juive et met en scène la Parousie (celle du « Musulman »).

⁵³ En s'interrogeant sur l'esthétique narrative du récit de la Shoah, Danielle Sallenave écrit : « Un tel récit, d'emblée [...] parlerait d'un éternel présent » (1994, p. 65).

⁵⁴ C'est évidemment la compréhension historique qui est en jeu ; Hans-Robert Jauss affirmait par exemple : « On ne peut pas comprendre le génocide commis par les nazis parce que le comprendre serait une manière de l'approuver : s'il faut donc continuer à recenser et à étudier les faits pour montrer jusqu'où ont pu conduire les mécanismes du Reich nazi, il faut refuser de les comprendre » (*Le Monde*, 6 septembre 1996). Peu de temps avant cette déclaration noblement antirationaliste, on avait découvert que Jauss, engagé volontaire dans la Waffen-S.S. en 1939, avait commandé comme *Hauptsturmführer* (capitaine), et avait été décoré par Hitler de la Croix d'or en 1944. On commençait à mieux comprendre alors sa théorie nationaliste selon laquelle l'histoire littéraire aurait pour mission de « représenter, à travers l'histoire des produits de sa littérature, l'essence d'une entité nationale en quête d'elle-même » (*Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 23).

historique, ou du moins l'effort de la raison pour relater l'histoire, en qualifier et en ordonner les événements.

Parmi les entraves au raisonnement objectivant, nous avons relevé les phrases coupées, les répétitions anaphoriques, les ponctuations fortes en surnombre. En syntaxe comme en prosodie, tout concourt à dépasser les seuils évaluatifs. Il en va de même dans le lexique du pathos⁵⁵. Mais l'intensité omniprésente interdit les évaluations : quand les seuils évaluatifs sont partout outrepassés, l'évaluation elle-même devient impossible, car elle est nécessairement comparative et différentielle. Dans un monde où tout est extrême, les contrastes qui permettent l'appréhension du sens ne peuvent être perçus : aussi, quand elle dépasse partout les seuils évaluatifs, l'intensité peut-elle sembler un succédané du transcendant, comme si par exemple le brûlant transcendait le chaud, et le glacial le froid.

Dans les extraits que nous avons cités, l'opérateur de l'intensité est le pathos, stylisation linguistique de la violence. Il y aurait lieu de s'interroger sur la généralisation de la violence comme substitut du sacré : en témoignent des écrivains comme Artaud et Bataille, aussi bien que des essayistes comme Benjamin et Carl Schmitt. Ce lien semble même appeler l'iconisation et l'essentialisation sacrificielle de la victime, le "Musulman" par exemple.

Toutefois, par le déplacement rituel qu'il opère, le sacrifice symbolise la violence pour en localiser, restreindre, voire conjurer les effets⁵⁶. Il en va à l'inverse dans la théologie politique de la violence, puisqu'elle justifie le massacre de masse au nom de missions transcendantes, là où les argumentaires de la politique ordinaire n'y parviennent pas.

Une mimésis particulière. — Les théoriciens de la fin de l'Histoire instituent par l'usage du pathos un dispositif mimétique antinomiste. La sortie de l'histoire s'opère en déniait la mimésis empirique qui pourrait être celle d'un témoignage : rhapsodie de détails outrés⁵⁷ qui deviennent des symboles, ou des icônes essentialisées dans un présent perpétuel. Isolés de leur terrain historique, sortis de l'histoire, ils deviennent emblématiques et relèvent alors du réalisme transcendant.

Marsile Ficin (1433-1499) exposait brillamment la reconduction de ce monde à l'autre par un processus de suppression de la matérialité, des lieux, de la temporalité, de la multiplicité⁵⁸. Si l'on veut bien considérer un instant ce processus de découverte

⁵⁵ On sait que le lexique des langues est structuré, et que dans toute langue, les classes lexicales sont traversées par des seuils d'acceptabilité. Si aucune métrique objective ne sépare le *froid* du *glacial*, le *petit* du *minuscule* ou le *grand* de l'*immense*, le franchissement d'un seuil d'acceptabilité, modifie voire inverse les évaluations positives ou négatives (par exemple, *froid* est neutre, mais *glacial* est ordinairement péjoratif).

⁵⁶ D'où le statut complexe du témoin de l'extermination, tout à la fois victime et survivant. On sait que le témoin, dans l'Apocalypse même, est aussi une victime, littéralement un *martyre* (cf. 11, 7-10).

⁵⁷ Chez Agamben par exemple « cadavres mouchetés de rose et de vert » (1999, p. 29).

⁵⁸ « Évidemment, tu vois la beauté du corps. Veux-tu voir aussi la beauté de l'âme ? Enlève à la forme corporelle le poids de la matière, et les limites du lieu, garde le reste, tu as alors la beauté de l'âme. Veux-tu voir aussi celle de l'ange ? Retire, je t'en prie, non seulement l'étendue du lieu, mais aussi la marche du temps, retiens la multiplicité de la composition, tu la trouveras aussitôt. Veux-tu saisir la beauté de Dieu ? Supprime en outre cette composition

comme un processus de création, et si l'on tient compte des techniques littéraires éprouvées pour supprimer le lieu, puis le temps, puis la multiplicité de la composition, cette abstraction progressive est une voie pour passer du réalisme empirique au réalisme transcendant et pour aller de la description des choses à la création du divin.

Empruntant un chemin inverse, la voie antinomiste impose de détruire ce monde pour parvenir à l'autre. Elle condamne et détruit pour édifier, explicitement ou non (Mallarmé, Breton). Alors que la métaphore mesurée permettait par l'allégorèse ce que Ricœur appelait la *promotion* du sens, l'antinomisme apprécie la violence de l'antithèse, de l'hypallage, de l'oxymore, voire du zeugma ou de la paronomase.

Si Joachim de Flore, par une allégorèse inversée, passait des prédictions de l'Apocalypse à la lecture de l'histoire politique immédiate, le pathos théologico-politique contemporain va de la mimésis empirique de l'histoire à la mimésis transcendante de la mystique : la destruction du réalisme empirique accompagne alors la fin de la rationalité et la fin de la narrativité, au profit d'un essayisme exalté qui interdit en retour toute mimésis empirique et donc toute appréhension historique de l'événement.

L'extermination, dans les textes que nous avons cités, se réduit en effet à des formes simplifiées, au relief accusé, dont tous les sèmes sont placés au-delà des seuils d'acceptabilité. Isolées des autres formes qui leur confèreraient un sens par contraste, détachées de leur fond sémantique empirique, elles peuvent indéfiniment être transposées dans d'autres domaines que l'histoire.

Au-delà de toute situation historique, le langage de la mort de dieu et de la mort de l'homme fait ainsi, par sa mimésis propre, un appel à la violence inconditionnée car sacralisée : il fait littéralement violence, comme s'il accomplissait ce qu'il prétend dénoncer.

Notre étude reste exploratoire : d'une réflexion en quelque sorte stylistique, nous en sommes venus à la caractérisation d'une esthésie de la violence qui propre à la culture contemporaine.

Le pathos intéresse tant la linguistique et les études littéraires que l'éthique, mais pose à ces trois domaines à présent isolés des problèmes qui les dépassent et que seule une réflexion commune sur les valeurs linguistiques, esthétiques et éthiques pourrait permettre de penser ensemble ; or, non seulement la notion de valeur reste purement technique en sémantique (où il reste à articuler les valeurs de la linguistique interne et celles de la linguistique externe), mais les études littéraires semblent elles-mêmes avoir délaissé la notion de valeur.

Toutefois, même si nous l'avons caractérisé par des analyses très partielles, le pathos intéresse l'ensemble de la textualité : au palier du mot, comme on l'a vu pour les seuils évaluatifs des classes lexicales ; au palier de la période (on l'a vu pour les tropes caractéristiques) ; au palier du texte, tant pour la thématique, la dialectique (dans le choix des personnages extrêmes, enfants mutilés ou bourreaux superlatifs, ou encore la fragmentation narrative), enfin la dialogique, dans l'accès au monologues intérieurs des victimes, voire des bourreaux.

Par sa radicalisation croissante, parallèle à l'essor de la théologie politique, le pathos peut aujourd'hui non seulement émousser la sensibilité mais ouvrir les appétits pour de nouvelles horreurs. Elles ne sont certes pas complètement nouvelles, car *Mein*

multiple des formes, garde la forme absolument simple, et immédiatement tu atteindras la beauté de Dieu » (1956, pp. 233-234).

Kampf et *Le Protocole des sages de Sion* font des succès de librairie dans divers pays, mais d'autres massacres sont en cours et d'autres encore se préparent.

4. Le pathétique contre le pathos

Borwicz notait à propos des camps : « Nulle part le sublime et le pathétique n'étaient aussi fréquents » (1993, p. 367). Les camps concrétisaient en effet à leur manière cette forme exaltée du romantisme tardif, restée utopique jusque-là, que Goebbels appelait un « romantisme d'acier », (*ein stahlernes Romantik*). Elle pouvait engager les témoins eux-mêmes à un pathos de bonne foi. Par exemple, note Borwicz, dans un manuscrit écrit au camp de Lwow par un journaliste, la volonté de faire comprendre « l'immensité et la densité des crimes perpétrés provoque une telle avalanche de répétitions, d'apostrophes, de questions rhétoriques et de points d'exclamation que tout cela submerge le modeste exposé des faits eux-mêmes et en rend le compte-rendu extrêmement confus. Par suite, les résultats sont parfaitement contraires à l'intention » (1993, p. 375-376).

Primo Levi a lucidement évité ce danger et s'en explique ainsi au lecteur dans l'appendice à *Se questo è un uomo* : « Lorsque j'ai écrit ce livre, j'ai délibérément eu recours au langage sobre et posé du témoin plutôt qu'au pathétique de la victime ou à la véhémence du vengeur : je pensais que mes paroles seraient d'autant plus crédibles et utiles qu'elles apparaîtraient objectives et dépassionnées ; c'est dans ces conditions seulement qu'un témoin appelé en justice remplit sa mission, qui est de préparer le terrain aux juges. Et les juges, c'est vous » (1958, p. 330). C'est dire la fonction tout à la fois esthétique et éthique de la simplicité.

De façon concordante, Borwicz note que « les poètes connus avant la guerre par leur langage surchargé [...], les auteurs difficiles à comprendre simplifient spontanément leurs moyens d'expression » (1993, p. 376). En effet, l'expressionnisme apparaît alors comme un piège : « Les prisonniers furent souvent assaillis non par des idées, mais par des débris de pensée et un chaos de sentiments [...] *Rendre directement ce charivari étrange ne serait que le prolonger et le propager.* » On ne saurait mieux dire que le pathos sur l'extermination est pris dans le système des valeurs d'exaltation qui l'ont permise.

Soulignant que l'inimaginable était devenu quotidien, Borwicz conclut : « S'y opposer, cela signifiait : tendre vers des formules claires et logiques, redonner une hiérarchie aux choses et aux notions » (p. 377). La fonction du témoignage suggère donc une règle esthétique de précision, par le choix des faits pertinents pour un juge ou un historien.

Dans son *Ciceronianus*, Érasme voulait fonder une éloquence morale « centrée sur le bien et sur le vrai plutôt que sur le beau » et il ajoutait : « Son sublime consistera dans l'emploi singulier et inimitable de la langue de tous »⁵⁹. Ce propos pourrait convenir à une définition du pathétique dans le témoignage de l'extermination, chez des auteurs comme Antelme ou Levi. Le pathétique s'y trouve placé sous la rection de l'éthos, par la mission testimoniale qui incombe au survivant.

Par l'acte du témoignage, le meurtre entre dans la catégorie du crime et peut être jugé comme tel. Or, rappelle Primo Levi, « un témoin est d'autant plus crédible qu'il

⁵⁹ Cf. Jean Lecointe, *L'idéal et la différence*, Genève, Droz, 1993, p. 383.

n'exagère pas »⁶⁰, et il ajoute : « Un témoignage fait avec retenue est plus efficace que s'il l'était avec indignation : l'indignation doit venir du lecteur, pas de l'auteur, car on n'est jamais certain que les sentiments du premier deviendront ceux du second. J'ai voulu fournir au lecteur la matière première de son indignation »⁶¹.

Levi se forge donc un Décalogue privé qui révoque tout pathos : « Tu écriras de façon concise, clairement, correctement ; tu éviteras les volutes et les arabesques, tu sauras dire à propos de chacun de tes mots pourquoi tu as utilisé celui-ci plutôt qu'un autre ; tu aimeras et imiteras ceux qui suivent cette même voie ». Si la forme des commandements moraux souligne l'engagement éthique de l'écrivain (1981, p. 183) en formulant ce décalogue du témoignage, il récuse non sans humour l'engagement théologique, appelant à une éthique de la *responsabilité* et non de la culpabilité.

Le refus du pathos permet aux sentiments de renouer avec la raison. Alors que la violence criminelle est redoublée par sa propre absurdité, Levi s'insurge aussi au nom de la raison⁶². Jusqu'à son suicide, il tentera de réconcilier la raison et les sentiments, la prose et la poésie, qu'il présentait comme les deux moitiés de lui-même.

Refusant toute grandiloquence, Levi prend ainsi le parti de l'exactitude. Peu de descriptions, de rares détails, pas de descriptions psychologiques, un usage restreint de l'adjectif descriptif, un monde de privation sensorielle réduit à la douleur : son écriture fait une critique définitive de la pose, de l'effusion et du sublime apocalyptique.⁶³

En refusant la violence, le témoignage gagne en force. Au sortir du train plombé qui les conduisait à Auschwitz, Levi dit l'adieu à une jeune fille, amie d'avant-guerre, membre de son groupe de partisans : « Ci dicemmo allora, nell'ora della decisione, cose che non si dicono fra i vivi » (1958, p. 16)⁶⁴. Par cet adieu à celle qu'il ne nomme pas et au monde des vivants où il ne reviendra plus qu'en apparence, il dit l'au-delà de la vie avec toute la gravité sans larmes que l'on trouve dans certains reliefs funéraires antiques⁶⁵. Ce style lazaréen récuse tout pathos.

⁶⁰ P. Levi, 1998, p. 211-212.

⁶¹ Ibid.

⁶² Si l'horreur morale se double d'un scandale pour la raison, celle-ci ne renonce pas pour autant. Dans le processus même de l'extermination, Levi oppose la rationalité apparente des moyens à l'irrationalité des buts : quelle raison utilitariste justifierait l'improductivité absolue de la Buna ou le transport, sur de longues distances, de mourants pour les mettre à mort ? Le propos de Levi va ainsi à l'encontre du topos ordinaire qui rejette sur la Raison la responsabilité de l'extermination (voir par exemple : « Penser la souffrance, la cruauté, la violence, sans les réduire ni à leurs fatalités, ni à leurs évidences, c'est chercher à comprendre les dispositifs et les mécanismes de rationalité qui les ont fait naître » Arlette Farge, 2005, *Quel bruit ferons-nous ?*, Les prairies ordinaires, Paris, Entretiens avec Jean-Christophe Marti.).

⁶³ De même, Perec, remarquant qu'il n'y a pas, dans *L'Espèce humaine* d'Antelme une seule « vision d'épouvante » (1992, p. 96), en situait lucidement la force dans « son refus du gigantesque et de l'apocalyptique » (p. 94).

⁶⁴ « Nous nous sommes dit alors, à l'heure de la séparation, des choses qui ne se disent pas entre vivants ».

⁶⁵ Dans la poésie de Levi, l'exigence éthique se traduit par une critique radicale du lyrisme et retrouve des formes d'antiques genres gnomiques. Par de tout autres voies, et de l'intérieur même de la tradition allemande, Celan a détruit la prétention lyrique, compromise avec les valeurs d'exaltation.

5. Le danger politique de l'idolâtrie

Un publiciste dont je tairai le nom écrivait en 2003 dans *La revue des deux mondes* : « À sa façon aussi, rien moins qu'intuitive et zébrée de noires illuminations, George Steiner répète à chacun de ses livres qu'Auschwitz est le creuset bestial où la langue elle aussi, comme un immense corps vivant martyrisé, a plongé avec des millions de victimes réduites en cendres, sans doute parce que, dans un parallèle qui n'a pas manqué d'offusquer les petites âmes, le Verbe a sombré dans le gouffre du Golgotha »⁶⁶. Outrée par le pathos, la théologisation tourne ici à la mystification plus qu'au mystère.

Le symposium qui en 1967 réunit à New York Emil L. Fackenheim, Richard H. Popkin, George Steiner et Elie Wiesel a promu ce que Bernstein a appelé *l'idéologie monothéiste de la catastrophe*. En faisant d'Auschwitz l'événement unique, en quelque sorte fondateur, elle subordonne l'événement historique à un schéma d'interprétation religieux. Elle inspire de nos jours encore les discours dominants sur l'extermination, se prêtant à la critique de l'historien révisionniste Emil Nolte, quand il laisse entendre que la Shoah serait plus un succédané de religion (*Religionsersatz*) qu'une vérité historique.

De là vient aujourd'hui la menace. Mahmoud Ahmadinejad, président de la République islamique d'Iran, déclarait dans son message du 1^{er} janvier 2006 : « Ils [les occidentaux] ont inventé le mythe du massacre des juifs, et le placent au-dessus de Dieu, des religions et des prophètes ». Ces propos, pour une fois, ne démentent pas l'extermination, puisque leur auteur affirme dans la suite : « Les Européens ont pratiqué le nettoyage ethnique contre les juifs en Europe » (*Le Monde*, 3.1.2006). Le mythe dépasse ici le mensonge. À cette date inaugurale, le Président iranien accuse les occidentaux d'idolâtrer l'extermination pour effacer leur responsabilité : il sait bien que l'idolâtrie reste une abomination pour toutes les religions abrahamiques. Le pathos sur l'extermination lui donne raison sur ce point, quand il empêche de discerner toute responsabilité historique.

N. B. : J'ai plaisir à remercier ici Évelyne Bourion, Michel Ballabriga, Astrid Guillaume, Carola Hähnel, Charlotte Lacoste, Philippe Mesnard, Werner Wögerbauer.

Une version partielle de ce texte est à paraître dans Michael Rinn, éd. *Le pathos en action*, Presses Universitaires de Rennes.

Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio (1991), *Le langage et la mort*, Paris, Bourgois.
— (1995), *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris, Payot et Rivages.

⁶⁶ Le même auteur, à la sortie d'*Ulysse à Auschwitz*, publia une étude copieuse qui s'achève ainsi : « Mon Dieu me suis-je répété, consterné, [...] pourvu que jamais un de ces barbares [...] ne s'avise de contraindre le fragile François Rastier, adorateur du cosmopolitisme sans visage, pourvu que jamais un de ces barbares ou une horde d'entre eux ne contraignent le pacifique professeur, comme le firent tant de fois les criminels nazis avec des rabbins, à nettoyer avec sa langue les égouts où ils rêvent, eux, de conduire l'humanité. » Cette prose qui fait de moi un rabbin outragé accuse par son absurdité menaçante les attendus politiques d'un certain pathos.

- (1997), *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éd. du Seuil.
- (1999), *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Payot et Rivages (trad. de *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone [Homo sacer III]*, Turin, Bollati Boringhieri, 1998).
- (2002), *L'aperto*, Turin, Bollati Boringhieri (trad. fse *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Payot et Rivages, 2003).
- AMERY, Jean (1996), *Par delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. Françoise Wuilmart, Arles, Actes Sud (titre original : *Jenseits von Schuld und Sühne*, Éd. Szezesny, 1966).
- ANTELME, Robert (1957), *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard.
- BATAILLE, Georges (1987) *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 10 vol.
- BORWICZ, Michel (1993), *Écrits des condamnés à mort pendant l'occupation nazie*, Paris, Gallimard.
- CÉLINE, Louis-Ferdinand (1960) *Nord*, Paris, Gallimard.
- DANTE (1965), *La divina commedia*, Rome, Bietti, introd. A. Chiari, notes G. Robuschi.
- DAUZAT, Pierre-Emmanuel (éd.) (2003), *Steiner*, Paris, L'Herne, « Les cahiers de l'Herne ».
- DENYS, dit l'Aréopagite (1958) *La hiérarchie céleste*, Paris, Cerf [traduction et notes par Maurice de Gandillac].
- FAYE, Emmanuel (2005) *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel.
- FAYE, Emmanuel (2005) Entretien avec Alain Finkielkraut et Brice Couturier, émission *Contre-expertise*, France-Culture, août, mis en ligne le 10/09/2005, texte consulté le 5/06/2006.
http://skildy.blog.lemonde.fr/skildy/2005/09/je_publicie_ici_l.html
- FICIN, Marsile (1956) *Sur le Banquet de Platon*, Paris, Les Belles-Lettres.
- FLORE, Joachim de (1982) *Terreurs et prophéties au Moyen-Âge*, traduit et préfacé par Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi, Paris, Stock, pp. 93-148.
- GRADOWSKI, Zalmen (2001) *Au cœur de l'enfer*, Paris, Kimé [trad. fse Batia Baum].
- HEIDEGGER, Martin (1962) *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard [trad. Brockmeier, éd. F. Fédier].
- HEIDEGGER, Martin (1994), *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe*, vol. LXXIX, Francfort, Klostermann.
- HILBERG, Raul (1988), *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard.
- HITLER, Adolf (1924) *Mon combat*, Paris, Nouvelles éditions latines.
- JACCARD, Roland (1989) *La tentation nihiliste*, Paris, PUF.
- JAUSS, Hans Robert (1979) La jouissance esthétique, *Poétique*, 39, pp. 261-274.
- KERTESZ, Imre (2000a), *À qui appartient Auschwitz ?*, dans MESNARD, Philippe (2000), p. 148-154.
- (2000b), Entretien avec Philippe Mesnard et Carola Hähnel, dans MESNARD, Philippe (2000), p. 386-398.
- KLEMPERER, Victor (1996 [1975]), *LTI, la langue du III^e Reich*, Paris, Albin Michel.
- KLÜGER, Ruth (2003), *Refus de témoigner*, Paris, Viviane Hamy [trad. de *Weiter leben*, Göttingen, Wallstein, 1992], suivi de *La Mémoire dévoyée : kitsch et camps*, 1996.
- KOJEVE, Alexandre (1971 [1947]), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- KRAUS, Karl (2005 [1933]) *Troisième nuit de Walpurgis*, Marseille, Agone. Trad. Pierre Deshusses.
- LEVI, Primo (1958), *Se questo è un uomo*, Turin, Einaudi (trad. fse Martine Schruoffeneger, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987).

- (1981), *La ricerca delle radici*, Turin, Einaudi (trad. fse Marilène Raiola *À la recherche des racines*, Paris, Mille et une nuits, 1999).
- (1984), *Ad ora incerta*, Turin, Garzanti, nouvelle édition augmentée, 1991 (trad. fse Louis Bonalumi, *À une heure incertaine*, Paris, Gallimard, 1997).
- (1985), *L'altrui mestiere*, Turin, Einaudi (trad. fse Martine Shruoffenegger, *Le Métier des autres. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, 1992).
- (1986), *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi (trad. fse André Maugé, *Les Naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989).
- MESNARD, Philippe (2000), *Consciences de la Shoah. Critique des discours et des représentations*, Paris, Kimé.
- MESNARD, Philippe (sous presse), *Témoignage en résistance*, Paris, Stock.
- MESNARD, Philippe et KAHAN, Claudine (2001), *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé.
- MESNARD, Philippe et SALETTI, Carlo (2001), « Entre histoire et récit : écrire la catastrophe », introduction à GRADOWSKI (2001).
- NIETZSCHE, Friedrich (1993), *La Volonté de puissance*, trad. Albert, Paris, Le livre de poche.
- (1961) *Le Gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris.
- (1995), *La Volonté de puissance*, éd. Friedrich Würzburg, trad. Geneviève Bianquis II, Paris, Gallimard.
- PEREC, Georges (1992), *Antelme ou la vérité de la littérature*, dans *L.G Une aventure des années soixante*, Paris, Éd. du Seuil, p. 87-114.
- RASTIER, François (1992) Réalisme sémantique et réalisme esthétique, *Théorie, Littérature, Enseignement*, 10, pp. 81-119.
- (2001), *Arts et sciences du texte*, Paris, PUF.
- (2004), « L'après-culture. À partir de George Steiner », *Poésie* 108, p. 101-119.
- (2005) *Ulysse à Auschwitz*, Paris, Cerf.
- (2006), « Sémiotique du discours raciste. Application au filtrage automatique de sites », *Mots*, 80, pp. 73-85.
- RASTIER, François et BOUQUET, Simon (éds.) (2002), *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF.
- ROUSSET, David (1965 [1946]), *L'univers concentrationnaire*, Paris, Éd. de Minuit, rééd. Hachette, 1998.
- (1993 [1947]), *Les Jours de notre mort*, Paris, Hachette, 2 vol.
- SCHOLEM Gershom (1994), *Les Grands Courants de la mystique juive*, Paris, Payot.
- SALLENAVE, Danielle (1994) "La catharsis impossible. Ébauche d'une réflexion.", *PO&SIE*, 70,, pp. 57-65.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2001) *Science et philosophie*, Paris, UGE, Le Livre de poche.
- SCHMITT, Carl (1992 [1932]) *La notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, Paris, Flammarion.
- STEINER, George (1969), *Langage et silence*, Paris, Éd. du Seuil, trad. Lucienne Lotringer, Guy Durand, Lise et Denis Roche, Jean-Pierre Faye et Jean Fanchette.
- (1973), *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Éd. du Seuil, trad. Lucienne Lotringer, rééd. Gallimard, « Folio-Essais », 1986 (titre initial : *La Culture contre l'homme*).
- (1981), *Le Transport de A.H.*, Paris, Julliard-Albin Michel, trad. Christine de Montauzon (titre original : *The Portage of San Cristobal of A. H.*, 1979).

- TAL, Uriel (1978) *Political Faith of Nazism prior to the Holocaust*, Tel Aviv.
- VENEZIA, Shlomo (2007) *Sonderkommando. Dans l'enfer des chambres à gaz*, Paris, Albin Michel.
- VOEGELIN, Eric (2003) *Hitler et les Allemands*, Paris, Seuil.
- WARDI, Charlotte (2007) Entraves à la réception et usages des témoignages de la Shoah, in François-Charles Gaudard et Modesta Suarez, éd. *Réception et usages des témoignages*, Toulouse, Éditions Universitaires du Sud, pp. 129-146.
- WIESEL, Élie (1958), *La Nuit*, Paris, Éd. de Minuit.
- WIEVIORKA, Annette (1992), *Déportation et génocide*, Paris, Plon.
- (1998), *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, rééd. Hachette, Pluriel.