

2m11.3430.4

Université de Montréal

**Le mal dans les génocides : une banalité ou une radicalité**  
**Essai de philosophie morale appliquée**

Par  
Patrick Deschênes

Département de Philosophie  
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
En vue de l'obtention du grade de Maîtrise  
En Philosophie

Décembre, 2005-12-31

©, Patrick Deschênes, 2005



B

29

U54

2006

V:032

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le mal dans le génocide : une banalité ou une radicalité  
Essai de philosophie morale appliquée

Présenté par :

Patrick Deschênes

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Wayne Norman

président-rapporteur

Christian Nadeau

directeur de recherche

Bettina Bergo

membre du jury

## Résumé

Comment devons-nous interpréter le mal ? Comment pouvons-nous comprendre que des hommes commettent le mal ? Dans cette étude qui porte exclusivement sur le mal dans les génocides, nous tentons de découvrir quelle théorie philosophique du mal explique le mieux les actions de ces bourreaux qui ont tué massivement d'autres hommes pour des raisons de race ou de religion. Les deux théories qui nous servent de guide dans l'analyse du mal dans les génocides sont celles de la banalité du mal et du mal radical respectivement de Hannah Arendt et de Emmanuel Kant. Ces deux théories intuitivement opposées ont pour objectif d'expliquer l'avènement du mal dans les génocides. Pour vérifier la valeur heuristique de ces deux théories, nous utilisons donc les cas historiques du génocide juif et du génocide rwandais. Ainsi, avec l'aide de textes expliquant le contexte et les caractéristiques de ces deux génocides, nous analysons comment le mal surgit et comment il nous est possible de l'expliquer. L'homme commet-il le mal machinalement, sans se poser de question, parce qu'il obéit aux ordres de l'autorité ou agit-il parce que le mal est inhérent à la nature humaine, enraciné profondément au fond du cœur des hommes ? L'analyse du génocide juif et du génocide rwandais nous permet donc de vérifier les théories de Arendt et de Kant et ainsi de mieux comprendre pourquoi l'homme commet le mal.

Mots-clés : Philosophie – Mal – Morale – Génocide – Arendt – Kant – Banalité – Radical – Holocauste - Rwanda

### *Summary*

*How should we understand evil ? How should we understand how men commit genocide ? In this study about evil in genocide, we try to find which philosophical theory about evil tells us the most about the actions of those who commit mass killing and genocide. Those two theories will be our guide for our analysis of evil in genocide. We are discussing the banality of evil from Hannah Arendt and the radical evil from Emmanuel Kant. Those two intuitively opposite theories will be use to try to understand evil in genocide. We will verify the heuristic value of each o these theories with two historical events: the Jewish genocide in Second World War and the Tutsi's genocide in Rwanda. So, with different texts describing the political context and the characteristics of those genocides, we analyse how evil appears and how it is possible to explain it. Does human being commits evil in an automatic way, without asking himself how and why, because he only obeys orders from authority, or because evil is an inherent part of his nature rooted in each man heart ? The analysis of Jewish genocide and Tutsi's genocide will allow to verify Arendt and Kant's theories to understand why men commit evil in genocide and mass killing.*

Key words: *Philosophy – Moral - Evil – Genocide – Arendt – Kant – Holocaust – Rwanda – Banality – Radical*

## Tables des matières

Introduction.....	p. 5
1. Considérations méthodologiques.....	p. 10
1.1 Le mal.....	p. 10
1.2 Le génocide comme mal .....	p. 20
2. La banalité du mal de Hannah Arendt.....	p. 30
2.1 Hannah Arendt.....	p. 30
2.2 Le cas Eichmann.....	p. 32
2.3 La banalité du mal.....	p. 38
2.4 La participation juive.....	p. 56
2.5 Les critiques de Arendt.....	p. 59
3. Le mal radical de Kant.....	p. 71
3.1 La mal radical.....	p. 72
3.2 Les critiques du mal radical.....	p. 85
4. L’Holocauste : un génocide juif.....	p. 92
4.1 Les témoins.....	p. 93
4.2 Les historiens.....	p. 104
5. Le génocide rwandais.....	p. 118
5.1 L’implication de l’État.....	p. 120
5.2 Les bourreaux.....	p. 130
6. Conclusion.....	p. 141
Bibliographie.....	p. 147

## Introduction

En 2004, le monde soulignait que dix ans auparavant, le Rwanda était laissé seul face à lui-même, face à un des génocides les plus sanglants de l'histoire moderne, alors que près de 800 000 Tutsis moururent sous la main des Hutus en seulement trois mois. En 2005, c'était le soixantième anniversaire de la libération du camp de concentration le plus célèbre de l'histoire, Auschwitz, qui était commémoré partout à travers le monde. Il est difficile d'oublier les victimes qui marquèrent l'histoire de l'humanité à jamais, mais on ne peut également pas oublier que l'homme peut être d'une cruauté sans égal, ni qu'il commet des atrocités imparables et qu'il peut faire le mal. C'est sans doute la raison pour laquelle il nous est difficile de ne pas se sentir coupables et concernés face à la mémoire de ces victimes qui périrent sous la main de l'homme. Aujourd'hui encore, nous tentons de comprendre comment ces véritables drames humains purent se produire. Différentes explications furent élaborées pour comprendre pourquoi l'homme tue massivement ses semblables, et pourquoi il est capable de le faire avec une apparente insensibilité déconcertante.

Que ce soit la philosophie, l'histoire, la psychologie, la théologie, la sociologie, ou autres disciplines des sciences sociales, toutes ces disciplines et leurs représentants se sont intéressés de près ou de loin à la question de ce mal qui apparaît dans ces situations extrêmes que sont les génocides. Dans la présente étude, nous tenterons d'approfondir cette question du mal dans l'expérience

génocidaire. Autrement dit, comment des hommes peuvent arriver à assassiner massivement d'autres hommes sous des motivations qui sont souvent injustifiées ? Ce mal doit-il être perçu comme une banalité ou comme un mal radical ? Comment doit-on comprendre la nature de ce mal qui surgit lorsque des hommes sont placés dans la position de bourreaux face à des victimes sans défense ? Nombreuses sont les théories ayant tenté de répondre à cette question difficile qui suscite encore énormément d'interrogations. Deux grandes théories ont été élaborées dans l'histoire de la philosophie pour comprendre le mal, pour l'expliquer. Hannah Arendt créa beaucoup de controverses lorsqu'elle publia son rapport sur le procès du criminel de guerre Adolf Eichmann après sa capture en 1960. Intitulé *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, ce livre qui présentait une nouvelle et dérangeante conception du mal, la banalité du mal, sera la première théorie que nous analyserons dans ce texte. Dans un deuxième temps, nous analyserons celle d'Emmanuel Kant : le mal radical. Cette théorie, écrite bien avant l'Holocauste et le génocide rwandais, reste encore d'une pertinence non-négligeable et s'avère un bénéfice à notre compréhension de la question du mal. Il est important de comprendre que notre travail ne consiste pas seulement à comparer les deux théories, mais également de les analyser indépendamment philosophiquement et ensuite pragmatiquement en les articulant dans les deux génocides qui nous intéressent. La comparaison entre les deux théories sera inévitable dans ce texte, mais celle-ci se fera dans un cadre à la fois pragmatique et philosophique. C'est-à-dire que nous ne nous contenterons pas d'analyser seulement philosophiquement les arguments présentés par Arendt et Kant, mais nous tenterons de voir si ces théories

peuvent nous apprendre quelque chose sur les génocides. Autrement dit, nous voulons savoir si la banalité du mal et le mal radical peuvent nous permettre de comprendre le mal qui surgit lors des génocides et dans quelles limites. Voilà l'objectif principal de ce travail.

Aujourd'hui, il est difficile d'établir ce qu'est le mal et ce qu'est le bien sans tomber dans la subjectivité. Nos actions sont motivées par différentes raisons et sont faites pour différentes intentions. Le texte ici ne prétend pas identifier ce qu'est le mal, mais plutôt comprendre comment il survient dans notre monde. Les génocides sont donc l'exemple parfait d'un mal incommensurable, un mal si grand que nous ne pouvons pas remettre en question son caractère mauvais. Le crime de génocide est d'ailleurs l'un des crimes les plus graves jugés par les tribunaux internationaux et en aucun moment la communauté internationale n'a remis en question l'immoralité et l'intolérance face à telles actions. C'est pourquoi le génocide est considéré, dans le présent travail, comme un mal indéniable et qu'il est notre objet d'étude parfait pour une question comme celle que nous vous avons présenté. De plus, le génocide juif et le génocide rwandais sont des exemples parfaits où le mal radical de Kant semble être identifiable dans les actes des bourreaux, mais où la banalité du mal d'Arendt peut également expliquer ces mêmes actes. Plus loin dans ce texte, nous expliquerons davantage les raisons qui nous ont poussés à choisir ces deux génocides et ces deux théories, mais présentement notre décision de prendre le génocide comme exemple d'un très grand mal et les cas du Rwanda et de

l'Holocauste comme exemple de génocide a pour avantage de préciser et justifier notre problématique.

Afin de bien analyser les différents enjeux de cette problématique, nous diviserons ce texte en quatre parties. Premièrement, nous verrons quelles sont les forces et les faiblesses philosophiques de la théorie d'Arendt. Deuxièmement, nous verrons les limites conceptuelles du mal radical chez Kant. Ces deux analyses se feront par le biais de l'identification des arguments des théories et dans l'analyse philosophique de ceux-ci. Nous tenterons autant que possible de laisser tomber l'analyse pragmatique pour bien comprendre les arguments des deux auteurs qui nous intéressent indépendamment des génocides qui seront à l'étude. Troisièmement, par le biais des différentes théories écrites sur l'Holocauste, nous entrerons dans l'analyse pragmatique des concepts de banalité du mal et de mal radical en vérifiant l'applicabilité de celles-ci dans le génocide juif qui marqua la deuxième guerre mondiale. Quatrièmement, nous répéterons l'exercice pour ce qui concerne le génocide rwandais de 1994. C'est-à-dire que nous analyserons les concepts de Kant et d'Arendt pragmatiquement en regard des atrocités qui frappèrent la communauté Tutsis au Rwanda. Il est possible de dire que ce travail, du moins en partie, s'en veuille un de classification des théories qui tentèrent, au cours de l'histoire, d'expliquer comment des hommes purent assassiner massivement d'autres hommes sans considération morale apparente et du même coup, ce que ces actes nous apprennent sur la nature humaine.

Or, avant de se lancer dans l'analyse des deux théories philosophiques qui nous intéressent particulièrement et qui constitueront les deux grandes familles de notre classification, il est primordial de répondre à de nombreuses considérations méthodologiques importantes. Quelle est la conception éthique que nous aurons du mal au cours de ce travail ? Pourquoi nous nous tournerons vers la philosophie plutôt que vers d'autres disciplines pour analyser le mal d'une façon qui semble, à première vue, principalement pragmatique ? Pourquoi nous considérons les événements du Rwanda comme un génocide alors que certains le nient encore ? Pourquoi utiliser seulement l'Holocauste et le génocide rwandais comme points de référence dans l'histoire génocidaire de l'humanité et comme points d'analyse des deux théories étudiées ? Pourquoi se pencher uniquement sur les théories d'Arendt et de Kant dans notre analyse du problème du mal ? Toutes ces questions et d'autres encore doivent être traitées avant d'amorcer l'analyse du mal chez Arendt et Kant. Ainsi, nous comprendrons plus précisément l'enjeu de ce travail et les pistes de réflexion de celui-ci. Bien que notre question, le mal dans les génocides est-il banal ou radical, ait été partiellement explicitée, il n'en reste pas moins que de nombreuses autres pistes de réflexions ont été écartés sans pour autant avoir été justifiées. C'est sur ces justifications que nous devons nous pencher dans la prochaine section. Nous approfondirons encore plus précisément notre question et nous en dégagerons ainsi les enjeux de la problématique qui entoure le mal lors des génocides et ceux entourant les théories d'Arendt et de Kant sur la banalité du mal et le mal radical.

## II

### La banalité du mal de Hannah Arendt

#### 2.1 Hannah Arendt

Née en 1906 en Allemagne, juive, sioniste, journaliste, philosophe, Hannah Arendt est d'abord et avant tout reconnue pour son célèbre ouvrage intitulé *Les origines du totalitarisme*. Cet ouvrage qui s'étale sur trois tomes a vraiment propulsé Arendt au statut de philosophe respectée et reconnue tant par son analyse rigoureuse et fidèle de la société moderne que par son innovation dans le développement de concept qui s'avérait encore méconnu ou simplement abstrait. En 1933, avant que la deuxième guerre mondiale éclate et que les politiques antisémites commencent déjà à sévir en Allemagne, Arendt quitte son pays natal pour la Tchécoslovaquie. Après avoir passée par Paris, Arendt gagna New York en 1941 où elle finira ses jours le 4 décembre 1975.

Arendt fait partie de ceux qui réussirent à s'exiler de leur pays natal pour poursuivre leur vie loin des atrocités qui sévissaient lors de la deuxième guerre mondiale. Tous n'ont pas eu cette chance alors qu'ils eurent à subir la vie dans les camps de concentration et, pour la plupart, mourir dans ces conditions. Cette jeunesse passée sous la menace d'un régime totalitaire, la violence et la peur, a probablement influencé l'œuvre d'Hannah Arendt. En effet, après avoir publié en 1951 *The origins of totalitarianism*, elle publie en 1958 *The human condition*. En 1961, elle publie *Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought*. Ces

trois ouvrages ont tous une dimension sociale et politique et Arendt sera reconnue justement pour cette capacité d'analyser la société, la politique et les hommes qui les composent.

En 1963, elle publie l'ouvrage qui nous intéresse particulièrement pour notre étude : *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*. Ce rapport d'Arendt sur le procès du criminel de guerre Adolf Eichmann fut suivi d'une controverse entourant les thèses du livre ainsi que sur le ton utilisé par Arendt pour décrire Eichmann et ses actes. Nous verrons plus loin les principales critiques adressées à Arendt concernant son livre sans doute le plus controversé de sa carrière. À la fois déconcertante et choquante, l'hypothèse de la banalité du mal d'Arendt dérange les intellectuels qui se sont intéressés aux criminels de la deuxième guerre mondiale. Elle publiera par la suite *On violence* en 1975 ainsi que les deux tomes de son ouvrage inachevé *The life of mind* qui seront publiés après sa mort en 1978. Les écrits cités ci-dessus sont les principaux de sa carrière, mais de nombreux articles et lettres de correspondance composent aussi son œuvre magistrale.

Avant d'entamer notre analyse de son concept de banalité du mal, il nous faut préciser le contexte dans lequel s'est déroulé le procès d'Eichmann et quel genre d'homme est ce criminel de guerre. Ainsi, nous pourrions plus précisément comprendre comment la théorie d'Arendt fut élaborée, c'est-à-dire dans quel contexte social, politique et juridique. Eichmann est littéralement l'exemple même de l'homme ordinaire que dépeint Arendt dans sa théorie, c'est pourquoi il est

important de dresser son portrait professionnel et psychologique et d'établir précisément son implication dans la destruction des juifs, dans l'administration nazie. Une fois que nous aurons établi le rôle joué par Eichmann dans la destruction des juifs, nous pourrons amorcer l'analyse de la théorie de la banalité du mal qui tente d'expliquer le comportement des bourreaux et des hauts fonctionnaires lors du génocide juif.

## **2.2 Le cas Eichmann**

Né en 1906, Eichmann est toujours décrit dans les textes historiques et dans le livre d'Arendt comme étant un homme qui se décrivait d'abord et avant tout par sa carrière et non par ses idées. Sans n'avoir jamais eu de réelles ambitions professionnelles, il adhère au parti nazi en 1931. Lorsqu'on lui demande : « Pourquoi n'entres-tu pas dans le parti nazi », il répond simplement : « pourquoi pas ». C'est ainsi qu'Eichmann débute sa carrière de fonctionnaire dans l'administration allemande où il gravira les échelons jusqu'à la fin de la guerre en 1945. En 1934, on l'affecte au Service de Sécurité du Reich où il est déjà confronté au « problème des juifs ». En 1938, Eichmann se voit donner la charge de créer une centrale qui s'occupe de l'émigration des juifs. Il s'occupe alors de négocier l'entrée des juifs allemands vers d'autres pays afin de « libérer l'Allemagne ». Il deviendra alors « un spécialiste de la question juive ». Deux ans plus tard, en 1940, il devient le chef de la section IV-B-4 de l'office central de la sécurité du Reich. Sa section est alors chargée des « affaires juives et des évacuations ». Plus

précisément, il est responsable de toute la déportation vers d'autres pays et vers les camps de concentration des juifs de l'Allemagne et des pays conquis. Eichmann se vantera d'être responsable de la mort de cinq millions de juifs<sup>3</sup>, ce qui est totalement absurde si on en croit le nombre total de juifs exécutés de six millions. Eichmann aurait été responsable de la quasi totalité des meurtres durant la deuxième guerre mondiale, ce qui est simplement impossible. C'est son caractère vantard, banal, son obéissance aux ordres du *Führer* et de ses autres supérieurs, sa capacité à mettre sa conscience de côté pour se donner une responsabilité plus importante qu'elle l'est en réalité, ce sont toutes ces caractéristiques qui sont dérangeantes chez Eichmann.

Après la guerre, Eichmann s'exilera en Argentine pour échapper à son arrestation. Il suivra de loin les procès de Nuremberg où différents hauts fonctionnaires nazis seront jugés pour leur participation dans le génocide juif. Ce n'est qu'en 1960 qu'il est capturé et enlevé à Buenos Aires pour être rapatrié à Jérusalem où il suivra son procès. Accusé de ces crimes lorsqu'il était au service de l'administration allemande, il débuta son procès le 11 avril 1961. Celui-ci se termina plus de quatre mois plus tard, le 14 août de la même année. Le 11 décembre suivant, le jugement est rendu et Eichmann est reconnu coupable. Le 15 décembre, il est condamné à mort par pendaison. Le clan Eichmann dépose un appel au jugement et le 2<sup>e</sup> procès débute le 22 mars 1962. On confirme le premier jugement le 29 mai et Eichmann sera pendu deux jours plus tard.

---

<sup>3</sup> Arendt Hannah. *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*. Quarto Gallimard. 2002. p. 1063.

Lorsqu'Arendt est invité au procès d'Eichmann pour en rendre compte, elle ne s'attend pas à trouver un tel homme sur le banc des accusés. C'est d'ailleurs le portrait psychologique d'Eichmann qui semble la déranger. S'attendant à rencontrer un être démoniaque, sadique avec un esprit pervers, elle trouve plutôt un homme ordinaire, banal, un père de famille, l'allemand moyen qui n'est pas plus mauvais ou meilleur que vous et moi. C'est ce qui est dérangent dans ce procès et ce qui l'amène à remettre en question l'explication du mal. « De taille moyenne, mince, d'un certain âge, un peu chauve, myope et les dents mal plantés, [...] essaie désespérément, et presque toujours avec succès, de se dominer, en dépit du tic nerveux de la bouche dont il était sûrement affligé bien avant sa comparution devant le tribunal. »<sup>4</sup>. Arendt dépeint ainsi physiquement Eichmann en nous montrant comment cet homme n'était pas extraordinaire, mais ordinaire, avec des défauts physiques, elle en dresse un portrait des plus communs. Outre son apparence, c'est surtout au niveau psychologique qu'Arendt tente de nous montrer qu'Eichmann n'avait rien d'un être démoniaque et sadique. Les psychiatres tentèrent de montrer lors du procès qu'Eichmann était habité par un désir insatiable de tuer, par un antisémitisme pur et dur et qu'il était obsédé par sa haine envers les juifs. Or, ce n'était pas le cas. Loin d'être le monstre que l'accusation voulait présenter, Eichmann était seulement le fonctionnaire qui suivait les ordres qu'on lui donnait.

---

<sup>4</sup> Idem. Arendt 2002. p. 1023.

En effet, toute sa vie, Eichmann avait bâti sa carrière professionnelle en étant un subordonné. En aucun cas, il n'adhéra au parti nazi pour régler des comptes avec les juifs ou pour mener l'Allemagne à la conquête de l'Europe, mais parce qu'il voyait dans le parti nazi une chance pour lui de faire avancer sa carrière professionnelle. Il remplit ses fonctions avec un zèle indéniable et avec une incroyable efficacité non pas parce qu'il désirait voir les juifs partir de l'Allemagne ou mourir, mais bien parce que c'était son travail et que toute sa vie, il avait suivi les ordres qu'on lui avait donné. Arendt montre bien la carrière de subordonné qu'a connu Eichmann en le citant lorsqu'il se rendit compte de la défaite de l'Allemagne en 1945 :

« Je pressentais qu'il me faudrait vivre une vie individuelle, difficile, sans chef; que je ne recevrais plus de directives de qui que ce soit, qu'on ne me donnerait plus d'ordres ni de commandements, qu'aucune ordonnance appropriée ne serait là pour que je la consulte – bref, que je devrais mener une vie jusque-là inconnue de moi »<sup>5</sup>.

On voit bien le caractère subordonné d'Eichmann et l'absence totale d'initiative dans la prise des décisions importantes. Il suivait les ordres et il obéissait aveuglement à ses supérieurs parce que c'est la seule vie qu'il ait connue. Pour montrer à quel point son obéissance envers le régime était grande, Arendt nous rapporte qu'Eichmann déclara à la police lors de son interrogatoire qu'il aurait été prêt à envoyer son propre père à la mort s'il en avait reçu l'ordre<sup>6</sup>. Son travail et son devoir passait bien avant ses sentiments, jamais il n'aurait permis à quoique ce soit d'interférer dans son travail, dans ce qu'on lui avait demandé de faire. Son zèle était tel que la question de savoir si cet homme était doté d'une conscience devient

---

<sup>5</sup> Arendt. 2002. p. 1049.

<sup>6</sup> idem. p. 1058.

inévitable. Savait-il ce qu'il faisait ? Eichmann obéissait aux ordres qu'ils soient justes ou non. Son intention derrière ces actes n'est pas déterminante dans la responsabilité morale dont il est inculqué, mais seulement sa décision d'obéir aux ordres et ce, quelles qu'elles soient, criminelles ou non.

Or, nous pouvons mieux comprendre l'homme et son problème de conscience en remarquant à quel point les différents événements historiques qui marquèrent la deuxième guerre mondiale lui échappait, mais que les événements relatifs à son avancement professionnel restaient frais dans sa mémoire. Par exemple, lors de la conférence de Wannsee où les plus hauts dirigeants de l'administration allemande étaient présents pour discuter du « problème des juifs » et où « la solution finale » fut mise de l'avant, Eichmann ne se souvenait pas des différentes discussions, ni des différentes façons de tuer qui étaient envisagées, mais il se souvenait des phrases qu'il avait lui-même dites aux différentes époques de sa vie. Chacune de ses phrases lui procurait un sentiment d'euphorie qui est souvent rappelé dans le compte-rendu d'Arendt. La conscience d'Eichmann était d'abord et avant tout tournée vers lui-même et vers sa carrière. Ses phrases euphorisantes étaient des clichés qui lui donnait cette satisfaction d'avoir accompli quelque chose dans sa carrière et tous les événements historiques importants qui auraient normalement dû marquer sa mémoire étaient oubliés et relayés à une importance plus que secondaire dans sa vie. Même sur l'échafaud, devant sa propre mort, Eichmann dit un de ces clichés qui le rendait fier et qui lui procurait ce sentiment d'euphorie. Cela démontre bien le style d'homme qu'il était et comment sa

conscience était orientée vers lui-même et sa propre carrière. Arendt montre bien le personnage qu'il était en disant : « Malgré tous les efforts de l'accusation, tout le monde pouvait voir que cet homme n'était pas un « monstre »; mais il était vraiment difficile de ne pas présumer que c'était un clown »<sup>7</sup>. L'important dans cette phrase d'Arendt se situe au niveau du fait qu'Eichmann n'était pas un monstre. Il était ordinaire, jamais il n'aurait pu planifier, jamais il n'aurait su planifier, toute cette industrie du cadavre. Il exécutait son travail avec un zèle et une efficacité incroyable, mais il n'était pas le sadique et le monstre qu'on croyait trouver. Il était seulement un de ses rouages dans l'administration allemande et son efficacité le rendait fier et vantard, non pas pour des raisons antisémites, mais pour avoir accompli avec succès son travail et pour avoir bien obéi à ses supérieurs.

Voilà le portrait d'Eichmann, un homme ordinaire, banal, qui organisait le transport des juifs à l'extérieur de l'Allemagne ou vers des camps de concentration simplement parce que c'était son travail et qu'on lui avait demandé de le faire. Un homme qui se préoccupait d'abord et avant tout de sa carrière et de son bien-être. C'est pourquoi il réalisa les tâches qu'on lui ordonna avec un zèle déconcertant sans qu'il ne s'interroge sur le bien de ses actes. Il était le père de famille qui fait son travail dans une administration qui ne lui demande pas de se questionner, mais plutôt d'exécuter. Il était loin d'être un monstre, un sadique, d'être doté d'un esprit pervers, il était comme vous et moi, il était l'Allemand moyen et il est, selon Arendt, plus dangereux et dérangeant que n'importe quel monstre.

---

<sup>7</sup> Idem. p. 1070.

### 2.3 La banalité du mal

C'est à partir d'Eichmann qu'Arendt proposera sa théorie de la banalité du mal et c'est pourquoi nous avons dû en dresser le portrait. Avant de présenter les prémisses de cette théorie, il est important de comprendre qu'Arendt n'a jamais prétendu vouloir présenter une théorie avec son livre. Cela peut paraître paradoxal avec ce que nous avons annoncé jusqu'à maintenant, mais le livre de Arendt se veut principalement un compte-rendu du procès de ce criminel de guerre et non pas un essai philosophique sur le mal et sur son avènement dans la deuxième guerre mondiale. Son objectif est de rendre compte du procès et le livre doit être vu comme tel avant d'être vu comme une théorie. Elle ne prétend pas non plus déterminer les coupables et les responsables de ce génocide, mais simplement rendre compte du procès. C'est surtout dans le *post-scriptum* de son livre qu'elle éclaircit certaines notions qu'elle avait préalablement présentées. Le fait d'avoir donné comme sous-titre : *rapport sur la banalité du mal*, n'a certainement pas aidé ses détracteurs à arrêter leur questionnement sur la portée de ce livre et sur son objectif. Or, Arendt avait pour principal objectif de rendre compte des faits qui l'ont amené à penser la banalité du mal et non pas l'inverse, c'est-à-dire de présenter la banalité du mal et les faits qui corroborent cette théorie. En outre, nous tenterons ici de présenter les principales thèses qui nous amènent à comprendre ce qu'est la banalité du mal et ce, qu'elles apparaissent dans *Eichmann à Jérusalem* ou dans d'autres écrits ultérieurs. Notre but est de présenter le plus fidèlement possible la pensée de Arendt sur le mal et non de se restreindre au compte rendu du procès

d'Eichmann. Ainsi, la théorie que nous opposerons à celle de Kant et dont nous vérifierons sa valeur heuristique dans les génocides juifs et rwandais sera plus fidèle à la pensée de Arendt et plus complète que l'amorce qui en a été faite dans le compte-rendu du procès d'Eichmann.

Qu'est-ce donc que cette banalité du mal ? Tout au long du livre *Eichmann à Jérusalem*, Arendt ne s'arrête pas pour nous expliquer explicitement ce qu'elle entend lorsqu'elle parle de banalité du mal. En fait, le lecteur doit attendre les toutes dernières lignes du dernier chapitre pour voir apparaître l'expression. Voici comment : « Comme si, en ces dernières minutes, il résumait la leçon que nous a apprise cette longue étude sur la méchanceté humaine – la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable banalité du mal. »<sup>8</sup>. Arendt fait ici référence aux dernières minutes de la vie d'Eichmann où, sur l'échafaud, il ne trouva rien d'autres à dire qu'un de ces clichés euphorisants qui avait marqué sa vie. Cette phrase d'Arendt décrit très bien ce qu'elle entend par banalité du mal. En effet, sa thèse se trouve en partie dans l'homme même qu'était Eichmann et dans la banalité de celui-ci. Lorsque Arendt nous dresse le portrait de cet homme, elle insiste sur le fait qu'il n'était pas un monstre, qu'il n'était pas un démon, qu'il n'a pas agi selon des principes strictes, mais qu'il a simplement agi parce que c'était son travail, qu'il a fait ce qu'on attendait de lui, sans y penser. C'est précisément là que se trouve la leçon de la banalité du mal. Ce que cette étude sur la méchanceté humaine nous a appris est certainement que le mal n'est pas toujours commis par les monstres, par

---

<sup>8</sup> Idem. p. 1262.

les esprits démoniaques, mais aussi par les hommes ordinaires, par tous les Eichmann de ce monde.

Arendt se défend d'avoir expliqué la thèse de la banalité du mal dans les faits seulement et non d'avoir présenté une théorie sur le sujet. Voici comment elle décrit ce qui fut réalisé par son livre dans son post-scriptum :

« [...] car je n'ai parlé de la banalité du mal qu'au seul niveau des faits, en mettant en évidence un phénomène qui sautait aux yeux lors du procès. Eichmann n'était ni un Iago ni un Macbeth; et rien n'était plus éloigné de son esprit qu'une décision, comme chez Richard III, de faire le mal par principe. Mis à part un zèle extraordinaire à s'occuper de son avancement personnel, il n'avait aucun mobile. Et un tel zèle en soi n'était nullement criminel; il n'aurait certainement jamais assassiné son supérieur pour prendre son poste. *Simplement, il ne s'est jamais rendu compte de ce qu'il faisait* [en italique dans le texte], pour le dire de manière familière. »<sup>9</sup>.

On voit bien qu'Arendt tente de montrer d'abord et avant tout qu'Eichmann est lui-même un homme ordinaire, non pas un monstre qui a agi sans savoir ce qu'il faisait. Cette absence de pensée est importante dans la compréhension de la banalité du mal. Autrement dit, Eichmann était de ceux qui recevaient l'ordre d'exécuter une action et il le faisait sans se poser de question ni sans s'interroger sur la valeur morale de l'ordre lui-même. C'est comme si pendant toutes ces années, Eichmann avait fermé l'interrupteur qui commande sa conscience et qu'il avait obéi aveuglément aux ordres qui lui était adressés sans que jamais son sens moral ne l'avertisse de la gravité de ses actes. Il avait obéi aux règles d'un État où le meurtre était légalisé et il avait obéi avec un zèle extraordinaire. C'est dans cette optique d'obéissance aveugle, d'auto anéantissement de la conscience que la banalité du

---

<sup>9</sup> Idem. p. 1295.

mal prend forme et qu'elle nous montre une facette de la méchanceté humaine à la fois terrible et dérangeante. Elle est dérangeante parce qu'on doit maintenant prendre en considération un nouveau type de criminel qui ne commet pas le mal avec l'intention de le faire, mais qu'il le fait parce qu'il obéit aux ordres sans savoir si ces dernières sont justes ou non, morales ou non.

Or, comment doit-on interpréter toute cette absence de pensée, cet arrêt de la conscience humaine face à un ordre supérieur ? Est-ce de la stupidité ? Il est clair que non pour Arendt. Eichmann n'était pas stupide, il s'est simplement abstenu de laisser interférer ses pensées avec son travail, il a laissé le souhait à ses supérieurs de penser pour lui.

« Il n'était pas stupide. C'est la pure absence de pensée – ce qui n'est pas du tout la même chose que la stupidité – qui lui a permis de devenir l'un des plus grands criminels de son époque. Et si cela est « banal » et même comique, si, avec la meilleure volonté du monde, on ne parvient pas à découvrir en Eichmann la moindre profondeur diabolique ou démoniaque, on ne dit pas pour autant, loin de là, que cela est ordinaire. [...] Qu'on puisse être à ce point éloigné de la réalité, à ce point dénué de pensée, que cela puisse faire plus de mal que tous les mauvais instincts réunis qui sont peut-être inhérents à l'homme – telle est effectivement la leçon que l'on pouvait apprendre à Jérusalem. »<sup>10</sup>.

Une précision qui est ici marquée par Arendt et qui est d'une grande importance dans notre compréhension de la banalité du mal est certainement le fait qu'Eichmann soit quelqu'un d'ordinaire, de banal, ne banalise en rien les crimes qui furent commis. Ce qui est banal dans un cas comme celui d'Eichmann est l'homme en lui-même et ces intentions derrière les crimes commis et non les crimes en eux-mêmes. Comme il a été dit plus haut, Eichmann obéissait aux ordres sans faire de

---

<sup>10</sup> Idem. p. 1296.

distinctions morales dans les ordres reçus qu'ils soient criminels ou non. Il envoyait les juifs vers les camps de la mort, il planifiait leur transport comme s'il planifiait ses prochains jours de vacances. Voilà où la banalité du mal se situe, non pas dans l'action elle-même, mais dans l'absence d'intention malsaine derrière l'action. Le meurtre est banal parce que les bourreaux obéissaient à des ordres venant de leurs supérieurs et parce qu'ils obéissaient sans se questionner sur la légitimité de ces ordres. Il est également probable que certains de ces bourreaux possédaient d'autres intentions que le meurtre. En effet, certains croyaient que c'était un mal nécessaire pour participer à la création d'un monde meilleur, certains avaient des intentions bonnes derrière leurs actions immorales. Il n'en reste pas moins que le questionnement moral face aux ordres reçus était simplement absent. Le meurtre des juifs était devenu quelque chose de routinier, de banal, parce que l'homme a fait taire sa pensée et non parce que le meurtre était banal en lui-même.

Une question que nous devons de nous poser est comment cette absence de pensée s'opère. Est-ce que l'homme s'inflige lui-même cette absence de pensée. Est-ce un effet de groupe ? Est-ce les politiques totalitaires ? Est-ce un moyen d'autodéfense psychologique des bourreaux ? Est-ce que ces mêmes bourreaux étaient contraints d'agir de la sorte. Différentes possibilités peuvent être envisagées pour expliquer cette ignorance de la conscience morale. Or, pour Arendt, les bourreaux firent taire leur conscience parce qu'ils vivaient dans une société totalitaire et que c'est dans la nature même de cette société que de priver ces membres de l'action de penser. Le système totalitaire tel que le décrit Arendt

contrôle non seulement la sphère publique, mais également la sphère privée de la société. C'est-à-dire qu'il prend en charge l'organisation des lois, des infrastructures, mais également les modes de vie, les idéologies, il bâtit lui-même un système de valeur et une moralité pour ses membres. Autrement dit, l'homme qui vit au sein d'une société totalitaire peut très bien vivre sans se poser de question, sans penser, parce que l'État s'en charge pour lui. Il devient alors superflu. Il devient une simple pièce dans un énorme système qui peut le remplacer. Eichmann était une de ces pièces tout comme l'ensemble des fonctionnaires et l'ensemble des membres de l'État. Il n'avait pas besoin de penser, il avait seulement besoin d'obéir aux ordres. L'appareil totalitaire s'occupait de se questionner sur la moralité de ses ordres, on ne lui demandait que d'obéir. C'est d'ailleurs ce qu'il fit avec un zèle extraordinaire.

Afin de mieux comprendre comment les hommes comme Eichmann purent interrompre le questionnement moral de leurs actes pour agir de façon totalement machinale et surtout, quel est l'influence du régime nazi sur la conscience de ces bourreaux, il nous faut comprendre ce qu'était le régime nazi et la place qu'il occupait dans la société allemande. Nombreux sont les historiens qui ont montré les différentes caractéristiques de la société allemande à l'époque du régime nazi. Or, Ian Kershaw et certaines interprétations d'Arendt dans différents de ces écrits, nous permettrons d'explicitier ce portrait du nazisme. Ainsi, nous serons en mesure de mieux comprendre le concept de banalité du mal que nous présente Arendt pour ensuite l'appliquer au génocide juif et rwandais.

Kershaw, dans *Qu'est-ce que le nazisme ?*, commence par présenter les deux types de dictatures de l'époque soit le fascisme et le totalitarisme. Son but est de déterminer à laquelle de ces deux types de régime le nazisme appartient. Or, sa conclusion est que le nazisme est un phénomène unique en son genre, et ce, principalement en raison du rôle joué par le dictateur lui-même et son caractère unique : Hitler. Bien que l'on accepte que le nazisme soit exceptionnel et unique, il n'en reste pas moins que nous devons déterminer les caractéristiques du régime et l'influence du celui-ci sur la société allemande. Une des premières caractéristiques que présente Kershaw est de montrer comment le nazisme, pour maintenir son pouvoir, a dû renverser l'ordre social et détruire toutes les institutions, les normes et les valeurs déjà établies pour en établir de nouveaux. Or, comme un tel renversement ne se fait pas simplement et sans bouleversement, le nazisme devait remplacer ces valeurs rapidement et c'est ce qu'il fit en identifiant des ennemis à la fois intérieurs et extérieurs qui viennent légitimer les nouvelles valeurs de domination et de conquête du nazisme. Voici comment Kershaw explicite cette idée :

« Cependant, ayant détruit tous les anciens modèles de société et incapable d'en produire un nouveau qui soit positif ou constructif, le nazisme une fois installé au pouvoir dut se trouver un autre type de légitimité, qui fut, sur le mode de la diversion, la fixation sur des adversaires intérieurs et extérieurs, lesquels, en retour, servirent à justifier les priorités cardinales du régime, à savoir l'instauration d'un appareil totalitaire de domination et la préparation d'une brutale guerre de conquête. »<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Kershaw, Ian. *Qu'est-ce que le nazisme*. Gallimard. 1992. p. 264.

L'identification des juifs comme ennemis intérieurs et extérieurs à la société allemande a donc permis au nazisme de renverser toutes les anciennes valeurs pour concentrer uniquement l'idéologie allemande en une idéologie de guerre.

Lorsqu'Hitler et son parti nazi décidèrent de contrôler toutes les formes d'art, l'éducation, l'information par la propagande de son parti orienté presque exclusivement contre les juifs, la société allemande vit donc dans l'établissement de valeurs anti-juives la solution aux problèmes de l'Allemagne de l'époque. Toute cette propagande en vient donc à faire du peuple allemand une véritable armée et non des citoyens d'une nation démocratique. Ce sont ces valeurs de guerre et de conquête que nous avons préalablement mentionnées qui donnent ces caractéristiques à la population allemande. On pense alors à des valeurs de disciplines, fanatiques, orientées vers une cause précise. C'est un véritable changement de conscience qui est alors demandé aux allemands et non une simple réorientation des infrastructures sociales. Ce n'est pas simplement politique qui permet tout ce renversement, mais la propagande qui entourait le pouvoir nazi et c'est d'ailleurs ce qui permit d'atteindre toutes les couches de la société et non seulement une élite bourgeoise. Comme la propagande atteint toutes les facettes de la société, toutes les activités, quelles soient professionnelles ou personnelles, tous les allemands viennent à être confrontés à cette propagande.

« Il ne s'agissait pas de conforter les idéaux étroits de la classe moyenne inférieure des petites villes, mais de forger un peuple à l'image d'une armée – discipliné, résistant, fanatiquement convaincu et prêt à mourir pour la cause. La « communauté internationale » n'était pas un slogan destiné à transformer les structures sociales, mais le symbole d'une

nouvelle conscience de soi. Inculquer ce genre de valeurs au peuple allemand relevait avant tout de la propagande et non d'une politique sociale. »<sup>12</sup>.

Toute cette idée de changement du système de valeurs et même de conscience de soi est réaffirmé par Arendt dans certains de ces écrits. La propagande amène l'allemand à adopter de nouveaux idéaux, mais surtout à détruire les anciens. Son jugement moral voit alors toutes ses références morales détruites, il se retrouve dans un nouveau système de valeurs qui est déterminé par le caractère guerrier du nazisme. Or, ce qui cause problème dans le nazisme particulièrement, c'est que ce jugement moral ne pouvait pas se référer à la loi parce qu'elle était elle-même criminelle et immorale. En effet, le régime nazi permettait le meurtre et la torture, il légalisait même ces actes. L'immoralité devenait donc la règle alors que la moralité devenait l'exception. Le jugement moral devait donc outrepasser les lois du IIIe Reich pour satisfaire des valeurs de moralité alors disparues de la société allemande. Toutes les convictions morales auxquelles les allemands étaient attachés devaient être supprimées pour laisser le nouveau système de valeurs et les lois cohérentes à ce nouveau système prendre toute la place dans toutes les couches de la société. C'est une conscience nationale qui devait être instaurée et non seulement dans une certaine classe de la société. Arendt nous l'explique en disant : « Il annonçait bel et bien un nouvel ensemble de valeurs et il a créé un système juridique en accord avec elles. De plus, il n'était pas nécessaire que quiconque se

---

<sup>12</sup> Idem. Kershaw. p. 270.

déclare nazi pour s'y conformer et pour qu'un coup oublier non pas son statut social, mais les convictions morales auxquelles il croyait auparavant. »<sup>13</sup>.

C'est ainsi que la société allemande renverse le système de valeurs de la société et établie de nouvelles valeurs qui se voient confirmées par des lois criminelles. Toute cette idéologie de guerre et de domination est diffusée dans la société par une propagande qui se répand dans tous les secteurs de la société qu'ils soient professionnels, personnels, politiques ou culturels. Ainsi, les références morales du jugement des Allemands sont alors détruites et remplacées par ceux du nazisme.

Dans cette optique, la banalité du mal est justement ces hommes qui refusent de se questionner sur la nature morale de leurs actions et qui font taire volontairement leur conscience sous prétexte qu'une entité autre, le régime nazi, a jugé pour eux de la valeur morale de leurs actions. Ils refusent de penser parce qu'ils sont subordonnés, parce qu'ils ont été déshumanisés dans le système totalitaire. Ils sont superflus parce qu'ils ne sont pas consultés dans les questions sociales et politiques de la société et même dans les questions morales. L'État prend en charge toutes les sphères de la société. Autant celle du domaine privé que celle du domaine public. Est-ce que d'être considéré comme une simple pièce remplaçable du système étatique déresponsabilise l'auteur des gestes ? C'est ce que certains ont cru en lisant les propos d'Arendt. C'est-à-dire qu'elle cherchait à déculpabiliser Eichmann en le montrant totalement ordinaire et dénué d'intention

---

<sup>13</sup> Arendt, Hannah. *Responsabilité et Jugement*. Payot. 2005. p. 83.

meurtrière et démoniaque. Or, en lisant adéquatement ses propos, on s'aperçoit qu'Arendt n'excuse en rien les gestes d'Eichmann et qu'elle n'en retire encore moins la responsabilité. Elle ne veut que montrer que l'homme qui s'abstient de penser, l'homme qui se trouve à ce point assimilé par le système totalitaire dans lequel il évolue est plus dangereux qu'un monstre, qu'un esprit démoniaque, et ce, parce qu'il agit sous un prétexte de légitimité et qu'il n'est pas conscient du mal qu'il commet. Sa responsabilité et sa culpabilité ne se voient pas diminuées pour autant. Arendt explique bien cette idée de culpabilité et de responsabilité alors qu'elle dit :

« Certes, l'accusé peut toujours maintenir, pour s'innocenter, qu'il a agi non en tant qu'homme, mais en tant que simple fonctionnaire dont les fonctions auraient tout aussi bien être remplies par un autre; c'est comme si un criminel, s'appuyait sur des statistiques – indiquant que tel nombre de crimes est commis chaque jour en tel endroit – et déclarait qu'il avait seulement accompli ce qui était statistiquement prévisible, que cet acte n'était le sien, et non celui d'un autre, que par le plus pur des hasards, puisque après tout il fallait bien que quelqu'un le commît. Certes il emporte aux sciences politiques et sociales de savoir qu'il est dans la nature même du gouvernement totalitaire, et peut-être est-ce la nature de toute bureaucratie, de transformer les hommes en fonctionnaires, en simples rouages de la machine administrative et, ainsi, de les déshumaniser. »<sup>14</sup>.

L'image qu'elle donne sur les statistiques de crime est frappante et exprime l'idée selon laquelle on ne peut pas déculpabiliser un criminel sur le simple prétexte que « si je ne l'avais pas fait quelqu'un d'autre l'aurait fait ». Il n'en demeure pas moins que l'acte commis reste criminel et l'auteur également.

---

<sup>14</sup> Opcit. Arendt. 2002. p. 1297.

Toute cette bureaucratie allemande ainsi que toutes les autres bureaucraties d'ailleurs, dont le principe général est que chacune des personnes y contribuant puisse être remplaçable, a pour but que le système ne s'effondre pas dans la mesure où une personne s'en retire. Autrement dit, le système doit fonctionner indépendamment de l'identité des personnes qui y prennent part. Du point de vue de la responsabilité, il n'en reste pas moins que ces gens ont participé volontairement à ce système criminel. Qu'il soit remplaçable ou non, le membre du système nazi donne son appui au système en y participant. Il y a donc une responsabilité morale qui en découle nécessairement. La seule façon de se défaire de cette responsabilité morale est de se retirer totalement de la vie publique et de refuser toute responsabilité politique comme dans le cas de l'Allemagne, par exemple, qui présentait un système de lois criminelles à l'époque nazi. Ce qu'Arendt avance dans son livre : *Responsabilité et Jugement*, est que peu importe le type d'actes que permet un gouvernement, il n'en demeure pas moins que ce sont les individus qui commettent ces actes et surtout, qui décident de les commettre. Sinon, pour employer des termes sartriens, ils ont choisi de ne pas choisir. C'est-à-dire qu'ils ont choisi de faire taire leur conscience morale et de s'en remettre uniquement au système politique pour décider de ce qui doit et de ce qui ne doit pas être fait. C'est précisément ce qu'Arendt identifie comme le pire des maux, celui commis par ceux qui ont refusé de penser, de se souvenir. Arendt voit dans l'homme l'existence d'une dichotomie entre la tentation, le désir et la raison. Or, c'est la volonté qui tranche entre les deux en donnant des ordres qui sont parfois obéis et parfois ignorés.

Arendt distingue bien la culpabilité et la responsabilité. Si la première est directement reliée aux actions commises et ne peut pas être reliée à d'autres chose que les actions, la responsabilité, elle, est liée aux actions de ceux et celles auxquelles nous avons donné notre soutien. Lorsque nous participons et que nous donnons notre appui à une communauté, la responsabilité collective qui nous est attribuée est alors irrévocable. Lorsque l'on se demande si le fait que nous refusons de penser est une manière de se disculper de notre responsabilité, Arendt dit :

« Mais quoi que nous répondions à cette question, à laquelle nous espérons que répondra la philosophie politique, aucune norme morale, individuelle et personnelle de conduite ne pourra nous excuser de toute responsabilité de tout responsabilité collective. Cette responsabilité déléguée pour des choses que nous n'avons pas faites, à savoir que nous prenions sur nous les conséquences de chose dont nous sommes entièrement innocents, est le prix que nous payons pour vivre notre vie non de façon indépendante, mais parmi nos congénères, et pour que la faculté d'agir, qui est la faculté politique par excellence, s'actualise dans l'une des formes nombreuses et variées de communauté humaine. »<sup>15</sup>.

Il n'y a donc rien pour Arendt qui puisse nous retirer cette responsabilité collective lorsque nous prenons part à une communauté. En bénéficiant d'une liberté d'agir politiquement et en choisissant de vivre en communauté, nous demeurons alors responsables des actions de la communauté même celles que nous n'avons pas faites. La question de la responsabilité collective est débattue par de nombreux penseurs de l'ère moderne spécifiquement dans cette période de mondialisation. Or, bien que cette question soit directement reliée au sujet de cette étude nous n'analyserons pas les différentes théories de cette question, nous nous contenterons

---

<sup>15</sup> Opcit. Arendt. 2005. p. 183.

plutôt de présenter les moments où cette question et les enjeux qui l'entourent surgissent au cours de notre étude.

Nous voyons donc que la responsabilité morale de nos actes, même dans un système totalitaire où l'homme est considéré comme superflu, demeure. Tout comme celle face aux actes de la communauté à laquelle nous avons donné notre assentiment. La banalité du mal demeure donc cette interruption de la pensée pour commettre le mal sans que l'homme ne soit conscient de faire le mal. La responsabilité de nos actes demeure tout aussi importante malgré l'absence d'intentions mauvaises. L'implication de l'État dans le renversement des valeurs de la société est d'une grande importance dans cette interruption de la pensée comme nous l'avons vu précédemment et le rôle du régime nazi en est un exemple criant de vérité.

Lorsque l'on regarde le cas Eichmann et le cas des différents criminels de guerre de la deuxième guerre mondiale et que l'on s'attarde au contexte socio-politique dans lequel il était plongé, on comprend que cet environnement était particulier, voir exceptionnel. C'est-à-dire que les Allemands étaient plongés dans un système totalitaire où le *Führer* avait liberté de lois. Comme dans tout système totalitaire, l'Allemagne était marquée par l'absence d'une opposition politique totale et le parti Nazi avait donc le plein pouvoir de déterminer la législation qui devait prévaloir. C'est dans ce contexte que le meurtre devint légitime sous l'ordre du *Führer*. Il faut comprendre que sous le régime nazi, les ordres du *Führer* faisaient

office de loi. Il n'en reste pas moins qu'obéir à une loi criminelle reste un crime et n'est pas déculpabilisé pour autant. Arendt, ainsi que nombreuses autres personnes s'étant intéressées aux criminels nazis, s'entendent pour dire que « nul n'était tenu d'obéir aux ordres manifestement criminels »<sup>16</sup>. Ce qui se passe dans le cas d'Eichmann est, comme nous l'avons mentionné, qu'il mit sa conscience de côté pour se fier uniquement aux ordres reçus. En aucun cas, il remettait les ordres en question et s'interrogeait sur la moralité des actions demandées. Lorsqu'Eichmann recevait un ordre, il se référait à la loi plutôt que de se fier à sa propre conscience. C'est en ce sens qu'il y a banalité du mal, c'est-à-dire que la conscience est écartée de la décision pour se fier uniquement aux ordres et à la loi même si ceux-ci sont criminels. Le mal peut donc se manifester dans des personnes ayant aucune intention malsaine, mais qui refusent simplement de réfléchir à la moralité de leurs actes. Ce concept devient des plus dérangeant parce qu'il présuppose que n'importe qui peut commettre le plus grand mal sans qu'il ne réalise vraiment ce qu'il fait dans la mesure où il laisse leur conscience de côté. C'est le cas d'Eichmann et de nombreux autres.

Arendt, qui n'avait pas l'intention de soumettre une nouvelle théorie sur le mal lorsqu'elle publia son livre, précisa un peu sa pensée dans des écrits ultérieurs sur ce concept de banalité du mal. Dans *La vie de l'esprit*, elle consacre ses premières pages à ce concept et tente par le fait même d'éclairer ses détracteurs sur ce concept qui en dérangerait plus d'un. En effet, dans ces quelques pages, Arendt réitère l'idée selon laquelle la banalité du mal c'est ce manque de pensée des

---

<sup>16</sup> Opcit. Arendt. 2002. p. 1299.

hommes ordinaires pour faire le mal sans se rendre compte de ce qu'ils font. C'est-à-dire qu'il n'y a aucune intention malsaine derrière leurs crimes, ils obéissent aux ordres quelque soit ces ordres. Là où elle précise davantage son propos, c'est lorsqu'elle avance que ce type de mal ne se trouve pas enraciné dans l'homme. On parle davantage d'un mal en surface qui émerge dans les actions humaines lorsque le manque de pensée s'opère. Longtemps nos intuitions nous poussaient à croire que faire le mal était relié au démon et souvent nous imaginions que la personne était possédée ou que la personne avait réellement des intentions malsaines derrière ses actions. C'est précisément sur ce point qu'Arendt se détache du groupe. En effet, le mal, dans la banalité du mal, ne résulte pas unilatéralement de nos intentions, il ne trouve pas ses racines dans l'homme lui-même, mais il se manifeste lorsque l'homme refuse de se questionner sur ses propres actions et sur la moralité de celles-ci. Arendt exprime bien cette idée en disant :

« Ce qui me frappait chez le coupable, c'était un manque de profondeur évident, et tel qu'on ne pouvait faire remonter le mal incontestable qui organisait ses actes jusqu'au niveau plus profond des racines ou des motifs. Les actes étaient monstrueux, mais le responsable - tout au moins le responsable hautement efficace qu'on jugeait alors - était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démoniaque ni monstrueux. »<sup>17</sup>.

Le mal, bien que monstrueux en lui-même et incontestable, ne trouve donc pas ses racines dans l'homme qui lui, au contraire est tout sauf démoniaque, extraordinaire ou monstrueux. Lorsque l'on suit le résonnement d'Arendt, la pensée devient alors l'action principale pouvant nous empêcher de commettre le mal. Nous ne sommes pas habités d'une inclination naturelle à commettre le mal, mais nous avons tous la

---

<sup>17</sup> Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit : la pensée*. PUF. 1981. p. 18-19.

potentialité de le commettre si nous refusons de laisser notre conscience juger de la moralité de nos actions.

La banalité du mal devient donc une expression pour exprimer qu'on ne peut trouver une racine profonde dans le cœur de l'homme. Dans une lettre d'Arendt écrite à Scholem, elle tente de préciser sa pensée et de montrer comment elle ne voit plus le mal comme radical, mais plutôt comme banal en raison de l'absence de ces racines profondes, de l'absence d'une profondeur démoniaque.

« Vous avez tout à fait raison : j'ai changé d'avis et je ne parle plus de « mal radical ». [...] À l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais « radical », qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il « défie la pensée », comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa banalité. »<sup>18</sup>.

On peut donc comprendre l'expression de la banalité du mal comme étant une opposition à toute forme radicale du mal. C'est-à-dire que pour Arendt, le mal n'a aucun profondeur et la pensée ne peut l'atteindre en cherchant son origine dans les racines. Il se propage à la surface et peut causer autant sinon plus de dommages que si l'auteur du crime avait eu de réelles intentions démoniaques. Comme il a été dit, l'homme qui commet le mal n'est pas conscient de ce qu'il fait parce qu'il a fait taire sa conscience. On verra plus loin dans ce texte comment la théorie du mal radical de Kant se trouve opposée à celle d'Arendt, la banalité du mal. De son propre aveu, Arendt se détache de la théorie du mal de Kant qu'elle proposait à

---

<sup>18</sup> Lettre de Hannah Arendt à Gershom Scholem. New York, 24 juillet 1963. Dans *Correspondances croisées*. Arendt. 2002. p. 1358.

l'époque de son livre : *Les origines du totalitarisme*. Le procès Eichmann a certainement amené ce changement de position. Il fallait expliquer comment un homme aussi ordinaire, dénué d'intention démoniaque a pu commettre des crimes d'une aussi grande cruauté. Ce n'est pas le caractère mauvais de ces crimes qu'Arendt tente d'expliquer, mais plutôt le caractère ordinaire de ces auteurs. Pour ce faire, la théorie du mal radical semble inappropriée.

Voilà donc comment Arendt présente son explication du mal à travers le procès Eichmann et les atrocités de la deuxième guerre mondiale. La banalité du mal explique comment des hommes ordinaires ont commis un mal extraordinaire en faisant taire leur conscience et en obéissant aux ordres sans se poser de questions. Nous ne devons pas chercher de racines dans le mal parce qu'il ne découle pas de nos intentions, mais de notre capacité à agir sans réfléchir, sans savoir tout le mal que nous faisons. Arendt ne veut pas relativiser les crimes commis en présentant l'absence de mauvaises intentions, mais plutôt présenter un nouveau genre de criminel que nous pouvons tous devenir, un homme ordinaire, banal, comme vous et moi. La théorie de Arendt ne pourrait être complète sans que nous vous présentions un autre aspect de son livre qui fut hautement critiqué et commenté, la participation des juifs à leur propre mort.

## 2.4 La participation juive

Dans toute la présentation du compte-rendu du procès Eichmann, Arendt souligne, comme nous l'avons vu, à quel point le système totalitaire provoque un effondrement moral chez la population en s'accaparant le contrôle des sphères publiques et privées de la société. Lorsque la loi dit : « tu tueras », les nazis se voient retirer leur moralité, ils n'ont plus à se poser la question de savoir s'il est moralement légitime de tuer ou non, l'État s'en charge. C'est ainsi que les bourreaux laissent leur conscience muette face aux questions morales qui se présentent à eux. Ce qu'Arendt veut montrer dans son livre, c'est que le système totalitaire allemand est si efficace qu'il arrive même à faire taire la conscience des victimes, les juifs eux-mêmes. Ainsi, il est possible de parler d'une participation passive des juifs à leur propre mort.

De nombreux exemples viennent corroborer le fait que les juifs ont souvent collaboré indirectement à leur propre mort. Ce qui frappe Arendt en premier lieu est certainement le fait que dans la très grande majorité des cas, les juifs ne se soient pas révoltés face à leurs agresseurs. Leur mise à mort se faisait dans le plus grand calme, dans un climat de coopération surréel lorsque l'on connaît, et qu'eux-mêmes connaissaient, le sort qui les attendaient. Le système totalitaire nazi avait atteint la limite de l'efficacité en soumettant à leurs règles et leurs lois non seulement les exécutants, mais également les victimes. Arendt propose l'image des juifs qui marchent vers leur propre mort dans une obéissance déconcertante en disant : « Le

contraste entre l'héroïsme des Israéliens et l'humble soumission des juifs allant à la mort – arrivant à l'heure dite sur les lieux de transport, marchant de plein gré aux lieux d'exécution, creusant leur propre tombe, se déshabillant, faisant de leurs vêtements de petits tas bien ordonnés, et s'étendant par terre les uns à côté des autres pour être fusillés – [...] »<sup>19</sup>. Cette soumission du peuple juif constitue une caractéristique même du système totalitaire nazi. C'est-à-dire que les juifs doivent en venir à l'étape de désirer leur propre mort. Arendt se demande pourquoi cette non-protestation alors qu'en de nombreuses occasions les juifs détenus étaient nettement supérieurs en nombre aux gardes alors présents. Or, les SS avaient réussi à faire croire aux juifs que leur mort était souhaitable en comparaison aux atrocités et aux tortures qu'ils pourraient endurer s'ils survivaient. Voilà à quel point le système totalitaire était efficace. Nous ne disons pas que les juifs affirmaient directement et ouvertement mourir et qu'ils ont ainsi directement contribué à leur mort, nous disons seulement que les juifs, par leur passivité, leur peur d'une mort lente, violente et douloureuse, ont accepté leur sort et non pas tenté de résister à leur génocide. C'est dans ce sens que nous entendons la participation des juifs à leur propre génocide et leur participation ne déresponsabilise en aucun cas l'État nazi des crimes perpétrés.

Arendt montre bien dans son texte que cette coopération du peuple juif n'était pas seulement souhaitable pour les Allemands, mais plutôt attendu. Autrement dit, ces derniers ne voulaient pas seulement une soumission, mais une coopération de la part du peuple juif dans l'organisation et la gestion des centres de

---

<sup>19</sup> opcit. Arendt. 2002. p. 1029.

mise à mort. Ils ont obtenu un résultat qui dépassait de loin leurs attentes. Par exemple, lorsqu'on introduisit la loi obligeant chaque juif occupant le territoire allemand de porter un brassard arborant l'étoile jaune, les juifs eux-mêmes créèrent le marché de ces brassards. Lorsqu'un bilan des avoirs de tous les juifs était demandé par l'administration nazie, les juifs eux-mêmes remplirent les listes avec une assiduité et une exactitude impressionnante. Nous verrons également plus loin dans ce texte, à l'aide d'autres textes de différents auteurs, jusqu'où pouvait aller cette coopération des juifs à leur propre destruction.

En avançant toutes ces idées sur la participation du peuple juif, Arendt montre que le système totalitaire allemand avait une influence sur une grande partie de l'Europe en s'immisçant dans la moralité des juifs eux-mêmes. La majorité des juifs d'Europe coopérait à leur propre destruction, non seulement ceux de l'Allemagne, mais les juifs du monde entier. On l'accusa d'ailleurs d'avoir voulu accuser les conseils juifs de la mort de leur propre peuple en n'agissant pas face à l'oppression de la population nazi. Or, Arendt ne veut pas rediriger l'accusation en déculpabilisant les Allemands et en accusant les juifs, elle veut seulement montrer à quel point le système totalitaire allemand a réussi à faire taire la conscience des victimes autant que des bourreaux. On peut comprendre cette idée lorsqu'Arendt nous dit :

« J'ai insisté sur ce chapitre de l'histoire, que le procès de Jérusalem omit d'exposer aux yeux du monde dans ses véritables dimensions, parce qu'il permet de comprendre, de la façon la plus saisissante, l'étendue de l'effondrement moral que les nazis provoquèrent dans la société européenne respectable – non seulement en Allemagne mais dans

presque tous les pays, on seulement chez les tortionnaires mais aussi chez les victimes. »<sup>20</sup>.

Toute cette explication de la participation juive à leur propre destruction montre bien comment le système totalitaire opère et à quel point il arrive à mettre en place un mal extrême et que les victimes et les bourreaux y participent sans nécessairement être conscients de l'atrocité à laquelle ils participent. C'est la nature de la banalité du mal qui est ici expliquée dans le sens où des hommes participent à la réalisation du mal, des hommes sans intention démoniaque ou sadique, sans qu'ils n'aient conscience du projet auxquelles ils prennent part. Le système totalitaire s'occupe des questions morales aussi bien que des questions législatives et il ne nécessite que l'obéissance des bourreaux et des victimes pour être efficace. Ce qui leur fut donné avec une étonnante assiduité. Voilà en quoi la participation passive juive est un autre aspect de la banalité du mal qui ne vient que corroborer ce concept et en élargir son champ explicatif. Toute cette question de la participation des victimes à leur propre mort sera davantage explicité à travers les sections qui porteront sur l'Holocauste et sur le génocide rwandais, nous expliciterons ainsi comment l'appareil étatique contrôle les questions morales autant des victimes que des bourreaux.

## **2.5 Les critiques d'Arendt**

Lorsque son livre *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal* fut publié, Arendt eut droit à de nombreuses critiques concernant les thèses qu'elle

---

<sup>20</sup> Idem. Arendt 2002. p. 1139.

défendait dans son ouvrage. Il s'en suit une vaste campagne dans les différentes revues du monde pour critiquer son travail et ses théories. Dans la présente section, nous ne tenterons pas de présenter une révision des commentaires de cette époque, mais bien les principales critiques qui sont encore aujourd'hui adressé au concept de la banalité du mal de Hannah Arendt. Comme nous avons déjà vu les principales thèses de ce concept nous ne ferons que présenter les critiques et les objections possibles à celles-ci.

Nombreuses personnes, à la lecture du livre d'Arendt, ont tout de suite vu un manque de clarté dans ce qu'elle présentait dans son sous-titre comme étant un *rapport sur la banalité du mal*. On lui reprocha de ne pas expliquer ce concept et de ce fait, les interprétations de la banalité du mal furent nombreuses et souvent loin de ce que Arendt avait en tête en employant cette expression. On lui reprocha, par exemple, de voir l'Holocauste comme quelque chose de banal, de voir les crimes en eux-mêmes tout aussi banals, de déculpabiliser et déresponsabiliser Eichmann en le présentant comme n'étant qu'un pion dans l'échiquier administratif nazi. Or, comme nous l'avons expliqué, Arendt n'a jamais prétendu faire de son concept de la banalité du mal une théorie sur le mal, elle ne voulait que rendre compte du procès Eichmann, de l'accusé et de ces crimes. Sa célèbre expression est donc au centre de différentes interprétations dû au manque de clarté qui lui a été souvent reproché. Le simple fait d'amener un concept qui était loin de l'intuition que nous avions des bourreaux nazi, c'est-à-dire des êtres ordinaires qui n'avaient rien avoir avec les monstres que nous espérions, a certainement amené les différents

détracteurs d'Arendt a repenser le mal dans n'importe quel autre sens que celui d'Arendt qui fait des criminels des êtres qui ne sont pas différents de vous et moi.

Dans son livre, *Becoming evil : How ordinary people commit genocide and mass killing*, James Waller nous confirme ces différentes critiques qui reprochaient à Arendt de ne pas être assez claire dans sa présentation de son concept. Voici comment Waller exprime cette idée :

« In summary, perhaps Arendt's coinage of the phrase "banality of evil" was unfortunate. It's lack of clarity certainly leaves it open to many interpretations. For all of her critics, though, her *conception* of the banality and ordinariness of perpetrators of extraordinary evil has withstood the test of time. Its durability is especially notable because it directly contradicts our tenacious desire to believe in the extraordinariness of people who perpetrate such extraordinary evil. »<sup>21</sup>.

Waller dénote bien comment le concept de banalité du mal a résisté à toutes les critiques en étant encore aujourd'hui utilisé pour expliquer comment des gens ordinaires commettent le mal. Malgré le fait que nous désirons ne pas croire la thèse voulant que nous soyons comme ceux qui ont commis ces crimes, il n'en reste pas moins que la réalité est totalement différente et qu'il est difficile de ne pas considérer à juste titre la théorie de Arendt. Il est possible de croire que ces critiques sur le manque de clarté du concept de banalité du mal et les différentes interprétations qui en ont découlées soient dues au fait que nous ne voulons pas croire qu'il est possible de commettre le mal, un mal aussi grand que celui de génocide, sans que nous ayons l'intention de le faire. Les critiques ont donc préféré voir maladroitement la banalité du mal comme étant la banalisation des crimes,

---

<sup>21</sup> Waller, James. *Becoming evil : How ordinary people commit genocide and mass killing*. Oxford University Press. 2002. p.101-102.

plutôt qu'une absence d'intention malsaine dans la commission de ces crimes. C'est sans doute pourquoi son concept a dérangé la plupart des observateurs, mais demeure, malgré tout, encore d'actualité.

Un autre aspect du concept de banalité du mal qui fut l'objet de nombreux commentaires est l'implication de l'État totalitaire dans notre compréhension de l'explication d'Arendt sur les hommes qui ont fait le mal. En effet, comme nous avons dit plus haut, l'État totalitaire joue un rôle d'une grande importance en contrôlant les sphères publiques et privées de la société et ainsi, en déterminant ce qui est moral ou non. L'homme voit la possibilité de faire taire sa propre conscience parce que les questions d'ordre moral sont alors contrôlées par l'État. Le meurtre par exemple, dans l'État nazi, était légitimé et les Allemands pouvaient alors tuer en toute impunité légale, mais leur responsabilité morale envers les victimes restaient tout de même présente. Or, nombreux sont ceux qui ne voyaient pas le mal qu'il faisait en raison de l'approbation étatique alors présente. Dans ce contexte, on ne peut pas remettre en question l'implication de l'État totalitaire dans l'Holocauste.

La majorité des critiques ont interprété le concept d'Arendt en ce sens. Tzvetan Todorov, dans son livre intitulé : *Face à l'extrême*, appuie cette interprétation d'Arendt en disant : « L'explication ne doit pas être cherché dans le caractère de l'individu, mais dans celui de la société, qui s'impose de tels « impératifs catégoriques ». L'explication sera politique et sociale, non

psychologique ou individuelle. »<sup>22</sup>. Todorov amène donc l'explication des crimes de l'Holocauste dans la nature même du système totalitaire. Il démontre également que nous ne devons pas chercher les réponses à nos questions dans les caractéristiques de l'individu, mais bien dans celles de l'État. Todorov confirme donc notre interprétation du concept de banalité du mal en affirmant que le régime totalitaire se donne lui-même ce qu'il appelle des impératifs catégoriques qui vont à l'encontre de la conscience des membres de la société en tant que membre de l'humanité. Les sujets du régime totalitaire sont alors soulagés du fardeau de la décision morale parce qu'elle est prise en charge par l'État. C'est ainsi que des hommes ordinaires commettent les crimes comme celui de génocide.

Jean-Claude Poizat qui s'est intéressé à Hannah Arendt et à son oeuvre confirme également cette implication de l'État totalitaire et de son rôle déterminant dans l'explication du mal. Dans son livre : *Hannah Arendt, une introduction*, il réaffirme cette idée voulant que le système totalitaire a influencé le jugement des membres de la société et même, ceux du reste du monde. Voici comment il exprime sa pensée :

« Par ses analyses, elle n'entend nullement démontrer que nous sommes tous des criminels en puissance. Il s'agit plutôt de montrer que le totalitarisme a affecté notre capacité de jugement en profondeur, ou plutôt, qu'il en a révélé la faillite complète. Bien plus, et c'est là que réside le scandale le plus intolérable, cette faillite du jugement a frappé l'ensemble de la « bonne société », non seulement en Allemagne mais dans toute l'Europe, aveuglant la capacité de jugement des élites allemandes comme des élites juives : [...] »<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Todorov, Tzvetan. *Face à l'extrême*. Seuil. 1991. p. 135.

<sup>23</sup> Poizat, Jean-Claude. *Hannah Arendt, une introduction*. Éditions Pocket. 2003. p. 245.

Tout comme Todorov, Poizat explique bien comment Arendt voit dans le système totalitaire une influence sur le jugement des membres de la société allemande. Or, où il va plus loin, c'est en affirmant avec raison que cette influence déborde des limites de l'Allemagne pour toucher l'ensemble de l'Europe. Cela démontre bien comment les juifs ont pu participer à leur propre destruction comme nous en avons parlé dans une section précédente. Poizat voit donc dans la théorie d'Arendt une explication politique et sociale du phénomène plutôt qu'une explication psychologique. Ces interprétations viennent donc corroborer celles que nous avons faites précédemment sur le concept de banalité du mal et le rôle que l'État totalitaire joue dans le jugement des acteurs de l'Holocauste.

Une autre interprétation de la théorie d'Arendt qui mérite qu'on lui porte attention est certainement celle de Susan Neiman. En effet, dans son livre : *Evil in modern thought*, Neiman dresse un portrait des différentes théories qui ont tenté d'expliquer l'avènement du mal dans l'histoire de l'humanité. C'est dans cette optique qu'elle consacre une partie de son livre au concept de banalité du mal d'Arendt. Elle amorce son analyse de la théorie d'Arendt en rappelant les différentes critiques qui y furent adressées. Dans un premier temps, elle mentionne que de ces nombreuses critiques, la plupart concernait le fait qu'Arendt n'a pas inclus dans la notion de culpabilité, l'intention et la malice de l'accusé. Or, on a vu plus haut dans ce texte, et Neiman l'affirme également, que Arendt ne minimise pas pour autant la culpabilité d'Eichmann. Neiman affirme que dans le monde contemporain, les intentions de faire le mal correspondent rarement à l'ampleur du

mal qui a été fait. Pour Neiman, il n'y a pas de corrélation claire entre l'intention de faire le mal et le mal qui en découle. Il s'agit ici d'une preuve logique qui renvoi à la causalité. C'est-à-dire qu'on ne peut pas conclure qu'une cause, dans ce cas-ci, une intention, amène nécessairement un effet, le mal. Le contraire est également vrai et c'est ici que le concept d'Arendt prend forme. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'il y a un mal que ce mal est nécessairement causé par une intention malsaine. La corrélation entre l'intention et la conséquence n'est pas logiquement valide et toutes les critiques qui sont adressées à Arendt en ce sens deviennent alors logiquement invalides. C'est ainsi qu'on accusa Arendt d'excuser les meurtriers et d'accuser les victimes, ce qui n'est pas du tout dans l'intention de Arendt. C'est encore ici un problème d'interprétation du concept d'Arendt et un désir de maintenir une corrélation entre le mal et l'intention de faire le mal qui n'est pas logiquement défendable. Voici comment Neiman nous explique cette idée :

« Much of the fury surrounding such debates results from the desire to retain a connection between evil and intention that is not theoretically defensible. Those reluctant to describe the bombing of Hiroshima as evil emphasize the fact that nearly everyone with any responsibility for it acted from acceptable, even good intentions. It is just this identification of evil with evil intention that led to the widespread misreading of Arendt. Because she argued that Eichmann's intentions were only trivially bad ones, she was held to have argued that his actions were nothing worse. Her point was not to deny responsibility but to demand that we understand responsibility anew. »<sup>24</sup>.

On voit bien que Neiman réaffirme le fait que, pour Arendt, le but n'est pas d'atténuer la culpabilité d'Eichmann, mais bien de présenter une nouvelle sorte de culpabilité qui n'est pas directement reliée aux intentions derrière le crime.

---

<sup>24</sup> Neiman, Susan. *Evil in modern thought*. Princeton University Press. 2002. p. 277.

De plus, pour Neiman, le propos de Arendt ne concerne pas les crimes de guerre allemands ou la participation juive à leur propre destruction, mais de penser un monde où les camps furent possibles, où des criminels comme Eichmann furent possibles, où ce que l'on croyait impossible devient possible. Pour Neiman, Arendt nous démontre un monde où un Eichmann est possible, où notre système juridique doit maintenant prendre en considération que notre réalité contient maintenant les camps de concentration et que s'ils purent apparaître une fois, il est de notre devoir de penser qu'ils peuvent apparaître encore. Notre système logique et juridique ne peut plus nier le fait qu'un « grand mal » peut être causé par un « petit homme », un homme banal, ordinaire

Dans cette section sur Arendt, Neiman termine en faisant remarquer une certaine similarité entre le concept de banalité du mal de Arendt et la théorie de Rousseau sur la nature de l'homme qui pourrait bien éclaircir davantage notre compréhension de ce concept. En effet, en disant que notre capacité à éviter notre pensée pour commettre le mal, ce qui constitue la banalité du mal, démontre que nos facultés naturelles sont corruptibles, on rejoint en quelque sorte la théorie de l'homme bon naturellement corrompu par la société de Rousseau. De plus, là où les deux théories se rejoignent, c'est au niveau d'une nature qui n'est pas naturellement mauvaise, d'un mal qui n'est pas enraciné dans la nature humaine, un mal qui n'est donc pas radical. Les facultés de l'homme sont seulement corruptibles dans le sens où nous pouvons faire taire notre conscience pour que le mal qui est en surface soit ainsi tiré dans notre réalité. Cette corruption est causée par l'État qui s'octroie le

droit de contrôler les questions morales de la société. L'Homme ne fait donc qu'interrompre son jugement moral face à ces actions en obéissant aveuglement aux ordres qui lui sont donnés. Cette comparaison avec Rousseau nous est présentée par Neiman lorsqu'elle dit :

« By providing a frame work that shows how the greatest crimes may be carried out by men with none of the marks of criminal, *Eichmann in Jerusalem* argued that evil is not a threat to reason itself. Rather, crimes like Eichmann's depend on thoughtlessness, the refusal to use reason as we should. Like Rousseau, Arendt sought to show that our souls are built to work: our natural faculties are corruptible, but not inherently corrupt. »<sup>25</sup>.

On voit ainsi que l'analyse que Neiman fait d'Arendt vient corroborer l'interprétation que nous avons nous-mêmes fait en la précisant davantage et en répondant à certaines objections qui reliaient nécessairement l'intention et le mal commis. C'est ainsi que nous continuons à voir la banalité du mal comme étant opposée à toute forme d'enracinement dans l'homme et que ce concept se situe davantage dans une corruption de nos facultés naturels, un évitement de notre pensée et de notre conscience humaine.

Nombreuses autres critiques et autres théories ont tenté d'expliquer comment des hommes ordinaires ont pu commettre le mal à la suite des écrits d'Arendt. James Waller, dans son livre précédemment cité, nous en dévoile quelques-unes. Par exemple, nous avons tous déjà entendu que l'intelligence des individus est diminuée lorsque ces mêmes individus sont au sein d'un groupe. Waller nous rapporte ainsi la théorie de Gustave Le Bon voulant que dans une

---

<sup>25</sup> Idem. Neimann. 2002. p. 303.

collectivité la nature de cette même collectivité devient primitive, irrationnelle, dictatoriale, intolérante, stupide et illogique. Le Bon croît qu'il est dans la nature même du groupe que d'annihiler les caractéristiques individuelles pour laisser libre court aux caractéristiques du groupe lui-même et ainsi, lorsqu'un problème de conscience survient, les individus ne se fient plus sur leur propre conscience, mais bien sur celle du groupe qui est souvent déterminée par celle du chef. Or, Waller réfute cette théorie en démontrant que malgré le fait que le groupe puisse altérer notre capacité de penser et repousser les limites de ce que nous ferions individuellement plutôt que collectivement, ces limites qui sont repoussées sont toutefois individuelles et non collectives. Ainsi, rien nous pousse à croire que lorsque le groupe repousse nos limites, que nous agissons nécessairement négativement. Les limites doivent être comprises dans les deux sens du terme et non seulement dans le sens négatif. C'est-à-dire que si la collectivité peut nous amener vers les pires atrocités, elle peut également nous amener vers les meilleures actions. Ce n'est donc pas le groupe qui détermine la nature des actions, mais bien les individus eux-mêmes. Voici comment Waller exprime cette idée :

« In summary, when our individual tendencies are negative, groups have the capacity to unleash our worst impulses. However, when our individual tendencies are positive, groups accentuate the best of what we are. Depending on which tendency a group is disinhibiting or magnifying, groups can be very, very bad or very, very good. In other words, it is *not* the nature of the collective that limits our possibility for cooperative, caring, nonviolence relations; it is the nature of the individuals that make up the collective. There *is* a psychological *continuity* between people acting as individuals and people acting as group members. »<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Opcit. Waller. 2002. p. 36.

Autrement dit, si les membres du groupe sont enclins à faire le bien naturellement, le groupe ne fera que repousser les limites du bien qu'ils peuvent accomplir, alors que si c'est l'inverse, la capacité de faire le mal de ces individus est nécessairement repoussée également. Ce n'est pas le groupe qui détermine la nature des actions, mais les individus eux-mêmes. Pour Waller, nous ne pouvons donc pas conclure que la collectivité est responsable de ce que nous faisons, mais plutôt l'échelle à laquelle nous pouvons le faire.

Arendt a toujours refusé les explications psychologiques pour expliquer les atrocités de l'Holocauste, principalement parce qu'elles laissaient de côté l'aspect politique et sociale de l'explication. Or, il n'en reste pas moins qu'elle ne cherche pas, comme nous l'avons vu, à déculpabiliser et à déresponsabiliser les membres de la société, ce qui semble être le cas dans l'explication de Le Bon qui attribue l'entière responsabilité à la collectivité. Arendt désire plutôt présenter un nouveau genre de criminel, tout aussi responsable, mais inconscient de la nature malsaine de ses actes parce qu'il a fait taire sa conscience. Arendt ne croit pas que la société allemande soit uniquement responsable de l'avènement du mal, les auteurs des crimes sont tout aussi responsables bien que leur conscience fut, en quelque sorte annihilée par la société totalitaire. Ils ont choisi de faire taire leur conscience et d'obéir aveuglement à l'État.

D'autres théories qui se sont penchées sur le cas spécifique du génocide juif de la deuxième guerre mondiale ont tenté d'apporter un regard différent sur la

question des hommes ordinaires et de leurs motivations à commettre des crimes aussi grave que celui de génocide. Or, nous verrons ces différentes théories dans la section qui traitera essentiellement de l'Holocauste. Pour l'instant, l'important était de bien saisir les enjeux philosophiques dans le concept de banalité du mal chez Arendt et les prémisses qui l'ont poussé à mettre sur pied un tel concept. La banalité du mal, c'est donc ces hommes ordinaires, loin d'être des monstres, des pervers, qui ont commis le mal parce qu'ils ont fait taire leur conscience et qu'ils ont obéi à une société totalitaire qui prenait le contrôle des sphères publiques et privées de la société. Cet anéantissement de la pensée permet à la société de décider de la moralité des actions et ainsi mettre en place de lois criminelles. L'obéissance à ces lois et la non-prise de conscience du mal commis, voilà ce qui est banal. D'envoyer un juif aux fours crématoires comme si on mettait un gâteau au four. De décider de l'itinéraire des trains assurant le transport des détenus vers les camps de concentration comme si l'on décidait de son itinéraire de voyage. De mettre sur pied des plans pour assurer une meilleure productivité des cadavres comme si l'on parlait d'une usine de boîtes de cartons. Voilà ce qu'est la banalité du mal. La non-conscience, souvent volontaire, du mal commis en interrompant notre jugement moral et en l'abandonnant à l'appareil bureaucratique.

### III

#### **Kant et le mal radical**

Des nombreux ouvrages écrits par Emmanuel Kant au cours de sa vie, celui qui nous intéresse particulièrement est *La religion dans les limites de la simple raison* publié en 1794. Ce livre qui survient vers la fin de la vie de Kant nous expose comment le mal apparaît dans le cœur de l'homme et comment celui-ci arrive à commettre ce mal. Contrairement à l'ouvrage d'Arendt, la théorie de Kant survient bien avant l'Holocauste et le génocide rwandais. Il n'en reste pas moins que l'analyse que Kant fait du mal est hautement d'actualité et constitue certainement une des théories qui, intuitivement, nous apparaît comme plausible dans l'explication que nous avons du mal. Nous exposerons les modalités de la théorie toujours dans le but de vérifier les deux événements historiques que nous avons mentionnés dans les premières pages de cette étude : les génocides rwandais et juif. De plus, comme nous l'avons précédemment mentionné, la théorie de Kant est diamétralement opposée à celle d'Arendt et pourra nous permettre de comprendre davantage un crime comme celui de génocide. Nous devons donc présenter les prémisses et les conclusions de la théorie de Kant afin d'en établir les limites logiques et les problèmes qui peuvent se présenter dans la conceptualisation kantienne du mal. Ainsi, nous pourrions poursuivre notre analyse du mal dans les crimes de génocide.

### **3.1 Le mal radical**

Dans l'ensemble des livres de Kant, un des concepts les plus importants de sa théorie est certainement celui de la liberté. Sa conception du mal comme mal radical n'en fait pas exception. L'homme est libre et le mal qu'il commet est intimement lié à cette liberté. Nous expliquerons tout au long de notre analyse comment cette liberté intervient dans la commission du mal. Or, en admettant la liberté de l'homme, il nous semble évident que s'il commet le mal, c'est qu'il est naturellement mauvais, c'est-à-dire que le mal fait partie de sa nature, qu'il est enraciné dans son cœur. Par contre, la conception de Kant est plus complexe que de simplement avancer que l'homme est mauvais. Il faut nécessairement établir les prémisses de cet enracinement et les conditions qui font en sorte que le mal apparaît dans les actions de l'homme. Il faut comprendre pourquoi certains font le mal alors que d'autres ne le font pas.

Kant amorce sa théorie du mal radical en précisant que le caractère mauvais d'un homme ne peut pas s'établir par le caractère mauvais des actions commises, mais plutôt sur la nature des fondements de ces mêmes actions. Autrement dit, une action mauvaise ne peut pas nous permettre d'établir le caractère mauvais de l'homme, mais seulement celui de l'action. Il faut chercher dans les motivations de l'action, dans les intentions, pour établir le caractère de l'individu lui-même. Kant appelle les « maximes », ces règles morales qui nous poussent ou nous empêchent à

commettre des actions. En tant qu'individu, nous possédons tous des limites morales inscrites dans notre nature propre qui bornent notre champ d'actions. Ces limites morales que nous nous inculquons et qui constituent les bases de nos actions sont les maximes que Kant identifie comme étant le caractère déterminant de notre nature humaine. Or, si nous sommes mauvais, c'est que nous appuyons nos actions sur de mauvaises maximes et non parce que nos actions sont simplement, par exemple, contraires à la loi.

L'homme est-il bon ou mauvais ? Selon Kant, la réponse se trouve dans les maximes qui régissent nos actions et non dans les actions elles-mêmes. « Or, on ne dit pas d'un homme qu'il est mauvais parce qu'il est l'auteur d'actions qui sont mauvaises (contraires à la loi), mais parce que ces actions sont conçues de telle sorte qu'elles permettent de conclure qu'elles s'appuient en lui sur de mauvaises maximes. »<sup>27</sup>.

Comment ces maximes se forment-elles en nous ? Reposent-elles sur d'autres maximes ? Si le caractère bon ou mauvais de l'homme repose sur ses maximes, nous devons nécessairement savoir ce qui détermine ce premier principe. Il y a chez Kant une propension à croire que l'homme possède un premier principe universelle qui caractérise son espèce et qui détermine le caractère bon ou mauvais de celle-ci. Dans une note de bas de page, Kant éclaircit le choix de ce premier principe. En effet, ce choix repose essentiellement sur le libre-arbitre. C'est dans cette optique que le concept de liberté prend toute son importance dans la

---

<sup>27</sup> Kant, Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Dans *Œuvres philosophiques III*. Gallimard. 1793. VI, 20.

conception kantienne du mal. Or, notre choix de ce premier principe doit reposer nécessairement sur un autre principe qui reposera par la suite sur un autre et sur un autre et ce, jusqu'à l'infini. Cette régression à l'infini n'est chez Kant que la preuve que ce premier principe est insondable pour nous parce qu'il est beaucoup trop enraciné en nous. Bien qu'insondable, il n'en demeure pas moins que ce premier principe qui détermine nos actions et notre caractère bon ou mauvais doit nécessairement être corrompu pour que l'homme arrive à commettre le mal. Nous traiterons de son origine plus loin dans cette section, mais pour l'instant, il est essentiel de déterminer comment cette corruption s'opère et ce qui en est la cause.

Lorsque Kant parle d'un penchant naturel au mal chez l'homme, il le détermine sur trois niveaux soit : la fragilité, l'impureté et la malignité. La fragilité est aussi appelée tentation dans la mesure où elle est justement une tentation à commettre le mal. C'est-à-dire que l'homme qui fait preuve de fragilité adhère à de bonnes maximes, il a de bonnes intentions derrière ses actions, mais ces dernières sont contraires à la loi morale malgré les bonnes intentions. Autrement dit, dans la fragilité, l'homme est tenté de faire le mal pour faire le bien. Pour ce qui est de l'impureté, l'homme a tendance à mélanger les mobiles moraux et immoraux. Sa maxime principale ne considère pas la loi morale comme suffisante pour y adhérer. L'homme nécessite d'autres mobiles qui viennent alors modifier négativement sa volonté. Il se crée donc des mobiles immoraux par sa propre subjectivité. L'impureté se résume donc en un mélange de mobiles moraux et immoraux qui modifie sa volonté et cause le deuxième niveau de ce penchant au mal. Le troisième

niveau est la méchanceté. Ce niveau consiste en une perversion du cœur, un penchant libre vers de mauvaises maximes. L'homme fait alors passer la loi morale après d'autres mobiles totalement immoraux. Dans la méchanceté, la racine de l'ordre moral de l'homme est pervertie, c'est pourquoi on parle de méchanceté dans le cœur de l'homme et de caractère mauvais de l'homme. Ces trois niveaux montrent les degrés du penchant au mal chez l'homme dans une sorte de hiérarchie. Alors que la fragilité nous dénote une simple tentation à faire le mal pour parvenir à faire le bien, la méchanceté est une corruption beaucoup plus enracinée dans le cœur de l'homme parce que ces maximes sont elles-mêmes corrompues. Voici comment Kant décrit la méchanceté :

« La *méchanceté* (*vitiositas, pravitas*) ou si l'on préfère la *corruption* (*corruptio*) du cœur humain est le penchant de l'arbitre à faire passer les motifs issus de la loi morale après d'autres (qui ne sont point moraux). On peut donc l'appeler la *perversité* (*perversitas*) du cœur humain, parce qu'elle inverse, par rapport aux motifs d'un libre arbitre, l'ordre éthique, et bien que des actions bonnes selon la loi (légales) puissent encore subsister, la manière de penser (en ce qui regarde l'intention morale) est, ce faisant, corrompue en sa racine et c'est pourquoi on dit alors que l'homme est mauvais. »<sup>28</sup>.

Le concept de mal radical se définit donc comme étant la corruption des fondements de nos maximes par notre propre subjectivité. Le libre-arbitre est la principale cause de l'avènement de cette perversion. Nous choisissons de laisser survenir cette corruption de nos maximes qui sont au plus profond de nous ou non. Comme nous l'avons dit plus haut, le mal ne se trouve pas dans l'action elle-même, mais dans les fondements de l'action, dans la liberté de cette action. C'est pourquoi le mal radical est un mal qui, provenant de notre liberté, est également enraciné en

---

<sup>28</sup> Idem. Kant. 1793. VI, 30.

nous parce que provenant de la corruption du fondement de nos maximes. Or, en disant que nous faisons le mal par notre propre liberté, doit-on dire que l'homme choisi d'être mauvais ou non ? N'y a-t-il aucun caractère universel pouvant être imputé au mal ? Pour Kant, il est vrai que l'homme choisi de devenir mauvais par le libre-arbitre. « Ce qu'au sens moral l'homme est ou doit devenir, bon ou mauvais, il doit l'avoir fait ou le faire par *lui-même* »<sup>29</sup>. Il n'en revient qu'à l'homme de choisir s'il est bon ou mauvais par le libre-arbitre.

Or, on retrouve chez Kant ce caractère universel du mal dans la nature humaine bien qu'il soit intimement lié à la subjectivité. Pour comprendre cette universalité, nous devons revenir à ce premier principe moral qui sommeille en chacun de nous et qui devient le fondement de toutes nos règles morales. Comme nous l'avons mentionné au début de cette section, il y a chez Kant une intuition voulant que nous devons nécessairement posséder ce premier principe universelle à la race humaine qui détermine par la suite notre caractère bon ou mauvais, mais ce premier principe est insondable pour nous parce qu'il est justement trop enraciné en nous-mêmes. Or, Kant continue de croire qu'il est possible de déterminer l'universalité de la méchanceté humaine en prouvant simplement que le meilleur des hommes peut commettre le mal et que les maximes de son jugement sont également corrompues. L'homme possède un penchant au mal dans la théorie de Kant qui est, selon lui, inévitable. Il le confirme en disant : « [...] il en résulte que nous pourrions appeler ce penchant, un penchant naturel au mal, et, puisqu'il faut que l'homme soit toujours coupable par lui-même, nous qualifierons ceci comme un

---

<sup>29</sup> Idem. Kant. 1793. VI, 44.

mal radical inné dans la nature humaine (mais que nous avons cependant contracté nous-mêmes). »<sup>30</sup>. Il n'en reste pas moins que le caractère universel de ce penchant au mal ne peut être identifié en raison de l'enracinement de notre premier principe et de l'impossibilité de l'atteindre par nous-même. Kant s'en remet donc à essayer de démontrer le caractère mauvais du meilleur des hommes pour prouver le caractère universel de la méchanceté humaine. C'est donc par l'expérience que Kant arrivera à démontrer l'universalité de la méchanceté humaine. En s'intéressant à cette question de l'universalité, Kant nous montre que de dire d'un homme qu'il est mauvais ne prouve pas la méchanceté de la race humaine, mais seulement que l'homme est considéré dans son espèce. C'est l'expérience des actes des hommes bons ou mauvais qui nous en apprendra sur la nature de l'espèce humaine et non les actions d'un seul homme. Kant dit d'ailleurs :

« Il [L'homme] est mauvais par nature signifie que cette assertion s'applique à lui quand on le considère dans son espèce; cela ne veut pas dire qu'une telle qualité pourrait être déduite du concept de son espèce (celui de l'homme en général), car autrement elle serait nécessaire, mais qu'il ne peut être jugé d'une autre façon selon ce que l'on connaît de lui par l'expérience, ou bien qu'on peut présupposer le penchant comme subjectivement nécessaire en chacun – et même chez le meilleur des hommes. »<sup>31</sup>.

Plus tard dans cette section nous verrons ce Kant voit comme étant l'origine de ce mal dans le cœur de l'homme, mais pour l'instant nous avons vu que le mal radical est cette corruption du fondement de nos maximes qui sont enracinés au fond de nous-mêmes et que cette corruption est intimement lié à notre libre-arbitre. Autrement dit, l'homme est mauvais parce qu'il renverse lui-même l'ordre éthique

---

<sup>30</sup> Idem. Kant. 1973. VI, 32.

<sup>31</sup> Idem. Kant. 1793. VI, 32.

des fondements de ses maximes. C'est par sa propre liberté qu'il fait de ces principes immoraux qui fondent ces intentions derrière ces actions des principes moraux. C'est ainsi que sa liberté renverse l'ordre éthique des fondements de ces maximes et ce renversement, cette corruption, donne à l'homme son caractère mauvais. Il faut chercher cette nature dans l'homme et non dans les actes. Or, pour Kant, la radicalité du mal repose sur davantage que cette corruption subjective des fondements de nos maximes. Le mensonge et la mauvaise foi sont des caractéristiques essentielles de son concept et nous devons éclaircir ces points avant de pousser plus loin notre analyse et d'amorcer l'étude des génocides qui viendra dans les sections ultérieures. Plus précisément nous réussirons à expliciter la théorie du mal radical chez Kant, plus précise notre analyse du mal dans les génocides sera.

En effet, dans la mesure où nous possédons en nous un ordre éthique et que nous le renversons librement pour commettre le mal, il est alors inévitable de croire que nous mentons non seulement à autrui, mais également à nous-mêmes en se persuadant que nous respectons cet ordre éthique. Kant utilisera également le terme « absence de dignité » pour expliquer cette trahison de notre esprit envers les principes moraux déjà établi en nous. Kant exprime cette idée en disant que

« cette malhonnêteté, qui consiste à s'en donner à accroire et s'oppose en nous à la fondation d'une intention morale authentique, se développe à l'extérieur en fausseté et duperie envers autrui. Si l'on ne veut pas appeler cela de la méchanceté, il faut convenir que cela mérite au moins l'appellation d'absence de dignité, en laquelle réside le mal de la nature humaine (...) qui constitue la souillure de notre espèce, qui, aussi longtemps que nous ne l'avons pas supprimée, empêche le germe du bien de se développer comme il le ferait sans aucun doute. »<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Idem. Kant. 1793. VI, 38.

Il y a donc chez Kant, une identification de cette malhonnêteté comme étant ce qui empêche l'espèce humaine de pouvoir laisser le bien s'exprimer librement dans nos actions sans que nous n'intervenions dans son avènement. On remarque également à quel point Kant voit cet enracinement de la malhonnêteté comme étant universel à la race humaine et qu'il constitue même une caractéristique importante de celle-ci. L'homme apparaît donc comme étant condamné à vivre avec cette malhonnêteté enracinée dans son cœur, sans qu'il ne puisse s'en débarrasser parce que ses origines sont trop profondes et solidement enracinées dans sa nature. Dans son livre : *Kant et le problème du mal*, Olivier Reboul nous précise cette notion de mauvaise foi et de mensonge. En effet, il affirme que le mal radical se situe justement au niveau du mensonge à soi, dans la mauvaise foi et non dans nos crimes, et dans notre incapacité à faire le bien. Les hommes qui commettent le mal le font en renversant leur conscience et en se convaincant que les fondements de leurs actions sont morales et justes. Ils se mentent à eux-mêmes pour se donner bonne conscience. « Les vrais coupables sont d'une autre trempe, ils s'arrangent pour avoir leur conscience avec eux, pour mettre la loi morale à leur service, pour se justifier, ce qui est l'essence même de l'injustifiable. En un mot, le mal radical est mensonge, et mensonge à sa propre conscience. »<sup>33</sup>. Voilà comment cette mauvaise foi est une caractéristique essentielle du concept de mal radical chez Kant, elle vient nous montrer que cette corruption libre du fondement de nos maximes se fait par le biais d'un mensonge à soi-même, une mauvaise foi qui se trouve enracinée en nous et qui empêche l'émergence du

---

<sup>33</sup> Reboul, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Presses de l'Université de Montréal. 1971. p. 100.

bien dans nos actions. Sommes-nous condamnés à faire le mal parce que cet enracinement est trop profond pour pouvoir permettre au bien de surgir ? Quelle est l'origine de ce mal en nous ? Voilà deux questions qu'il nous reste à résoudre afin de mieux comprendre le mal radical que nous présente Kant.

Il est maintenant évident que le mal est inhérent à notre nature humaine dans la conception kantienne. Il est même enraciné tellement profondément qu'il devient insondable pour nous. Reboul nous précise le fait que le mal soit insondable en disant que c'est justement en raison de la mauvaise foi, du mensonge à soi-même, que nous ne pouvons pas sonder l'origine de ce mal et l'extirper hors de nous pour laisser toute la place au bien. L'homme ne fait donc pas toujours le mal délibérément, en pleine conscience de ses actes justement parce qu'il se ment à lui-même et qu'il croit ainsi agir moralement. Il est donc difficile pour lui d'extirper une chose dont il n'a pas conscience. « C'est précisément parce que le mal radical est mauvaise foi, mensonge à soi-même, pharisaïsme, qu'il est inextirpable. »<sup>34</sup>. S'il est insondable et inextirpable, il faut donc réussir à le contenir pour le vaincre, il faut donc l'empêcher d'émerger dans nos actions, sinon nous nous trouvons inévitablement condamné à notre autodestruction.

La solution que Kant présente se trouve dans le libre-arbitre, dans les choix que nous faisons. Il semble impossible de se défaire de notre penchant naturel au mal, mais il est toujours possible, selon Kant, de le dominer. Si effectivement, le fondement de nos maximes, notre premier principe, est corrompu et que cette

---

<sup>34</sup> Idem. Reboul. 1971. p. 104.

corruption n'est pas anéantissable par des forces humaines parce que trop enracinée dans notre nature, il est toutefois possible, grâce à notre liberté, d'ignorer ce penchant au mal pour ne se fier qu'à notre capacité de juger la moralité de nos actions. C'est donc le fait que le mal soit enraciné dans notre liberté qui nous permet de croire que nous pouvons arriver à vaincre le mal radical.

« Sans doute, l'homme devrait être bon mais il ne l'est pas et il ne l'est pas et il ne l'a jamais été et le mal qui est en nous est radical parce qu'il corrompt le fondement de toutes nos maximes. D'autre part, étant une pente naturelle, le mal ne peut pas être extirpé par des forces humaines et en même temps il doit pouvoir être vaincu, car il se trouve dans l'homme qui est une liberté. »<sup>35</sup>.

Nous pouvons donc vaincre ce mal par notre simple liberté. Autant les fondements de nos maximes sont corrompus et que le mal en nous est radical, autant il nous est possible de dominer ce mal par nos choix, par notre subjectivité. Or, il reste toujours à savoir d'où provient ce mal, comment cet enracinement s'est produit et ce que Kant répond à cette interrogation importante.

L'homme a-t-il toujours été mauvais ? Peut-on identifier un moment où le début de la méchanceté humaine est apparu ? Si on regarde dans les expériences de l'histoire, il y a toujours eu des meurtres, des viols, des vols, des attaques, etc. À première vue on peut croire que l'homme a toujours été habité par ce mal. Or, Kant se tourne vers les Écritures pour déterminer l'origine du mal dans le monde et dans l'homme. En plus de son origine, Kant prétend même démontrer l'universalité du

---

<sup>35</sup> Vêto, Miklos. *Le mal radical selon Kant* dans *Le mal et la maladie*. Presses Universitaires de Nancy. 1998. p. 58.

mal à travers les écrits bibliques. Voyons comment Kant explique cette idée de l'origine du mal avant de la préciser davantage :

« Le mal n'a pu provenir que du mal moral (et non des simples bornes de notre nature) et cependant la disposition originnaire (que nul autre que l'homme n'a pu pervertir si cette corruption doit lui être imputée) est une disposition au bien. Ainsi il ne se trouve pas pour nous de fondement compréhensible, à partir duquel nous pourrions saisir comment le mal moral aurait pu tout d'abord venir en nous. C'est cette incompréhensibilité, liée à une détermination plus précise de la malignité de notre espèce, qu'exprime l'Écriture dans son récit historique, tandis qu'elle place sans doute le mal au commencement du monde, mais pas encore dans l'homme mais dans un esprit promis à l'origine à une destinée encore plus sublime. »<sup>36</sup>.

Le premier point important de cette citation est cette origine du mal dans le mal moral. En effet, Kant assure que la disposition originelle de l'homme est une disposition au bien et ce n'est que par le mal moral que le mal apparaît dans le cœur de l'homme. Il ne faut donc pas identifier l'origine du mal dans la nature même de l'homme mais dans un moment historique où le mal moral est apparu dans l'homme. Il poursuit en rappelant cette notion préalablement explicitée d'un mal enraciné en nous-même et insondable pour nous. L'origine de ce mal ne peut donc pas être connue de notre part en raison de sa profondeur. Il demeure donc incompréhensible pour nous parce qu'inatteignable. C'est alors qu'on revient à la Genèse pour expliquer que le mal était dans le monde avant l'homme et c'est par le péché originel et la tentation qu'il s'enracine alors dans le cœur de l'homme. Kant croit que l'homme aurait dû vivre dans une totale disposition au bien si le premier homme n'avait pas goûté au fruit interdit et ainsi commis le péché originel. En se référant à l'explication biblique, Kant vient alors corroborer son hypothèse d'un mal universel dans l'espèce humaine. En effet, en attribuant à Adam, le premier

---

<sup>36</sup> Opcit. Kant. 1793. VI, 43-VI, 44.

homme, l'origine du mal dans l'homme, on montre par déduction que tous les hommes, descendants légitimes du premier homme, sont habités par ce mal. On démontre ainsi non seulement l'origine du mal dans le cœur de l'homme, mais également l'universalité.

Dans son livre intitulé : *Mal, mensonge et mauvaise foi : une lecture de Kant*, Anne-Marie Guillaume revient sur l'origine du mal et son universalité proposées par Kant comme étant l'explication biblique de la création du monde et la chute de l'homme. En effet, elle confirme cette idée voulant que Kant se tourne uniquement vers le dogme chrétien pour expliquer l'universalité du mal chez l'homme. Alors que Kant nous annonçait qu'on ne peut déduire le penchant au mal chez l'homme à partir du concept d'homme en général et qu'il fallait se tourner vers l'expérience empirique, c'est-à-dire qu'en arrivant à prouver le penchant au mal du meilleur des hommes on peut prouver le penchant au mal de l'ensemble des hommes, il se tourne alors vers le dogme des écrits bibliques pour confirmer non seulement son origine mais son universalité. Voici comment Guillaume exprime ce changement méthodologique de la part de Kant :

« Or, nous a dit Kant, le penchant au mal ne peut être déduit du concept de l'homme en général, mais il est établi uniquement à partir de la connaissance empirique de l'homme. Mais, nous dit-il à présent, cette connaissance empirique ne peut fonder un jugement universel : il semble donc que ce soit essentiellement dans le dogme chrétien que notre philosophe puise cette affirmation de l'universalité de l'homme. »<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Guillaume, Anne-Marie. *Mal, mensonge et mauvaise foi : une lecture de Kant*. Presses universitaires de Namur. 1995. p. 316.

Dans cette citation, on remarque un certain problème dans la conception de Kant qui nous est présentée en surface par Guillaume. Or, avant de pousser plus loin l'ensemble des critiques et des observations que nous pouvons faire au concept de mal radical de Kant, rappelons ce qu'est le mal radical en quelques lignes.

Pour Kant, l'homme possède donc un penchant naturel au mal, enraciné dans le fond de son cœur. Il corrompt le fondement de ses maximes et renverse l'ordre éthique de ses mobiles moraux. Ce mal est insondable parce que trop enraciné dans les premiers principes de l'homme. Il est insondable aussi parce qu'il est également mensonge et mauvaise foi. Nous mentons à nous-mêmes et ce mensonge ne nous permet pas d'identifier cette corruption parce que nous nous faisons croire que nos mobiles sont moraux alors qu'ils sont corrompus à la racine. Ce mal est universel et l'explication de son origine se trouve dans les écritures bibliques, c'est-à-dire dans le péché originel. Le mal radical est profondément enraciné dans l'humanité, mais il nous est possible de le dominer par notre liberté. Chez Kant, la liberté est inhérente au concept de mal radical. En effet, le mal se trouve précisément dans la liberté parce que l'homme est un être libre. Bien qu'enraciné dans l'homme, le mal ne trouve sa réalisation qu'à travers les choix que l'homme fait. Le libre-arbitre est donc ce qui permet au mal d'émerger dans le monde à travers les actions de l'homme, mais c'est également ce qui peut permettre de le contenir dans l'homme.

### **3.2 Les critiques du mal radical**

Maintenant que nous avons bien identifié les principales caractéristiques du mal radical, voyons où il est possible d'identifier les limites logiques et les problèmes du concept kantien. Cela nous permettra une utilisation plus juste du mal radical dans notre étude du mal dans les génocides. En déterminant immédiatement les défauts de la théorie, nous prévenons l'émergence de ces défauts lors de notre analyse ultérieure des génocides. Voyons donc quels sont ces défauts de la théorie kantienne. Dans un premier temps, il y a le problème de méthodologie que nous venons de discuter. C'est-à-dire cette tentative de démontrer l'universalité du mal à partir d'un concept universel et par la suite, par la connaissance empirique et finalement par la religion. Cette problématique peut très bien se ramener au problème de l'induction bien connu dans le domaine de l'épistémologie. Voyons donc comment ce problème s'articule dans la méthodologie de Kant.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Kant désire démontrer l'universalité du mal dans le genre humain, mais il affirme qu'on ne peut le faire à partir de l'acte de l'homme, mais seulement à partir de l'homme lui-même et du fondement de ses actes. Or, il le fait lui-même plus tard dans son texte. Autrement dit, Kant affirme qu'on ne peut passer du particulier à l'universel dans l'homme, d'un acte de l'homme à l'homme en général, mais il passe lui-même du particulier à l'universel en passant du meilleur des hommes au genre humaine en général. En effet, lorsqu'il affirme qu'en démontrant que même le meilleur des hommes peut

commettre le mal, il démontrera ainsi l'universalité du mal dans l'homme, il commet l'erreur qu'il voulait éviter auparavant. C'est spécifiquement ce que Reboul lui reproche en disant : « Il y a donc semble-t-il une contradiction ; Kant dit d'une part qu'on n'a pas le droit de conclure d'un acte mauvais au caractère mauvais de l'agent; mais d'autre part, il s'arroge lui-même ce droit et s'appuie sur certains actes empiriques pour prouver le caractère mauvais de tout le genre humain. »<sup>38</sup>. Ainsi, on revient au problème de l'induction. C'est-à-dire qu'il ne peut tirer une conclusion universelle à partir d'un ensemble de cas particuliers. En effet, même si l'on identifie un nombre  $x$  de cas où l'homme commet le mal, il sera toujours possible de trouver un homme dans le monde qui ne le commet pas. De plus, même si l'on prend le meilleur des hommes comme le suggère Kant, et qu'on parvient à démontrer qu'il est habité par le mal radical, il sera toujours possible de trouver un homme encore meilleur éventuellement. C'est-à-dire que lorsque l'on prend un échantillon fini de cas, on ne peut pas conclure à l'universalité de ces cas parce que ce ne sont pas tous les cas qui ont été analysés. On ne peut donc pas passer du particulier à l'universel sans qu'il existe une possibilité que la conclusion universelle se voit infirmée par un cas  $x$  qui nous aurait échappé lors de l'étude de l'échantillon. C'est malheureusement ce que Kant fait.

Or, la solution que Kant amène pour éviter ce problème est de recourir à la religion, plus précisément à la Genèse, pour expliquer l'universalité du mal chez le genre humain. Il en convient qu'une telle explication mythique n'est pas la rigueur analytique à laquelle Kant nous a habitué au cours de son œuvre. Selon nous,

---

<sup>38</sup> Opcit. Reboul. 1971. p. 92.

l'explication de l'origine du mal dans le cœur de l'homme et son de universalité reste une faiblesse dans l'argumentation de Kant qu'il est difficile d'ignorer. Malgré cela, il n'en demeure pas moins que l'idée d'un mal enraciné dans le cœur de l'homme demeure une hypothèse qu'on ne peut pas écarter de notre étude en raison des nombreux cas où il est intuitivement difficile de croire que l'homme n'est pas habité par un mal inhérent à sa nature. De plus, comme Arendt nous l'a montré dans son concept de banalité du mal, certains hommes commettent le mal parce qu'ils interrompent leur conscience lors de la commission de ce mal et que celui-ci n'est pas un caractère propre et enraciné à la nature humaine. Pour Kant, c'est tout le contraire qui se produit lorsqu'il dit que le penchant au mal est inné dans la nature humaine. Ce que nous tenterons de vérifier par le biais de ces deux théories, c'est justement si, à la lumière du génocide juif et du génocide rwandais, nous pouvons dire si ce mal est propre à la nature humaine ou s'il ne s'applique qu'à certains hommes. Ainsi, les théories d'Arendt et de Kant nous serviront de théories phares dans notre analyse des génocides qui nous intéressent.

Deuxièmement, en admettant que le mal est inhérent à notre nature comme Kant nous le démontre, la question de la responsabilité devient également un problème. Effectivement, certains commentateurs ont soulevé cette interrogation voulant qu'on ne peut pas commettre un crime contre la nature si le mal fait parti de notre nature. Susan Nieman, dont nous avons vu une partie de son argumentation dans la section concernant la banalité du mal, est une de ceux-là. En effet, elle soulève la question : « How can there be crimes against nature, if evil is part of

nature itself ? »<sup>39</sup>. Or, notre responsabilité demeure entière dans le concept de mal radical de Kant. La réponse à cette interrogation réside dans la liberté kantienne. En aucun moment de son exposé, Kant ne néglige la place de la liberté dans son concept et affirme qu'on ne peut pas commettre le mal sans que nous ne le fassions librement. De plus, la seule façon de dominer ce mal est de laisser notre liberté empêcher le mal de surgir dans le monde par le biais de nos actions. Nous demeurons donc responsables du mal que nous commettons parce que nous le commettons librement. Nieman confirme cette idée de responsabilité dû à notre liberté dans l'action en disant :

« Kant's book *Religion within the Limits of Reason Alone* tried to solve the problem by asserting the existence of radical evil that is a matter of oversight nor of brute natural inclination. Rather, he held that radical evil involve the calculated desire to break the moral law. [...] He argued that the grounds upon which anyone chooses to violate or respect the moral law will always remain inscrutable. This must be the case to preserve the absolute freedom that, for Kant, is the ground of moral responsibility. »<sup>40</sup>.

La liberté chez Kant demeure donc le concept qui fait en sorte que nous sommes responsables de nos actes qu'ils soient bons ou mauvais et ce, malgré l'enracinement du mal dans notre nature.

Troisièmement, il nous faut départager ce qui constitue les différences entre le concept de mal radical de Kant et celui de banalité du mal d'Arendt. Certains commentateurs voient dans les deux concepts une similarité. Poizat, que nous avons préalablement cité, fait partie de ceux qui voient cette similarité en disant que l'homme qui commet le mal dans la banalité du mal fait taire sa conscience de la

---

<sup>39</sup> Opcit. Neiman. 2002. p. 269.

<sup>40</sup> Idem. Nieman. 2002. p. 269.

même façon que Kant dans le mal radical. Or, ce que Kant appelle la mauvaise foi, Arendt le voit comme une simple interruption de la conscience morale. La grande différence se trouve dans la liberté. Dans le mal radical, l'homme qui commet le mal agit librement dans la mesure où il se ment lui-même et qu'il choisit de ne pas respecter les impératifs catégoriques révélés par sa propre raison. Pour ce qui est d'Arendt, lorsque l'homme commet le mal, sa conscience cesse simplement de fonctionner normalement. L'environnement politique qui fait de lui un homme superflu, un homme qui n'a pas à s'interroger autant sur les questions sociales que personnelles, fait en sorte que l'homme commet le mal sans qu'il ne se rende compte qu'il commet le mal. Ce changement est d'une grande importance autant pour des questions de responsabilité morale et légale que pour des questions de compréhension du mal dans les génocides. On ne peut pas voir cette différence uniquement comme un simple changement d'accent comme le dit Poizat, mais comme une compréhension radicalement différente. On revient à la question concernant la nature libre ou déterminé de l'homme qui vit en société.

De plus, le mal radical est décrit par Kant comme étant enraciné dans le cœur de l'homme, alors que la banalité du mal agit plutôt en surface comme nous l'avons vu avec Arendt. Cette autre différence nous amène à considérer le mal comme étant, d'une part, inhérent à la nature humaine, et d'autre part, présent dans le monde sans qu'il soit nécessairement enraciné dans l'homme. Toutes ces différences font en sorte qu'on ne peut pas considérer la théorie de Kant et celle d'Arendt comme étant similaire. Autant au niveau de l'enracinement du mal qu'au

niveau du déplacement du domaine moral vers le politique. Nous continuerons donc à parler de ces théories comme étant diamétralement opposées et pouvant, pour chacune d'elle, nous apprendre quelque chose sur les génocides.

Nous savons donc que le mal radical constitue un mal enraciné dans le cœur de l'homme depuis le péché originel et que ce mal est universel à l'espèce humaine. De plus, nous savons qu'il réside en nous et prend forme par notre liberté parce que l'homme est un être libre. Or, c'est par cette même liberté que nous pouvons vaincre ce mal. Il est aussi insondable pour nous en raison de ces racines trop profondes et parce que nous mentons à nous-mêmes lorsque nous commettons le mal. Le mal radical est donc cette mauvaise foi face à cette corruption de nos maximes principales.

Maintenant que nous avons approfondi les deux concepts du mal que sont ceux d'Arendt et de Kant, nous pouvons donc commencer notre analyse du génocide juif et du génocide rwandais en regard de ces deux théories. Nous comprendrons donc plus précisément ce que ces deux théories peuvent nous apporter dans notre compréhension du mal dans les génocides.

Les deux prochaines sections porteront donc vraiment sur l'analyse des événements contrairement à l'analyse des théories que nous venons de compléter. Nous commencerons donc à appliquer les théories de Kant et d'Arendt dans le cadre historique des génocides. Pour ce faire, nous utiliserons différents types de

textes qui auront toujours pour but de comprendre comment le mal dans les génocides peut s'avérer une réalité. Les deux génocides que nous analyserons dans les deux prochaines sections nous serviront donc à vérifier la valeur heuristique des théories que nous venons d'explicitier. Ainsi, nous comprendrons davantage les enjeux anthropologiques, philosophiques, politiques et juridiques qui se dégagent de l'analyse que nous faisons du mal dans les génocides. Débutons donc avec l'Holocauste comme premier élément d'analyse des théories d'Arendt et de Kant.

## IV

### L'Holocauste : un génocide juif

Six millions de morts, des fours crématoires, des injections mortelles, des bataillons de la mort, des conditions d'incarcérations exécrables, des gazages mortels, un gouvernement qui planifie et organise cette industrie du cadavre, des milliers de personnes qui participent de près ou de loin aux massacres, voilà ce qu'est l'Holocauste. Nous avons déjà commencé à présenter certains aspects de cette époque noire de l'humanité qu'est le génocide juif de la deuxième guerre mondiale en présentant la théorie d'Arendt sur la banalité du mal. Le fait qu'Eichmann soit un élément central de la théorie de Arendt nous a donc permis de comprendre certaines caractéristiques de la bureaucratie allemande. Trop marqué peut-être par le paradigme d'Arendt, lorsque l'on analyse les crimes nazis dans la perspective du mal, nous sommes intuitivement porté à croire que la banalité du mal prévaut dans l'explication de celui-ci, et a fortiori pour ce cas précis de génocide. En effet, de nombreux textes comme ceux de Rousset et de Lévi présentent des témoignages de ces rescapés de camps de concentration. Ces textes à caractère littéraire nous présentent les crimes nazis dans une perspective plus personnelle et collée à la réalité des camps. En utilisant ceux-ci pour notre étude, nous serons davantage en mesure d'analyser le comportement des bourreaux et des victimes qu'en utilisant des textes plus détachés qui sont eux-mêmes des interprétations des faits. Nous désirons analyser le mal à partir même du génocide et non uniquement à partir d'autres interprétation. Or, ces textes nous portent à croire que le concept

d'Arendt reflète mieux la réalité que celui de Kant. Dans cette section, qui porte exclusivement sur l'Holocauste, nous tenterons donc de vérifier à l'aide de différents textes portant sur cette période de l'histoire, comment la banalité du mal peut s'appliquer à cet événement et comment le mal radical peut s'appliquer également. Nous verrons aussi pourquoi ces deux théories dans certains cas ne peuvent pas s'appliquer. Le but est donc de comprendre comment nous pouvons expliquer le génocide juif à travers les théories de Kant et d'Arendt en se servant des textes des témoins, des historiens, des philosophes et d'autres intellectuels s'étant intéressés à cette période de l'histoire. Nous présenterons donc successivement différentes théories expliquant le génocide juif et nous identifierons ensuite si ces théories correspondent ou non à celles de Arendt et Kant et pourquoi. Commençons donc avec une première section d'explications, celle des témoins.

#### **4.1 Les témoins**

Avant de débiter cette section, il est important de comprendre qu'en aucun cas nous ne voulons imputer une certaine responsabilité au peuple juif dans leur génocide. Les exemples démontrant une participation de leur part à leur propre mort et au bon fonctionnement des camps de concentration ne permettent que de montrer l'impact du système totalitaire nazi sur les jugements moraux des bourreaux et des victimes. Il ne s'agit pas de retirer une part de la responsabilité des bourreaux pour leurs actes dans le génocide, mais simplement de montrer comment, sous la contrainte, les juifs ont facilité la tâche de ces derniers en participant aux différentes

activités qui se déroulèrent dans le camp en se voyant attribué des rôles hiérarchiques. En aucun cas, il n'est relevé dans les textes qu'un juif non-détenu ait, de son plein gré, désiré participer activement au génocide en acceptant des tâches au sein des camps de concentration. Leur participation demeure un élément démontrant l'absence de jugement moral pour une population sous la gouverne d'un système totalitaire comme celui de l'Allemagne lors de la deuxième guerre mondiale, ainsi que la prise en charge de ces questions éthiques et morales par ce même système.

Nous débuterons donc cette section en présentant le témoignage de David Rousset qui fut lui-même le détenu d'un camp de concentration. Dès 1945, il écrit le livre : *L'univers concentrationnaire* qui dépeint un portrait troublant de la vie à l'intérieur des camps de concentration. Ce qui est troublant dans son récit, c'est la participation des juifs à leur propre destruction et leur initiative à prendre eux-mêmes la place des bourreaux. C'est ce que Rousset nous montre tout au long de son livre. En effet, la hiérarchie à l'intérieur du camp voulait que les SS déterminent certains juifs et autres détenus pour devenir des kapos à l'intérieur même du camp. Ces derniers avaient alors l'espoir de devenir « allemands » pour ainsi échapper au dur sort qui leur était réservé. Ces juifs qui se voyaient octroyer des titres d'autorité par les Allemands venaient à adopter leur rôle avec toute l'attitude d'hostilité que les nazis avaient face aux juifs et ce, même s'ils étaient des juifs eux-mêmes. Les victimes devenaient alors les bourreaux. La démarcation entre détenus et gardiens devenait d'une minceur frôlant l'inexistence. Qu'ils soient les victimes ou les

meurtriers, c'était comme si tout le monde travaillait à entretenir l'industrie du cadavre. Au lieu de se serrer les coudes en tant que minorité opprimée, les juifs en arrivaient à une attitude compétitive entre eux. Ils n'hésitaient pas à dénoncer ou condamner un semblable dans le simple but de s'attirer les bonnes grâces de certains officiers SS. Comment expliquer cette participation à leur propre destruction, c'est ce que nous tenterons de voir en nous penchant de plus près au texte et en identifiant les passages qui peuvent nous permettre de comprendre l'atmosphère qui règne au sein des camps eux-mêmes et l'attitude des bourreaux et des victimes.

Rousset identifie le plus grand mal du camp dans ce qu'il appelle « l'asphyxie mentale ». En effet, le fait qu'il y ait une interruption de la pensée et une absence de questionnement des ordres reçus sont les bases du mal dans le camp. Les crimes qui sont faits par la suite ne font que multiplier ce mal. Voici comment Rousset affirme cette idée : « C'est précisément cette asphyxie mentale, multipliée encore par les actes de violences des criminels, qui était le mal le plus dangereux des camps. »<sup>41</sup>. Lorsque Rousset parle d'asphyxie mentale, il est important de voir qu'elle ne concerne pas seulement les bourreaux, mais également les victimes. Leur participation à leur propre destruction le démontre bien. Toute cette idée d'étouffement de la pensée peut facilement se comparer à l'idée de banalité du mal chez Arendt. En effet, lorsqu'Arendt décrit la banalité du mal comme étant une interruption de la conscience, le refus de se questionner sur les actions ordonnées, une interruption de la morale, voilà un bel exemple autant au niveau des bourreaux

---

<sup>41</sup> Rousset, David. *L'univers concentrationnaire*. Les Éditions de minuit. 1965. p. 81.

qui obéissent qu'au niveau des victimes qui deviennent eux-mêmes leurs propres bourreaux sans protestation, dans l'ordre et la discipline. Toute cette obéissance moralement aveugle montre un mal banalisé comme nous l'a si bien décrit Arendt au cours de ses écrits. Rousset poursuit cette idée en nous disant :

« Le procès, ici, n'est jamais fini, jamais jugé. Le procès se nourrit et se développe de personnages enfantés par lui-même sans que jamais les raisons soient formulées. Un ordre vient. L'ordre porte la marque du maître. Le commandant du camp ignore tout. L'*Obersharführer* ignore tout. Le *Blockführer* ignore tout... Mais l'ordre indique la mort et le genre de mort et la durée qu'il faut mettre à faire mourir. Et dans ce désert d'ignorance, c'est suffisant. »<sup>42</sup>.

En regardant cet extrait de Rousset, nous voyons à quel point un ordre devient suffisant pour que le bourreau obéisse et tue massivement. On ordonne et on exécute dans l'ignorance la plus totale. Voilà le mal que nous décrit Arendt, un mal commis par l'homme ordinaire et le danger que présente une telle situation où l'homme agit sans se poser de questions.

Une des questions qui resurgit lorsque l'on remarque cette interruption de la pensée, du jugement moral, c'est de savoir s'il est fait librement par un individu ou s'il est fait dans un système qui nécessite cette interruption de la conscience. On voit bien dans le livre de Rousset que l'homme se fit au cadre politique en place. Lorsqu'il dit : « L'ordre porte la marque du maître. », et que cette simple indication est suffisante pour que l'obéissance s'en suive. Il y a donc un abandon du questionnement moral et une délégation totale de cette moralité à l'État nazi, un État criminel. L'homme n'agit donc pas de son propre chef, mais devient

---

<sup>42</sup> Idem. Rousset. 1965. p. 99-100.

l'exécutant d'un État peu importe la nature criminel de celui-ci. Il ne voit pas dans son geste un mal, mais uniquement la volonté de l'État. Il en est seulement l'acteur parce l'État s'est occupé de penser pour lui la légalité et la moralité de ses gestes. On ne lui demande que d'obéir et c'est précisément ce qu'il fait. C'est d'ailleurs le cas des victimes qui participent aux activités du camp. En tant que détenu, ils n'ont plus recours aux mêmes droits qu'ils avaient avant l'instauration du régime nazi. Ils sont soumis à l'autorité et ils participent souvent avec l'espoir d'améliorer leur sort.

En continuant la lecture de l'ouvrage de Rousset, on peut trouver certains passages qui nous portent à croire que la théorie de Kant est tout aussi applicable que celle d'Arendt. En effet, Rousset tend à montrer que l'infériorité du peuple juif était une notion qui paraissait évidente pour les SS du camp. Les Allemands avaient cette certitude et lorsqu'on leur faisait une faveur en les assignant à des travaux plus « légers », c'était réellement une récompense qui leurs étaient attribués dans l'esprit des Allemands (ces travaux dits « légers » demeuraient quand même incomparable au style de travaux légers auxquelles nous faisons référence aujourd'hui et ne doivent pas être considérés comme souhaitable pour autant). Ils étaient juifs, et de tels privilèges devaient être considérés comme un honneur pour eux. Voyons comment Rousset exprime cette idée :

« Cette notion des être inférieurs, organiquement mauvais, était si naturelle et si naïve chez les SS et s'accompagnait d'un tel mépris, d'une si longue habitude de toutes les bassesses, d'une foi si complète en la valeur de leur système pour briser les dignités, qu'ils en venaient à considérer comme une grâce la désignation de quelques-uns à des travaux de choix – ce qui explique la burlesque entreprise d'atteler les détenus à des recherches de laboratoire. »<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Idem. Rousset. 1965. p. 113.

À première vue, lorsque l'on lit cet extrait, on peut le comprendre dans le sens d'un mal radical. C'est-à-dire que les SS avaient cette notion d'infériorité des juifs dans le fondement de leurs maximes morales. De les assigner à des « travaux de choix » devenaient donc un privilège en raison de leur infériorité. L'exécution des juifs n'étaient pas un mal en soi, c'était un mal pour un bien. L'intention derrière leurs crimes étaient donc de créer un monde meilleur où les être inférieurs ont été simplement éliminés. C'est donc dire que le fondement de leurs maximes était corrompu. Or, cette corruption provient de la foi envers le système politique auquel ils participent. Il serait alors plus juste de dire que ce sont les valeurs auxquelles leur système politique adhèrent qui sont corrompues et non le fondement de leurs maximes. Les actions du bourreau ne découlent pas de sa propre volonté, il ne fait que suivre la volonté politique de l'État. L'origine de l'idéologie qui se cache derrière les actions ne provient donc pas de l'homme lui-même comme étant enraciné en lui et inhérent au genre humain, mais plutôt de l'État auquel ils ont adhéré. Leurs actions sont fondées sur les valeurs de leur système et non sur une corruption déjà enracinée dans leur cœur. C'est donc parce qu'ils ont adhéré au régime nazi sans se questionner sur la validité morale des valeurs prônées par ce système qu'ils en sont venus à considérer l'infériorité systématique des juifs et non parce que la corruption de leur cœur est enracinée en eux. Il serait donc plus juste de voir le témoignage de Rousset comme étant cohérent au concept de banalité du mal d'Arendt qu'au concept de mal radical de Kant. L'interruption de la conscience des bourreaux est causée d'abord et avant tout par l'adhésion aux valeurs du régime

nazi et non par une corruption déjà enracinée dans l'homme comme nous le présente Kant.

Maintenant que nous avons bien vu comment le témoignage de Rousset nous confirme la théorie de la banalité du mal de Arendt dans le génocide juif qui marqua la deuxième guerre mondiale, voyons maintenant celui de Primo Lévi qui fut lui aussi un détenu du camp de concentration le plus célèbre : Auschwitz. Il est d'ailleurs lui-même l'un des plus célèbres témoins de l'Holocauste. Ces nombreux écrits ont permis au monde entier de connaître la véritable histoire d'horreur que pouvait être la vie à l'intérieur des camps de concentration. Son suicide en 1987 ne fit que confirmer la difficulté des survivants à continuer à vivre après avoir survécu l'impensable.

Dans *Les naufragés et les rescapés : 40 ans après Auschwitz*, Lévi aborde dans le même sens que Rousset en précisant que dès l'arrivée au camp, on remarque qu'il y a une absence de distinction claire entre les détenus et les bourreaux. Cette distinction est marquée par une absence totale de solidarité entre les détenus eux-mêmes. Lévi fait même remarquer que les bourreaux étaient non seulement autour des victimes, mais également à l'intérieur même du groupe. On reconnaît alors les propos que Rousset qui nous faisait également remarquer comment les juifs eux-mêmes devenaient les bourreaux en acceptant les postes de commande au sein même du camp, au service des allemands, leurs ennemis, et au détriment des

détenus, leurs semblables. Voici comment Lévi confirme cette idée d'absence de solidarité et de participation des juifs à leur propre destruction :

« L'arrivée dans le camp était, au contraire, un choc, à cause de la surprise qui lui était associée. Le monde dans lequel on se sentait précipité était effrayant, mais il était aussi indéchiffrable : il n'était conforme à aucun modèle, l'ennemi était tout autour mais aussi dedans, le « nous » perdait ses frontières, les adversaires n'étaient pas deux, on ne distinguait pas une ligne de séparation unique, elles étaient nombreuses et confuses, innombrables peut-être, une entre chacun et chacun. On entrait en espérant au moins la solidarité des compagnons de malheur, mais les alliés espérés, sauf des cas spéciaux, étaient absents; il y avait à leur place mille monades scellées, et entre celles-ci une lutte désespérée, dissimulée et continue. »<sup>44</sup>.

Ce qui est frappant dans cet extrait, c'est le fait que Lévi nous dise que les cas de solidarité entre détenus étaient des cas spéciaux. La règle devient donc l'égoïsme, le chacun pour soi, et l'exception, la solidarité. Ils étaient en situation de survie et chacun se battait pour lui-même uniquement. Au lieu de se mettre ensemble pour lutter contre un ennemi commun, les détenus s'isolent pour tenter de survivre comme s'ils n'avaient pas confiance en leurs semblables, comme s'ils préféraient s'associer à leurs propres bourreaux plutôt qu'aux autres détenus. On voit alors que le rapport de force entre gardiens et détenus est maintenu et que dans l'esprit des victimes, la seule façon de s'en sortir est la coopération.

Tout au long de son livre, Lévi nous confirme donc les conclusions de Rousset d'une participation juive à leur propre destruction. Il nous confirme que des juifs étaient nommés au poste de *Kapos*, des chefs d'équipes de travail, de

---

<sup>44</sup> Lévi, Primo. *Les naufragés et les rescapés : 40 ans après Auschwitz*. Gallimard. 1989. p. 37-38.

prisonniers, ainsi que d'autres groupes existants au sein du camp. Un autre poste occupé par des détenus juifs était les *Sonderkommandos* (SK) qui avaient pour tâche de fouiller les cadavres et de les dépouiller de ce qu'ils pouvaient leur rester en poche. Il y avait donc des juifs qui se trouvaient dans des positions de commandement et d'autres qui collaboraient directement au processus de destruction des juifs. Bien que cette collaboration puisse leur apporter certains privilèges comme de la nourriture suffisante pendant quelques mois, aucun d'eux n'a pu échapper au sort qui était réservé à l'ensemble des détenus et ce, qu'ils collaborent ou non. Ce que nous montre Lévi dans son texte est que le camp devenait un endroit où les détenus espéraient pouvoir se retrouver dans des postes de pouvoir, où ils pourraient alors humilier à leur tour d'autres détenus. Il y a donc une fusion entre les groupes existants à l'intérieur du camp. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il n'y a plus de distinction entre les bourreaux et les victimes. Cette fusion est parfaitement illustrée lorsque Lévi nous relate l'histoire d'une partie de football entre SS et SK à l'intérieur du camp :

« Nyiszli raconte donc qu'il a assisté, pendant une pause du « travail », à un match de football entre SS et SK (*sonderkommando*), c'est-à-dire entre les représentants des SS de garde au crématoire et ceux de l'équipe spéciale; d'autres SS et le reste de l'équipe assistent à la rencontre, prennent parti, font des paris, applaudissent, encouragent les joueurs comme si, au lieu de se dérouler devant les portes de l'enfer, le match se disputait sur un terrain de village. »<sup>45</sup>.

On voit bien comment les détenus pouvaient oublier leur environnement et toutes les atrocités qui le caractérisent. Cette pause n'était qu'une pause dans un travail comme tant d'autres. Il n'y avait rien de particulier dans ce travail pour eux.

---

<sup>45</sup> Idem. Lévi. 1989. p. 54.

Quelqu'un devait le faire et autant que ce soit eux. Nous pouvons donc voir, tout comme dans le témoignage de Rousset, à quel point les consciences des détenus et des bourreaux s'étaient soudainement interrompus pendant cette période de guerre où l'immoralité devint une banalité et la moralité : l'exception. L'efficacité de l'appareil totalitaire est alors au plus haut niveau.

Le témoignage de Lévi confirme donc ce que nous disions précédemment sur Rousset. L'interruption des consciences des bourreaux et des victimes nous confirment que le régime nazi arrivait à inculquer ces valeurs de guerre et cette discipline rigoureuse qui faisaient en sorte que les acteurs de cette époque obéissaient aux ordres sans que ne s'opère un quelconque bouleversement moral. Les bourreaux exécutaient avec une discipline et un ordre impeccable les ordres tout comme les victimes participèrent avec la même discipline et la même soumission aveugle. Toute cette idée d'une participation juive, d'une absence de moralité de certains d'entre eux, d'une adhésion aux valeurs nazies et d'une obéissance aveugle aux ordres du régime nazi, nous amènent à conclure qu'il y a là un exemple pouvant être interprété comme cohérent à la théorie de la banalité du mal de Arendt et ce, toujours selon les témoignages. Autrement dit, la participation juive est un des éléments cohérents à la théorie de la banalité du mal d'Arendt.

Il existe de nombreux témoignages sur la vie dans les camps de concentration, sur les horreurs qui y sont produites et sur les spectaculaires histoires de ceux qui ont pu s'en sortir. Or, ces témoignages tombent souvent dans le

sensationnel, l'extraordinaire et l'opinion exclusivement subjective d'une situation. Dans le cas de Rousset et de Lévi, ce sont les faits qui dominent le récit et leurs interprétations qui nous permettent de voir comment nous pouvons comprendre le mal qui surgit dans ces génocides. C'est ainsi que nous pouvons dire qu'à la lumière de ce que nous ont appris Rousset et Lévi, la théorie de Arendt d'un mal commis en raison d'une interruption de la conscience, elle-même causée par des valeurs politiques et sociales du régime totalitaire alors en place, prime sur la théorie d'un mal enraciné dans le cœur de l'homme, un mal radical comme le disait Kant. Le simple fait que les juifs aient participé eux-mêmes passivement à leur propre destruction témoigne de la difficulté de penser le mal comme une simple hargne envers le peuple juif qui ne viendrait pas d'un système organisé comme l'était le régime nazi. La fusion des groupes qui cohabitaient à l'intérieur du camp nous montre que tout le monde était à la fois victimes et bourreaux dans la mesure où ils refusaient de faire fonctionner normalement leur conscience sous l'autorité du système totalitaire nazi.

Or, les témoignages ne sont pas la seule source d'information qui peut nous permettre de comprendre comment le mal surgit dans les génocides. Les historiens sont également des personnes difficiles à écarter si l'on veut rendre compte le plus fidèlement possible d'un événement historique. Les faits qu'ils ont recueillis nous permettront de dresser un portrait encore plus précis du génocide juif lui-même et des bourreaux qui ont commis le mal à travers ce génocide. Voyons donc comment

les historiens ont perçu cette mort organisée de six million de juifs et comment nous pouvons relier ces informations aux théories d'Arendt et de Kant.

#### **4.2 Les historiens**

L'homme qui fit sans aucun doute la recherche la plus impressionnante sur l'Holocauste est certainement Raul Hilberg. Cet historien dressa au travers de son ouvrage sans doute le plus important, *La destruction des juifs d'Europe*, le portrait non seulement du processus d'extermination des juifs mais également de toute la bureaucratie qui entourait cette organisation de l'industrie du cadavre. Son travail est colossal et toutes les statistiques et les données qui s'y trouvent ne peuvent qu'aider quiconque voulant connaître comment ce drame que fut l'Holocauste s'est déroulé. Or, ce qui nous intéresse particulièrement dans cette étude sur le mal, c'est de savoir comment nous devons interpréter l'analyse que fait Hilberg du génocide juif. Autrement dit, les informations qui nous sont livrées par Hilberg dans ces écrits nous permettent-elles de voir le mal dans le génocide juif comme une banalité ou une radicalité.

La première conclusion de Hilberg qu'il nous faut présenter dans cette étude est certainement le fait qu'il considère que rien ne peut nous permettre de croire que les soldats qui étaient responsables des tueries furent sélectionnés pour leurs habilités à tuer, leur tempérament meurtriers ou à devenir des meurtriers. Au contraire, ils étaient plutôt des hommes ordinaires sans propension particulière aux

meurtres et à la torture. Il insiste sur le fait que ces hommes étaient comme nous, c'est-à-dire des gens comme votre voisin, vos amis, vos collègues. Ils n'étaient rien des monstres que nous aimerions bien qu'ils soient.

« Ces hommes n'étaient en aucune manière des voyous, de quelconques délinquants, des malfaiteurs professionnels, ni des maniaques sexuels. La plupart étaient des intellectuels, âgés le plus souvent de trente à quarante ans; ils aspiraient certainement à quelque pouvoir, renommée et réussite, mais rien n'indique qu'aucun d'eux ait volontairement cherché à se faire affecter dans un Kommando. Ils mirent au service de leur nouvelle tâche toutes leurs capacités et toute leur expérience. Bref, ils devinrent des tueurs efficaces. »<sup>46</sup>.

Le portrait que dresse Hilberg des tueurs est donc semblable à celui que dresse Arendt de Eichmann. Un homme ordinaire qui n'a rien d'un monstre ou d'un déviant. Ce qu'il faut voir dans cet extrait, c'est que la grande majorité de ces hommes était affectée à ce groupe et aux fonctions qui s'y rattachent sans qu'il n'y ait jamais eut de démarche de leur part pour y participer. Ils allaient où on leur demandait d'aller et ils faisaient ce qu'on leur demandait de faire. Le problème est justement qu'ils étaient efficaces et doués dans ce qu'ils faisaient. Ces hommes faisaient leur travail et ils le faisaient bien. C'est précisément ce qu'on leur demandait. Il y avait toute sorte d'hommes au sein des équipes de tuerie et il fallait que ce soit ainsi. N'importe qui au sein de l'administration du Reich devait être en mesure de prendre la place de quiconque dans les unités de tuerie. On revient alors à cette idée préalablement élaborée de rouage dans une bureaucratie. C'est-à-dire que le système ne peut tenir sur des hommes en particulier, mais doit pouvoir se soutenir en lui-même. N'importe qui doit pouvoir être remplacé sans que le système ne s'effondre. C'est la base même de l'efficacité d'une bureaucratie. Il en va de

---

<sup>46</sup> Hilberg, Raul. *La destruction des juifs d'Europe*. Fayard. 1988. p. 250.

même pour les équipes de tuerie. Pour que le système continue de fonctionner, il doit toujours y avoir des hommes, quel que soit leur fonction, prêt à prendre la relève des tueurs déjà en place.

Toute cette idée de l'homme remplaçable est clairement identifiable à la théorie de la banalité du mal d'Arendt. C'est-à-dire que l'homme est submergé dans un système où il est superflu, où il est déshumanisé, où on lui demande qu'une chose : obéir. Il ne doit pas réfléchir, l'État s'est chargé de cela pour lui. En acceptant d'être membre de cette société et du régime nazi, il a accepté les valeurs qui l'accompagnent. L'interruption de sa conscience dans son obéissance devient donc un attribut nécessaire au bon fonctionnement du système et de la société allemande de l'époque. Les tueurs n'ont donc pas conscience du mal qu'ils commettent parce qu'ils ont l'impression qu'ils font seulement leur travail, seulement ce qu'on leur a demandé. C'est précisément la description qu'Arendt fait de la banalité du mal, un mal commis inconsciemment, un mal commis banalement.

Hilberg décrit très bien le fait que ces hommes vivaient et agissaient avec la ferme conviction qu'ils rendaient service à la société. C'est là que l'on peut croire que la thèse kantienne peut peut-être venir nous aider dans la compréhension du mal commis. En effet, de nombreux hommes qui participaient aux tueries voyaient dans leurs actes un mal nécessaire pour les futures générations. Ils croyaient en une nuisance du peuple juif pour le bon développement du peuple allemand et l'élimination de la race juive était un mal nécessaire. C'est ainsi que l'on peut voir

une corruption du fondement des maximes des hommes comme le disait Kant dans le mal radical. Voici comment Hilberg nous expose cette idée en citant un policier qui justifiait ces actions en disant : « Malédiction, on est des hommes, mais il faut bien qu'une génération le fasse pour que nos enfants soient plus heureux »<sup>47</sup>. C'est donc dire que ces hommes croyaient faire le bien en éliminant systématiquement les juifs. C'était un travail qui devait être fait. Encore une fois, nous devons voir d'où vient cette corruption des maximes derrière l'action avant de conclure en une similarité avec la théorie kantienne.

Or, comme nous l'avons dit précédemment, Hilberg dénote allègrement l'influence de la bureaucratie nazie derrière les motivations des crimes et dans l'établissement des valeurs de discipline, d'obéissance, de supériorité, de guerre et de conquête. On ne doit pas comprendre cette justification du policier comme étant une corruption des maximes enracinée dans le genre humain, mais plutôt comme une corruption établie dans la conscience et dans la faculté de juger ceux qui participèrent au génocide. Ce n'est pas l'ensemble des hommes qui voyait ce mal comme un mal nécessaire, mais seulement ceux qui avaient endossé les valeurs nazies. Cette corruption découle donc des valeurs véhiculées par le régime nazi plutôt que par un enracinement inhérent à la nature humaine. C'est pourquoi on ne peut pas voir dans l'explication de Hilberg une corroboration de la théorie kantienne mais plutôt une similarité avec la thèse d'Arendt. Bien que Hilberg voie davantage l'Holocauste comme un travail du mal et non comme une banalité du

---

<sup>47</sup> Idem. Hilberg. 1988. p. 286.

mal, il n'en reste pas moins que la théorie d'Arendt reflète davantage la réalité que celle de Kant dans l'exposition des faits que nous présente Hilberg.

On parle de travail du mal dans le sens où les hommes firent le mal, parce qu'ils faisaient leur travail. Or, la thèse d'Arendt ne vient en aucun cas contredire celle de Hilberg. Au contraire, ce sont, selon nous, deux appellations qui viennent montrer le même résultat. C'est-à-dire que l'homme commet le mal sans qu'il ne se rende compte de l'immoralité de ces actions. Il le fait de façon machinale, de façon banale, il obéit aux ordres sans se poser la question de la justification de ces ordres. Dans les deux cas, il a abandonné sa conscience à l'État qui devient alors seul détenteur de la moralité. Cette obéissance aveugle ne fait que corroborer ce qu'Arendt avançait en disant qu'il y a une interruption de la conscience en raison d'un abandon de celle-ci aux mains d'un État totalitaire. Même les membres de l'État, les hauts fonctionnaires comme Eichmann qui venaient à prendre les décisions, se défendaient en disant qu'ils faisaient uniquement ce que n'importe qui aurait fait, qu'ils suivaient les ordres du régime. Qui donc en venait à décider de ce qui devait être fait ou non ? Hitler ? Hitler est-il un exemple de mal radical ? La réponse est que ceux qui étaient les détenteurs du pouvoir décisionnaire comme Hitler peuvent faire le mal librement et en pleine connaissance de cause, mais cela ne prouve pas que l'ensemble des hommes soit habité par ce mal. Cela ne prouve pas l'universalité du mal dans le cœur des hommes. La grande majorité de ceux qui ont commis le mal l'ont fait sans savoir ce qu'ils faisaient, en obéissant simplement aux ordres. La majorité adhère à une banalité du mal et non à un mal radical.

Outre Hilberg, un des historiens ayant été énormément commenté et analysé est Daniel Jonah Goldhagen qui, avec son livre *Les bourreaux volontaires de Hitler*, amena une toute nouvelle façon de comprendre le génocide juif et les motivations des bourreaux. Son analyse, bien que souvent critiquée, nous amène à revoir la culpabilité des Allemands dans le génocide alors que nombreux autres historiens, dont Hilberg voit une responsabilité allemande plutôt qu'une culpabilité. Nous tenterons donc de présenter brièvement sa thèse pour connaître les principales prémisses et ainsi voir si les théories d'Arendt et Kant peuvent être applicable à la façon de voir l'Holocauste de Goldhagen. Pour lui, il n'est pas question de voir les bourreaux comme de simples obéissants aveugles aux ordres de leurs supérieurs, mais comme des hommes qui voulaient profondément tuer les juifs. C'est cette hypothèse d'une hargne envers les juifs ancrée dans le peuple allemand qui se distingue de toutes celles que nous avons vues jusqu'à maintenant. Voyons donc plus précisément en quoi consiste cette théorie de Goldhagen.

Pour Goldhagen, il est clair que les allemands ont participé au génocide parce qu'ils le désiraient et qu'ils étaient entièrement conscients de ce qu'ils faisaient. D'ailleurs, toutes les autres explications voulant qu'ils ne soient que des obéissants, qu'ils aient subi des pressions sociales, qu'ils aient été contraints à agir, sont pour lui, des positions intenable. Voilà comment ils commentent ces positions :

« Dire que ces allemands n'ont participé au génocide que parce qu'ils y étaient contraints, parce qu'ils étaient des exécutants obéissants, incapables de penser, ou parce qu'ils étaient soumis à une pression socio-

psychologique, ou parce qu'ils étaient mus par le souci de leur avancement, ou parce qu'ils ne comprenaient pas ou encore parce qu'ils ne se sentaient pas responsables de ces qu'ils faisaient, autant de positions dont on peut démontrer qu'elles sont, l'une après l'autre, intenable. »<sup>48</sup>.

Goldhagen tente donc de démontrer que toutes ces thèses sont intenable et que seul son explication d'un antisémitisme éliminationniste est recevable dans l'explication du comportement des Allemands lors du génocide juif. Or, avant de voir comment il prétend démontrer l'irrecevabilité de la théorie voulant que les Allemands soient des obéissants aveugles ayant simplement évité de juger moralement leurs actions, voyons en quoi consiste cet antisémitisme éliminationniste.

Comme nous l'avons dit précédemment, Goldhagen croit que le peuple allemand était habité par une hargne contre le peuple juif et qu'ils considéraient leur élimination comme la bonne chose à faire pour la société. Ce qui vient distinguer cette théorie de celle présentée précédemment est le fait justement que les bourreaux ne deviennent plus de simples exécutants, mais bien des participants qui, en plus d'obéir aux ordres, prenaient l'initiative d'organiser les tueries, agissant ainsi, non plus sous la bannière du régime nazi, mais bien de leur propre chef. Le régime nazi ne devient donc plus la source de ces valeurs antisémites, mais bien toute la population allemande qui transporta, au fil des siècles ce sentiment antisémite. La deuxième guerre mondiale n'est que l'apogée de ce sentiment qui évolua avec la population allemande pour devenir un antisémitisme où la solution est l'élimination. Les Allemands ont donc tué des millions de juifs simplement

---

<sup>48</sup> Goldhagen, Daniel Jonah. *Les bourreaux volontaires d'Hitler*. Éditions du Seuil. 1997. p. 506.

parce qu'ils le voulaient, parce qu'ils ont grandi dans cette idéologie d'un antisémitisme éliminationniste sans précédent et propre à l'Allemagne. Lorsque venait le temps de tuer, Goldhagen nous dit qu'ils ne se contentaient pas d'obéir aux ordres, mais plutôt qu'ils remplirent leurs fonctions avec un zèle et une initiative remarquable. « D'abord, c'était devenu pour eux une routine que de faire preuve d'initiative, qu'ils mettent du zèle et de l'inventivité dans l'exécution des ordres ou qu'ils décident eux-mêmes de tuer des juifs alors qu'ils n'avaient pas d'ordres en ce sens ou auraient pu laisser ce soin aux autres. »<sup>48</sup>. Il semble clair pour Goldhagen que les Allemands voulaient tuer les juifs et que c'était pour eux la bonne chose à faire. L'initiative et l'inventivité qu'ils démontrèrent lors des tueries en est la preuve.

Or, les conclusions de Goldhagen viennent contredire les témoignages de Lévi et Rousset sur le comportement des tueurs et des victimes de l'Holocauste. Il n'est pas en mesure d'expliquer par ses conclusions ce que nous démontrent les témoignages que nous avons précédemment présenté. Il serait donc important de voir comment ce dernier prétend renverser les travaux de Hilberg, Lévi, Rousset et Arendt par exemple, qui nous présentent des tueurs sans convictions, sans haine particulière contre le peuple juif. Bref, des tueurs qui agissent par simple obéissance, par interruption de tout jugement moral. Goldhagen présente dans son livre différents exemples de cas où des tueurs ont refusé d'obéir aux ordres pour pouvoir continuer à tuer ou pour refuser de tuer. Il refuse catégoriquement cette idée d'une

---

<sup>48</sup> Idem. Goldhagen. 1997. p. 503.

obéissance aveugle. Il donne précisément comme exemple<sup>49</sup> le cas d'un officier du célèbre 101<sup>e</sup> bataillon, une unité mobile de tuerie, qui avait désobéi à un ordre de ses supérieurs parce qu'il le trouvait irrecevable. Voici d'ailleurs ce qu'il dit des arguments voulant que les tueurs de l'Holocauste soient des obéissants aveugles :

« Plus on étudie les actes des Allemands, plus on constate à quel point l'idée de leur obéissance aveugle est fantaisiste, plus il est clair qu'elle n'est qu'un alibi moral, qui doit être dénoncé comme tel et rejeté. L'argument selon lequel les Allemands obéissent sans broncher à l'autorité, c'est-à-dire qu'ils obéissent comme par réflexe, sans considération du contenu de l'ordre, n'est pas défendable. Par voie de conséquence, il en va de même de la thèse de Stanley Milgram et de bien d'autres, selon laquelle les hommes en général obéissent aveuglément à l'autorité. »<sup>50</sup>.

En admettant que les propos avancés par Goldhagen soient justes, il est difficile de voir dans la théorie d'Arendt une explication juste du mal dans les génocides. On doit nécessairement pencher du côté de Kant et d'un mal radical, enraciné dans l'homme et dans ce cas, dans toute la population allemande. Goldhagen nous parle d'un antisémitisme qui habiterait les Allemands depuis de nombreux siècles. On ne peut donc pas se tourner vers une banalité du mal qui propose l'émergence d'un mal en raison des valeurs véhiculés par un État et par l'absence de jugement et de conscience morale des bourreaux. Dans ce cas, il est plus juste de parler d'un mal dont l'origine est le cœur de l'homme et dont sa corruption fait en sorte que la deuxième guerre mondiale n'est qu'un prétexte pour faire éclore ce mal. En acceptant l'antisémitisme éliminationniste de Goldhagen on peut tomber dans l'explication de Kant du mal. C'est-à-dire que l'homme fait le mal par sa propre liberté en raison de la corruption du fondement de ces maximes. Il renverse l'ordre

---

<sup>49</sup> Idem. Goldhagen. 1997. p. 511.

<sup>50</sup> Idem. Goldhagen. 1997. p. 511-512.

éthique en acceptant le meurtre des juifs comme moral et cohérent à ses maximes morales. Il a l'impression de faire le bien et il le fait librement. On ne peut pas voir dans l'État nazi, la seule cause de l'avènement de ces valeurs immorales, mais également dans la corruption du cœur de la population allemande.

Avec les conclusions de Goldhagen, on en vient à croire que l'obéissance aveugle n'est pas la seule et unique explication des comportements des bourreaux, mais qu'il existe également une initiative derrière les actions de certains tueurs. Il ne refuse pas totalement l'idée d'une obéissance pour expliquer les comportements collectifs, mais il refuse que cette obéissance soit aveugle dans le sens où elle ne serait pas accompagnée par une certaine conviction que les juifs étaient nuisibles à la société allemande. Bien qu'on accepte cette conviction des tueurs, il n'en reste pas moins que l'obéissance des bourreaux amène inévitablement une banalisation du mal. Le meurtre des juifs, même s'il est motivé par une haine de la race reste un mal et le fait qu'un simple ordre soit l'élément déclencheur montre cette banalisation du mal. On ne peut rejeter la thèse de Goldhagen, mais on ne peut pas non plus la classer catégoriquement dans le camp du mal radical. Il y a inévitablement une partie des conclusions de Goldhagen qui ne viennent pas contredire la thèse de la banalité du mal.

Or, plus on s'intéresse aux événements et aux acteurs de l'Holocauste, plus on réalise que l'explication de Goldhagen ne reflète pas nécessairement la réalité et que ces détracteurs dans le monde scientifique sont nombreux. En effet, on reproche

souvent à Goldhagen de ne pas avoir fait preuve d'une grande rigueur historique dans le choix de ses exemples pour appuyer ses théories. Les exemples qu'il utilise sont choisis en fonction de la théorie qu'il défend et non en fonction de ce qui s'est réellement produit. James Waller est un de ceux qui voit des problèmes de la théorie de Goldhagen et croit que sa thèse d'un antisémitisme éliminationniste virulent en Allemagne n'est aucunement cohérent à la réalité politique et sociale de l'Europe au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle. Il ne croit pas que l'antisémitisme était plus fort en Allemagne que dans les autres pays de l'Europe et il dénonce le manque de preuve de Goldhagen.

« Furthermore, Goldhagen does not prove that pre-Nazi German antisemitism was more pervasive than elsewhere in Europe. Doing more comparative work in larger European context certainly would have modified Goldhagen's extreme views about German antisemitism. The quantity of antisemitic expression in Russia, Romania, and Poland was at least as great as that found in Germany. »<sup>51</sup>.

On reproche donc à Goldhagen de ne pas s'être intéressé aux autres pays de l'Europe pour avancer que l'Allemagne présentait un antisémitisme particulièrement féroce. Waller donne même l'exemple d'autres pays comme la Russie, la Roumanie et la Pologne où l'antisémitisme était certainement aussi grand qu'en Allemagne. Un autre point que Waller présente un peu plus loin dans son texte est le fait que le parti nazi, pour prendre le pouvoir, a dû éviter la question juive pour ne pas perdre le vote populaire. On conseilla simplement aux dirigeants politiques nazis de ne pas parler de la question juive lors des élocutions pour ne pas blesser le peuple allemand qui ne semblait pas vouloir s'intéresser à la question. De dire que la population allemande était habitée par cet antisémitisme devient alors

---

<sup>51</sup> Opcit. Waller. 2002. p. 41.

une contradiction de la réalité de l'époque. Il serait plus juste de parler d'un désintéressement de la population face à la question juive et non d'un antisémitisme virulent.

D'autres points nous mènent à croire que les informations véhiculées par Goldhagen manque de crédibilité. En effet, un des points qui posent problème dans la théorie de ce dernier est le fait que ce n'était pas seulement des Allemands qui participaient aux tueries, mais des gens de d'autres nationalités également. La thèse d'un antisémitisme particulier aux Allemands devient alors difficilement défendable. Un autre point d'interrogation qui marque la théorie de Goldhagen est certainement le fait que ce ne sont pas seulement des juifs qui furent assassinés dans ce génocide, mais également des handicapés, des hommes de races noirs, des non-allemands voulant aider des juifs ou d'autres hommes alors en danger. Les tueries étaient principalement orientées vers les juifs, mais touchaient plusieurs autres hommes. Les bourreaux de ces victimes ne faisaient pas la distinction entre juifs et non juifs détenus. Lorsque l'on leur demandait de tuer, il n'y avait plus de distinction possible, ils tuaient. Tous ces problèmes dans le traitement des informations nous amènent à croire que la thèse que Goldhagen nous présente ne reflète qu'un petit pourcentage de ce qui s'est produit durant l'Holocauste et non la majorité des cas.

Nous nous en remettons donc aux thèses de Hilberg, Rousset, Lévi et Arendt pour comprendre ce que fut le génocide juif bien que les thèses de

Goldhagen représentent quand même une portion de la réalité historique. Les hommes qui y participèrent le firent donc en grande majorité avec une obéissance aveugle en ne se questionnant pas sur la validité morale de leurs actions. Ils s'en remettaient au régime nazi pour déterminer ce qui devait et ne devait pas être fait. Il n'en reste pas moins qu'une infime partie de ceux qui tuèrent le firent pas plaisir ou par conviction, parce qu'ils croyaient en une infériorité et une nuisance de la race juive et ce depuis longtemps. On peut alors parler d'un mal enraciné au fond du cœur de l'homme et non véhiculé par les valeurs de la société nazie. Or, le nombre de ceux qui prirent l'initiative des tueries et qui agirent par conviction ne représente pas la règle générale de ce qui se passa. Il convient davantage de parler de tueurs moralement aveugles et obéissants que de tueurs habités par un mal inhérent à leur nature. Les textes des témoins et des historiens nous l'ont montré. La thèse d'Arendt de la banalité du mal semble beaucoup plus applicable dans le cas du génocide juif où il y avait un encadrement politique et social extrêmement présent que celle de Kant qui nous parle d'un mal radical enraciné dans le fondement de nos maximes morales.

Or, comme nous venons de le préciser, il y avait cette particularité dans le génocide juif d'une organisation et d'une discipline dans les meurtres de masse qu'il n'y a pas nécessairement dans les génocides en général. La prochaine section de cette étude concernera d'ailleurs le génocide rwandais qui ne se réalisa pas du tout dans les mêmes conditions politiques, sociales et économiques. Nous tenterons toujours de voir si les thèses d'Arendt et de Kant sont applicables dans l'explication

du mal dans les génocides, et ce toujours en se référant aux différents écrits qui rendent compte de cet indéniable mal que sont les génocides. Ainsi nous arriverons peut-être à comprendre, du moins en partie, le comportement et les motivations de ces hommes qui tuent massivement leurs semblables avec une efficacité déconcertante.

## Le génocide rwandais

Malgré le retard technologique de la société rwandaise sur le reste du monde et sur l'Allemagne nazi, le génocide qui surgit en 1994 fut d'une efficacité inégalable. C'est 800 000 personnes qui trouvèrent la mort en seulement trois mois et ce, malgré l'absence de fours crématoires, d'un système ferroviaire destiné au transport des détenus, de camps de concentration, de système sophistiqué de gazage, etc. La technologie est troquée pour le rudimentaire. La machette est l'arme de prédilection dans les tueries, les armes à feu sont rares et réservées surtout aux policiers et aux membres de l'armée. Dans une société qui subsiste principalement de l'agriculture, les moyens utilisés pour arriver à commettre les crimes ne sont que le reflet de cette société agricole. Les armes sont rudimentaires et la technologie inexistante. Il n'en demeure pas moins que l'efficacité est surprenante, et la discipline de ces nombreux bourreaux, exemplaire.

En parcourant les différents textes qui traitent de ce véritable drame humain, on remarque que la plupart d'entre eux s'intéressent d'abord et avant tout à la non-intervention des pays occidentaux dans le génocide. On accuse les Nations Unies de ne pas avoir tenu compte des recommandations du Lieutenant Général Roméo Dallaire qui se trouvait sur le terrain à la veille et pendant le génocide. On accuse également les États-Unis de ne pas s'être impliqué, il en va de même pour la France. On a l'impression en lisant ces textes que tous ont littéralement abandonné

le Rwanda à son sort et pour ne pas être seul à prendre le blâme de son indifférence, chacun accuse les autres pays occidentaux de ne pas être intervenus dans le génocide qui se déroula. On semble détourner la question vers les responsabilités politiques plutôt que vers les responsabilités morales. Or, dans cette étude nous ne nous intéresserons pas à cette question d'implication de l'ONU et des autres pays occidentaux parce que ce qui nous intéresse particulièrement, c'est comment ce mal a pu se produire, comment il a pu habiter le cœur des rwandais hutus pendant trois mois durant. Toujours en nous servant de nos deux théories phares, la banalité du mal et le mal radical, nous nous intéresserons aux acteurs de ce génocide pour découvrir comment il est possible d'expliquer le mal qu'ils commirent. Autrement dit, nous vérifierons la valeur heuristique de ces théories par le biais du génocide rwandais comme nous l'avons fait précédemment avec l'Holocauste.

Pour ce faire, nous diviserons ce chapitre en deux sections distinctes. Premièrement, nous tenterons de comprendre l'implication de l'État rwandais dans l'établissement et le déroulement du génocide. Ainsi, nous déterminerons s'il y avait une planification du génocide et d'où provenait l'ordre d'extermination de la communauté Tutsi : de l'État, de l'ensemble de la communauté Hutu, des deux groupes, d'une poignée d'extrémistes ? Deuxièmement, il sera question de dresser un portrait des bourreaux. Nous essayerons de déterminer qui ils étaient et pourquoi ont-ils accepté de participer au génocide. Ces deux sections seront toujours présentés dans l'optique de comprendre les conditions du génocide rwandais, le mal qui en a émergé et de vérifier les thèses de Kant et de Arendt.

Or, avant d'entamer la première de ces sections, il est important de souligner que contrairement à la Shoah, la documentation concernant le génocide rwandais est beaucoup moins importante principalement en raison de sa proximité historique. Afin de bien cerner les différentes caractéristiques de ce génocide, nous sommes donc intéressés aux textes relatant les témoignages des rescapés et des bourreaux. Les textes philosophiques portant sur le drame rwandais étant pratiquement inexistant, nous avons complété notre étude avec des textes d'historiens et de journalistes. Nous tenterons donc d'établir un portrait juste de la situation au Rwanda en 1994 et d'évaluer la valeur des thèses d'Arendt et de Kant sur le mal.

### **5.1 L'implication de l'État**

Le génocide débute officiellement le 6 avril 1994 lorsque l'avion du président rwandais, Juvénal Habyarimana, est abattu en plein vol au-dessus de l'aéroport de Kigali en fin de soirée. Seulement quelques minutes après l'attentat, avant même que la nouvelle ne soit transmise aux informations, les massacres commencent dans Kigali. Le court délai entre l'explosion de l'avion du président et le début des massacres démontrent bien que les hommes étaient prêts à entamer le processus d'extermination des Tutsis et le décès du président n'était que le signal de départ. Dans la nuit du 6 au 7 avril, les Tutsis les plus influents et les plus susceptibles de donner une opposition politique au gouvernement succédant celui

du défunt Habyarimana sont exécutés tour à tour. Ces personnes avaient été identifiées avant même que le génocide ne débute et ils n'étaient pas les seuls. En janvier 1994, les employés municipaux de Kigali avaient fait le tour des maisons de la capitale et marquaient la porte des Tutsis d'un ruban rouge. On leur a expliqué que c'était pour de causes de recensement. Les militaires qui devaient venir par la suite exterminer ces Tutsis voyaient donc leurs tâches simplifiées en sachant très bien où s'arrêter.

Il serait difficile de dater exactement où débute cette haine des Hutus envers les Tutsis et là n'est pas le but de cette section, mais il est clair que la propagande véhiculée par les radios et par l'État n'a pas permis une diminution de cette haine raciale. En effet, en septembre 1993, la RTLMC (Radio-Télévision Libre des Mille Collines) est lancé. Subventionné grandement par l'État, cette radio a pour but de diffuser des émissions de divertissements et d'informations. Or, les propos de certaines émissions plus politiques tendent vers la propagande raciale et propose même le soulèvement des Hutus contre les Tutsis. On dépeint alors les Tutsis comme étant nuisible au Rwanda et on propose leur extermination. Dans les jours qui marqueront le début des massacres, la radio continuera à lancer ces accusations de haine envers les Tutsis et invitera la population à prendre les armes pour libérer le Rwanda. Dominique Payette, journaliste, écrira dans son livre : *La dérive sanglante du Rwanda* : « À côté de la radio nationale s'est développé la station privée Radio-Télévision libre des Milles Collines (RTLMC), proche du gouvernement qui a autorisé sa création. L'ensemble des radios rwandaises a très

clairement mené une campagne d'exhortation à la violence et à la haine ethnique. »<sup>52</sup>.

Le fait qu'il y ait eut cette propagande dans les radios rwandaises, radios qui ont été subventionnées par l'État, montre bien que l'État connaissait au moins les relations haineuses entre les groupes ethniques du pays et qu'elle n'a rien fait pour intervenir en ce sens. Elle n'a pas interdit la continuité de cette propagande, au contraire, elle l'a encouragé. L'État a donc contribué à entretenir cette haine des Hutus envers le peuple Tutsi. Il est possible d'établir le parallèle entre la propagande rwandaise et la propagande nazie envers les juifs. Lorsqu'un État contrôle les réseaux de diffusion des informations et utilise ces réseaux dans le but de faire valoir ces idéologies politiques, on parle alors de propagande et de régime à caractère totalitaire. La seule différence se trouve dans l'échelle à laquelle se diffusait la propagande. Le portrait économique et technologique explique cette différence.

Or, cette propagande n'est pas le seul facteur qui nous pousse à croire qu'il y a vraiment eut une implication de l'État dans le processus génocidaire. En effet, pendant les trente années qui ont précédé le génocide, les hommes qui commirent des crimes à caractère raciaux ont bénéficié d'une impunité de la part de l'État. Autrement dit, aucun de ceux qui ont assassiné des Tutsis ou perpétré quelques autres crimes contre eux depuis la révolution de 1959 ne furent punis pour son crime. Colette Braeckman, dans son livre intitulé : *Rwanda : Histoire d'un*

---

<sup>52</sup> Payette, Dominique. *La dérive sanglante du Rwanda*. Éditions Écosociété. 2004. p. 24.

*génocide*, confirme cette idée d'une impunité accordée aux Hutus ayant commis des crimes contre les Tutsis en disant :

« L'impunité accordée depuis trois décennies à ceux qui brûlaient les maisons des Tutsis, qui les chassaient, les privaient de leurs emplois, les tuaient lors des massacres à répétition a également contribué à éradiquer tous sentiments de remords. Le vocabulaire utilisé procédait de la même logique, maintes fois expérimentée : en qualifiant de « cafard », de « cancrelat », en lui déniait la qualité de compatriote, voire d'être humain, on la réduit au rang d'animal nuisible, dont la mise hors d'état ne ferait l'objet d'aucune sanction et serait, au contraire, considérée comme une œuvre utile... »<sup>53</sup>.

Non seulement on voit que l'impunité accordée aux criminels commettant des crimes contre les Tutsis nous a permis de voir une implication de l'État dans la continuité et l'avancement de cette haine raciale, mais également dans la dépréciation du statut des Tutsis. Le fait de ne pas avoir puni ces crimes raciaux nous pousse à voir une implication de l'État dans la préparation du génocide et à l'établissement des conditions nécessaires à l'avènement du génocide.

Une des caractéristiques du génocide rwandais qui montre que l'État n'avait pas besoin d'être aussi présente que dans le cas de l'Allemagne est le fait qu'il y avait une proximité entre les bourreaux et leurs victimes. Dans cette petite communauté, les bourreaux et les victimes se connaissaient, se côtoyaient dans les activités quotidiennes, ils étaient voisins, collègues, ils priaient ensemble. Cette proximité fait en sorte que l'État n'a pas besoin de créer un système de concentration et d'identification des victimes. Les bourreaux connaissent leurs victimes et ils savent où ils habitent. Dans le génocide juif, les victimes étaient

---

<sup>53</sup> Braeckman, Colette. *Rwanda : Histoire d'un génocide*. Fayard. 1994. p.241.

beaucoup plus nombreuses et il n'y a avait pas cette proximité particulière au génocide rwandais. L'État devait organiser cette concentration et cette identification des victimes comme le démontre la distribution de l'étoile jaune sur les brassards. Jean Hatzfeld nous indique cette idée en précisant qu'il existe quatre moments dans le processus de génocide soit : l'humiliation, le marquage, la déportation et la concentration, et finalement, l'élimination. Il précise que : « Dans le Rwanda rural, le processus de génocide saute les deuxième et troisième étapes – le marquage et la concentration -, qui ne sont pas nécessaires à cause précisément des relations de proximité entre les habitants. »<sup>54</sup>. L'État n'a donc pas besoin de s'impliquer autant que le régime nazi dans le processus de génocide en raison de la proximité des bourreaux et des victimes.

Nous avons vu que la première étape que nous décrit Hatzfeld, l'humiliation, fut bien exécuté en accordant l'impunité aux crimes commis contre les Tutsis et en laissant les radios rwandaises continuer à émettre des messages haineux envers les Tutsis et en incitant la population à la violence. Il faudra donc déterminer par la suite s'il y a une implication de l'État dans la quatrième étape du processus de génocide : l'élimination. Autrement dit, nous désirons savoir si l'État a encouragé ou même ordonné ces massacres. Le but de la détermination de l'implication de l'État dans le génocide se fait toujours dans l'optique d'une vérification de l'applicabilité des théories de la banalité du mal d'Arendt et du mal radical chez Kant. Ainsi, nous pourrions mieux déterminer si les acteurs du génocide ont agi sous une certaine influence étatique ou s'ils ont agi de leur propre chef. Nous ne désirons

---

<sup>54</sup> Hatzfeld, Jean. *Une saison de machette*. Éditions du Seuil. 2003. p. 80.

pas déresponsabiliser les acteurs de ce génocide, mais justement préciser s'ils ne sont seulement que des acteurs ou s'ils sont également les auteurs du génocide. Cela nous permettra ainsi de mieux analyser pragmatiquement les théories de Kant et d'Arendt.

Plusieurs sources semblent confirmer que l'État fut bel et bien impliqué dans le processus génocidaire non seulement avant les massacres mais pendant les massacres. Effectivement, l'armée gouvernementale participe aux massacres et veille à ce que les citoyens Hutus y prennent part également. La décision des meurtres de masse serait venue d'en haut et non des tueurs eux-mêmes. Payette nous dit d'ailleurs :

« Les ordres passent du premier ministre aux préfets et des préfets aux bourgmestres qui donnent finalement les consignes à la population. La machine à tuer est en place. Le vocabulaire est uniforme : le meurtre devient « le travail », les armes et les machettes s'appellent partout « les outils ». L'incitation au meurtre viendra toujours d'en haut, de l'élite composée de gens instruits de l'administration locale ou de la gendarmerie, de l'armée ou de la milice. »<sup>55</sup>.

Les ordres sont donc venus d'en haut et l'État rwandais a donc ordonné à sa population de prendre les armes. Il y eut une décision de la part du gouvernement de mettre fin à l'existence des Tutsis et il y eut une planification et une organisation des massacres en préparant les esprits avec la propagande et en mettant tous les moyens nécessaires disponibles pour l'accomplissement de la tâche. Il ne restait plus qu'à donner l'ordre. On parle même dans d'une rencontre similaire à celle de Wansee en Allemagne, où il fut décidé de l'élimination des Tutsis par les dirigeants

---

<sup>55</sup> Opcit. Payette. 2004. p. 14.

Rwandais. C'est Braeckman qui rapporte ce fait en disant : « Janvier Afrika relate que c'est après l'attaque du FPR [Front Patriotique Rwandais] en octobre 1990 que les tueries de masse ont été organisées et que c'est le 1<sup>er</sup> septembre 1992, dans le bâtiment appelé la Synagogue, que le président et son épouse ont donné l'ordre d'éliminer systématiquement les opposants politiques. »<sup>56</sup>. On peut donc conclure en une planification du génocide et en une participation active dans l'État dans le processus lui-même. L'ordre d'élimination fut décidé comme en Allemagne et la population en serait les exécutants.

Or, l'implication de l'État dans le génocide ne fut pas seulement de décider s'il y aurait ou non élimination des Tutsis, mais également d'ordonner ouvertement, non pas par le biais de la radio mais directement lors des discours, de participer à cette élimination massive. Le nouveau président successeur d'Habyarimana, Théodore Sindikwabo prononça des discours haineux dans certaines régions pour inciter la population qui tardait à prendre les armes contre l'ennemi, les Tutsis. On remplaça les préfets par d'autres plus extrémistes. L'État fit vraiment un travail d'encadrement pour assurer un bon fonctionnement de la machine à tuer. On incita, planifia, organisa pour que tout se passe le plus efficacement possible et le plus rapidement possible. Braeckman rapporte même<sup>57</sup> que c'est près de 32 000 membres de l'État et de l'administration qui ont prêté mains-fortes aux tueurs pour faciliter leur tâche en les encadrant et en leur permettant d'accéder aux différentes

---

<sup>56</sup> Opcit. Braeckman. 1994. p. 159.

<sup>57</sup> Idem. Braeckman. 1994. p. 230.

ressources essentielles comme des moyens de transports, des nécessités sanitaires, etc.

En lisant les différents textes qui traitent du génocide rwandais, on remarque que l'implication de l'État fut totale non seulement avant le génocide en nourrissant ce sentiment de haine envers les Tutsis et en refusant de punir les crimes perpétrés contre cette race, mais également pendant le génocide en ordonnant les massacres et en mettant l'administration publique au service des tueurs. La participation de l'État se compare de plus en plus à celle de l'Allemagne, mais à plus petite échelle. L'État est moins gros, mais la bureaucratie sur laquelle il repose n'est pas différente pour autant. Celle-ci est mise à la disposition de l'État quelque soit l'idéologie de celui-ci. Qu'il soit criminel ou non. Nous reverrons cette implication de l'État et le fait que les tueurs ont, comme dans le génocide juif, obéi aux ordres dans la prochaine section qui traitera exclusivement des bourreaux eux-mêmes et de leur vision de leur participation à ce génocide. Ainsi nous verrons s'ils se considèrent comme de simples obéissants à un État criminel ou s'ils ont agi par leur propre motivation et par une haine réelle envers le peuple Tutsi enracinée dans leur cœur.

Toute cette idée d'une implication de l'État est établie dans le but de voir si la théorie de Hannah Arendt est applicable au cas du génocide rwandais. Or, il est incontournable que l'État joua un rôle central dans le processus de génocide et qu'une telle entreprise nécessite inévitablement l'implication de nombreuses personnes bien organisées entre elles pour arriver à faire tourner une telle machine à

tuer. Dans la mesure où une idéologie étatique vient à prendre le dessus sur les idéologies individuelles, il est possible de voir les caractéristiques d'un régime totalitaire. Or, la question qui nous intéresse dans cette étude est justement de connaître à quel point les idéaux de l'État ont pu corrompre ceux des citoyens pour qu'ils commettent des crimes comme celui de génocide. Autrement dit, une fois l'implication de l'État établie, en quoi les bourreaux rwandais ont-ils agi sous l'influence de cet État ou de leur propre chef. Le mal qu'ils commirent provient-il d'une manipulation étatique des consciences ou d'un enracinement profond dans leur propre nature. Dans le premier cas, on parlera alors d'une banalité du mal dans la mesure où ces hommes ont agi de façon machinale, sans prendre véritablement conscience de leurs actes pour la simple raison qu'on leur a ordonné de le faire. Dans le deuxième cas, on parlera d'un mal radical parce qu'enraciné dans leur nature propre, dans leur liberté. Ils auraient alors agi librement parce que le fondement de leurs maximes morales était corrompu, parce que le mal est une partie inhérente de leur être et que c'est cette partie qui s'exprima au Rwanda en 1994.

Pour l'instant, on peut voir que l'État a son rôle à jouer dans la manipulation des consciences des bourreaux par le biais de la propagande ainsi que dans l'impunité accordée aux criminels ayant commis des crimes raciaux contre les Tutsis. Cette participation de l'État nous pousse à croire que la théorie d'Arendt semble beaucoup plus applicable que celle de Kant. Le fait que l'État légalise en quelque sorte le crime contre un Tutsi amène le bourreau à ne plus considérer le mal qu'il commet comme un mal en lui-même, mais comme quelque chose de normal,

voir banal. Le rôle de l'État est justement de punir un crime peu importe la victime et de montrer cette impartialité envers les différents groupes qui composent la société. Autrement, on vient qu'à considérer la race ou le groupe opprimé comme étant nuisible et on vient à encourager les crimes contre ces races ou groupes. Cette minorité elle-même vient qu'à remettre en question sa participation à la société et même son existence. Elle se sent alors inévitablement humiliée et même superflue dans la société. C'est d'ailleurs ce que l'on a pu constater dans la participation juive à leur propre génocide. L'État a ce pouvoir de montrer ce qui est juste ou non et en refusant de légiférer impartialement, il entretient cet écart entre les ethnies et la minorité opprimée en vient souvent à adhérer dans le sens de l'idéologie totalitaire. C'est pourquoi cette manipulation des consciences et de l'opinion publique qui entraîne des crimes tels que celui de génocide nous pousse à croire que dans le cas du génocide rwandais, l'implication de l'État nous montre la cohérence de la théorie de la banalité du mal. Nous reviendrons sur ces questions dans la prochaine section qui concerne précisément les bourreaux et leurs témoignages, mais avant d'amorcer cette section, l'idée de cette implication de l'État est très bien exprimée lorsque Hatzfeld dit :

« Les militaires étaient parés, les miliciens excités, les machettes neuves ou usagées en nombre suffisant, les bras solides et les esprits obéissants. [...] En Allemagne comme au Rwanda, le génocide fut le projet d'un régime totalitaire, durablement au pouvoir. L'élimination du Juif, du Tzigane ou du Tutsi est évoquée dans leur programme politique dès leur accession au pouvoir, et répétée dans les discours officiels. Le génocide est planifié par étapes cumulatives. »<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Opcit. Hatzfeld. 2003. p. 69.

Les bourreaux étaient donc prêts à s'exécuter, il n'attendait plus que l'ordre des supérieurs pour amorcer le génocide. Les ressources matérielles étaient disponibles et, comme le dit Hatzfeld dans cet extrait, les esprits étaient obéissants. Voyons donc comment les bourreaux ont perçu leur propre participation et comment il nous est possible de l'interpréter en regard de la banalité du mal et du mal radical.

## **5.2 Les bourreaux**

Dans cette section, la plupart des textes que nous utiliserons seront ceux des témoignages des bourreaux eux-mêmes. Nous tenterons de dresser un portrait de ces tueurs et de déterminer les raisons qui les ont poussées à prendre part au génocide. Les textes qui relatent l'histoire de ce génocide s'entendent tous pour dire que les tueurs faisaient partis de toutes les couches de la société. L'armée, les milices, la garde du président faisaient évidemment partie du lot, mais également les intellectuels, les agriculteurs, les commerçants. En fait, toutes les couches de la société ont participé de près ou de loin aux tueries et ont pris la machette pour contribuer à l'élimination des Tutsis. Or, la grande majorité de ceux qui ont tué massivement étaient des agriculteurs, des hommes ordinaires qui n'avaient pas nécessairement d'ambitions ou d'intérêts politiques dans le génocide. Ils tuaient leurs voisins, leurs collègues, les gens qu'ils côtoyaient jour après jour dans leur petit village. Les Hutus étaient majoritaires au Rwanda et la plupart avait comme métier l'agriculture. Ils savaient comment se servir d'une machette, mais n'avaient pour la plupart jamais tué d'hommes de leur vie. Ils ont donc appris en regardant les

soldats faire et à force de répéter le geste, ils se mirent à devenir d'une efficacité remarquable. Ils n'étaient pas particulièrement doués pour le meurtre, ils étaient des paysans ordinaires. Tout le monde participait aux massacres, peu importe leur condition. C'est d'ailleurs ce que nous montre Payette en disant :

« Cependant, ce que tous les observateurs ont rapporté dans les semaines des massacres d'avril, mai et juin 1994 au Rwanda, c'est à quel point le massacre a été général, à quel point les exactions ont été commises par des voisins contre leurs voisins, à l'intérieur des mêmes familles et par des gens *qui jamais n'avaient commis le moindre acte illégal*. Cette constatation permet de mesurer la très grande efficacité de la propagande du droit de tuer. »<sup>59</sup>.

Ils n'étaient donc pas des tueurs, ni des criminels. C'étaient des hommes à qui l'on a demandé de participer à l'élimination des Tutsis et qui ont accepté sans poser de questions.

C'est d'ailleurs ainsi que s'est déroulé le début des massacres et la mise sur pied des équipes de tueries. Les autorités arrivaient dans les villages, réunissaient les Hutus, dans les stades la majeure partie du temps, et ont leur demandaient d'éliminer tous les Tutsis de leur région. Les bourreaux demandaient alors quelques explications et quelques détails et ils débutaient ensuite les meurtres. Il n'y avait pas vraiment de règles reliées au processus d'élimination, la seule règle était de continuer à tuer jusqu'au dernier en gardant un bon rythme. Il y avait vraiment une obéissance aveugle des tueurs face aux ordres des autorités. Ils ne les remettaient pas en question, ils obéissaient simplement. Jean Hatzfeld qui a recueilli les

---

<sup>59</sup> Opcit. Payette. 2004. p. 33.

témoignages de plusieurs bourreaux exprime cette idée en relatant les propos d'un des bourreaux :

« On avait à faire et on faisait du mieux qu'on pouvait. On se fichait de qui préférait obéir au bourgmestre, ou aux ordres des *interahamwe*, ou préférait obéir directement aux ordres de notre conseiller communal bien connu. On obéissait de tous côtés et on s'en trouvait satisfaits [...] On accomplissait un boulot de commande. On se rangeait en file derrière la bonne volonté de tous. »<sup>60</sup>.

Cet extrait montre bien l'obéissance aveugle des bourreaux dans les meurtres. On leur avait demandé de faire un travail et ils le firent. Peu importe qui donnaient les ordres, ils obéissaient. Jamais, ils n'ont remis les ordres en question. Cette absence de remise en question des ordres reçus est bien démontrée par le simple fait que les bourreaux considéraient le meurtre comme un travail et non comme un crime. Le fait que l'État légitimait l'activité de meurtre faisait en sorte que les bourreaux ne voyaient plus les crimes, mais seulement un travail à accomplir.

L'organisation derrière les tueries et la façon dont celles-ci se sont déroulées démontre bien le fait que les bourreaux voyaient cette activité du meurtre comme un travail et rien d'autre. Lorsque les bourreaux témoignent de leurs journées, ils affirment que celle-ci commençait vers les 9h et se terminait vers les 17h. Ils se réunissaient au stade, prenaient connaissance de l'horaire de la journée, de leur itinéraire, faisaient le plus de victimes possibles et rentraient le soir pour prendre un bon repas et allaient ensuite se reposer pour la prochaine journée de travail. C'était ainsi les sept jours de la semaine pendant trois mois. Ils travaillaient avec la même assiduité aux meurtres qu'à leur travail habituelle sur leur lot de terre avant le

---

<sup>60</sup> Opcit. Hatzfeld. 2003. p. 21.

génocide. Un des bourreaux dit d'ailleurs dans l'ouvrage de Hatzfeld : « On chassait parce que c'était le programme de nos journées, jusqu'à ce qu'il soit terminé. Nos bras commandaient nos têtes, en tout cas nos têtes ne disaient plus leurs mots. ».<sup>61</sup> On voit bien à quel point c'était une activité quotidienne pour eux et qu'en aucun cas ils ont remis en question le « programme de leurs journées ». Lorsqu'il dit « nos têtes ne disaient plus leurs mots », on voit qu'ils ont interrompu leur conscience et qu'ils ont agi machinalement.

Cette obéissance aveugle peut très bien être interprétée avec la théorie de la banalité du mal de Hannah Arendt. En effet, on voit bien que les bourreaux ont obéi aux ordres sans se poser de questions et sans les remettre moralement en doute. Ils ont commis leurs crimes comme s'ils avaient cultivé leur champ. C'était pour eux un travail quotidien comme les autres. C'est cette interruption de la conscience et surtout, l'implication d'un État totalitaire dans le processus de légitimité du meurtre et dans la propagande haineuse et raciste envers les Tutsis qui a permis au mal de survenir en 1994 au Rwanda. La théorie d'Arendt colle à la réalité rwandaise beaucoup plus que la théorie de Kant. En effet, une des grandes différences entre les deux théories du mal est l'origine de ce mal. Dans le cas du génocide rwandais, on ne peut pas voir ce mal comme étant inhérent à la nature humaine, mais plutôt comme provenant d'une influence étatique et de l'imposition d'une idéologie par la propagande et la législation en place. L'homme ne se ment pas à lui-même en croyant que ce qu'il fait est un bien, il refuse plutôt de s'interroger sur la nature de ses actes. Il refuse de prendre position dans la moralité, il laisse l'État s'en charger

---

<sup>61</sup> Idem. Hatzfeld. 2003. p. 60.

et il abandonne sa conscience à celui-ci. Il obéit parce qu'il a donné son assentiment à l'État et ce, avant même qu'il soit criminel. En lui donnant cette confiance et en lui abandonnant ses droits, il accepte les décisions de l'État aveuglement, il accepte d'obéir parce qu'il lui a cédé le droit de se questionner sur la moralité. L'État décide de ce qui est juste et les bourreaux exécutent les ordres. C'est ainsi que le système totalitaire fonctionne et qu'un parti devient l'auteur des crimes alors que l'autre en est l'acteur. Ce n'est pas un choix réfléchi et une volonté particulière du bourreau que de faire le mal, mais plutôt une obéissance aveugle envers les ordres d'un État criminel auquel il a abandonné tout son questionnement moral.

Toute cette idée d'obéissance et de confiance aveugle envers l'État est relatée dans un des passages du livre de Hatzfeld lorsqu'un bourreau dit :

« Quand tu reçois un ordre nouveau, tu hésites mais tu obéis, sinon tu risques. Quand tu as été sensibilisé comme il faut par les radios et les conseils, tu obéis plus facilement même si l'ordre est de tuer tes avoisinants. La mission d'un bon encadreur, c'est de supprimer tes hésitations quand il te donne ses ordres. »<sup>62</sup>.

Les bourreaux eux-mêmes admettaient donc leur obéissance, mais surtout le rôle de l'État dans cette obéissance. La propagande est un outil primordial à l'obéissance aveugle et c'est précisément la mission de l'État que de sensibiliser les exécutants à son idéologie. Le niveau d'obéissance devient donc directement proportionnel au niveau d'adhésion des bourreaux à l'État et cette adhésion repose essentiellement sur la diffusion des valeurs et des idéologies politiques de l'État. Or, lorsque l'on prend l'exemple du Rwanda, la proximité physique des bourreaux et des victimes,

---

<sup>62</sup> Idem. Hatzfeld. 2003. p. 85.

le fait que tous se connaissent et se côtoient comme dans un village facilite la diffusion de la propagande et entraîne donc une obéissance et une adhésion plus large au sein de la population. C'est sans doute la raison qui explique la grande participation au génocide de la plupart des couches de la société, que ce soit les intellectuels ou les agriculteurs, les gens des villes ou ceux des villages. Tous sont sensibilisés par la propagande et sont prêt à obéir.

Un autre point important à déterminer dans le témoignage des bourreaux est de savoir si ceux-ci ont été forcés d'agir ou s'ils l'ont fait de plein gré. Jusqu'ici, nous avons vu que la plupart ont obéi sans trop poser de questions et sans hésiter. Qu'arrivait-il à ceux qui se sont désistés en cours de route ou ceux qui, une journée, ne voulaient pas tuer ? Quel était la sanction qui leur était réservé ? Il semble que les seuls qui furent tuer sont ceux qui aidèrent les Tutsis et qui étaient considérés comme des traîtres. Dans les campagnes, lorsqu'un homme présentait une bonne raison pour ne pas aller tuer une journée, on lui assignait d'autres travaux plus légers et on ne lui imposait aucune sanction. Par contre, s'il était pris à ne pas travailler une journée sans raison valable, la sanction imposée était la majeure partie du temps une amende. Les bourreaux, même les moins riches avant le génocide, voyaient ces amendes peu contraignantes en raison des sommes considérables qu'ils arrivaient à amasser durant leurs journées de tueries où ils pillèrent leurs victimes. Nombreux d'entre eux considéraient ces pillages comme la rémunération de leur dur travail. En fait, la plupart des témoignages reçus nous indiquent que personne ne fut maltraité pour ne pas avoir participé aux tueries. Voilà comment Hatzfeld

nous expose cette idée : « À part les amendes d'argent ou de boissons, je ne sais aucun cas de punition, comme des coups de bâton ou de machette pour refus d'obéissance. Les mauvais traitements pouvaient te menacer simplement si tu refusais de payer l'amende; mais ça n'arrivait jamais, grâce à l'argent des butins et des pillages. »<sup>63</sup>. Le refus d'obéir n'était donc pas sanctionné sévèrement et la vie de l'homme qui refusait de se soumettre aux ordres n'était pas menacée. Il agissait donc par pur obéissance comme nous l'avons souligné précédemment et non par craintes d'éventuelles représailles.

Cependant, il est faux de dire que c'est la totalité des bourreaux qui agissait par pure obéissance, mais plutôt une grande majorité. Il y avait également un petit nombre de tueurs qui le faisait par conviction, voire par plaisir. Pour ce petit nombre de tueurs, les tueries étaient devenues pratiquement indispensables. De nombreux textes citent des exemples exposant des hommes qui cherchaient la bagarre avec d'autres Hutus, d'autres bourreaux, parce qu'ils ne trouvaient plus de Tutsis à abattre. Voici un autre extrait d'un bourreau qui raconte comment pour certains, tuer était devenu un besoin :

« Plus on coupait, plus ça nous devenait naïf de couper. Pour un petit nombre, ça devenait régalant, si je puis dire. Le soir, tu pouvais rencontrer un collègue qui t'interpellait : « Toi mon ami, tu m'achètes une Primus, sinon je te coupe le crâne, car ce je suis friand de ça à présent ». Mais pour un grand nombre, c'était seulement une longue journée qui venait de se terminer. On ne pensait plus aux obligations, ni aux avantages, on pensait seulement à continuer ce qu'on avait commencé. »<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Idem. Hatzfeld. 2003. p. 90.

<sup>64</sup> Idem. Hatzfeld. 2003. p. 60.

Il y avait donc des hommes qui tuèrent par plaisir, ou par nécessité. Bref, ils ne tuaient plus parce qu'on leur avait demandé, parce qu'ils le désiraient. Il nous faut également voir si ces hommes commirent le mal dans une optique de la banalité du mal ou si cette théorie est trop restreinte pour pouvoir expliquer ces derniers cas de tueurs que l'on peut qualifier de volontaires en contradiction aux tueurs obéissants vus jusqu'à maintenant. La théorie de Goldhagen dans le chapitre précédent nous explique un peu la même chose au sujet de l'Holocauste. C'est-à-dire que sa théorie tente d'expliquer les actes des tueurs nazis qui agirent par convictions et non par obéissance. Or, il se produisit la même chose au Rwanda. Même si la grande majorité des tueurs agirent par obéissance aveugle aux ordres de l'État, il n'en reste pas moins qu'il y eut des tueurs qui éprouvèrent un plaisir à tuer et que ces derniers n'attendaient plus les ordres pour s'exécuter. Or, la théorie de la banalité du mal ne semble plus coller à la réalité avec de tels exemples de tueurs. Il faut davantage se tourner vers celle d'un mal radical qui s'exprime par la liberté du tueur.

Kant dirait certainement que de tels actes de tueurs sont l'exemple de ce mal enraciné dans l'homme et qui émerge lorsque la possibilité lui est offerte. Le tueur agit de sorte qu'il a librement laissé libre-cours à la corruption de ses maximes et le meurtre est ainsi devenu légitime dans son cœur comme étant une nécessité. Le mal ne proviendrait donc pas d'une interruption de la conscience dû à une sensibilisation à la propagande étatique, mais plutôt d'une corruption inhérente à la nature humaine. Une corruption du fondement des maximes morales de l'homme. Les bourreaux ont vu dans ce génocide une possibilité de faire le mal

librement sans conséquences ultérieures et ils l'ont commis parce que le mal est enraciné en eux et non parce qu'ont leur a demandé de le faire. Cela expliquerait pourquoi certains bourreaux ont cette nécessité à tuer.

Il n'en reste pas moins que l'implication de l'État dans le génocide est indéniable comme nous l'avons vu précédemment dans ce chapitre et que même si ces bourreaux ont agi par plaisir lors des meurtres, ils ont tout de même été sensibilisés par la propagande. La question que nous sommes en droit de nous poser est que s'il n'y avait pas eu cette implication de l'État, les bourreaux auraient-ils commis les mêmes gestes et avec la même assiduité ? Il faut nécessairement voir que l'organisation étatique du génocide influence inévitablement les acteurs du génocide. Que les bourreaux prennent goût au meurtre par la suite peut être dû à l'encouragement de l'État dans leurs actions ou par une plus grande sensibilité face à la propagande raciste. Il est possible que ces personnes fussent davantage exposées aux messages de haine envers les Tutsis et qu'elles fussent davantage touchées par le travail à accomplir. Il ne faut pas oublier que les bourreaux au Rwanda sont constamment encouragés par l'État à tuer à un rythme constant et à achever la tâche le plus vite possible. L'État joue donc un rôle considérable dans la préparation et l'encadrement psychologique des tueurs. C'est pourquoi dans ces conditions, et en admettant que les tueurs qui agissent par plaisir ne sont qu'un petit nombre, la banalité du mal de Arendt explique davantage le comportement des bourreaux lors du génocide rwandais et l'émergence du mal.

Nous avons donc vu dans ce chapitre que l'État a participé activement au génocide rwandais. Autant par le contrôle des radios rwandaises qui étaient les principales sources de diffusion des informations au pays à l'époque du génocide que par l'impunité qu'elle accorda aux criminels ayant perpétré des crimes raciaux contre le peuple Tutsi. L'armée et les politiciens ordonnèrent aux citoyens de prendre les armes et de participer au génocide en tuant leurs voisins ou en les dénonçant aux autorités. Nous avons vu à quel point les ordres des massacres furent donnés par les dirigeants de ce pays et que ce ne sont pas les paysans eux-mêmes qui décidèrent de prendre les armes. Il y avait une implication claire de l'État dans le génocide rwandais autant en raison de la planification du génocide que par leur implication pendant le génocide. De plus, nous avons également souligné que la grande majorité des bourreaux participèrent aux massacres en obéissant aveuglément aux ordres des autorités. Cette absence de questionnement moral face aux ordres reçus nous pousse à voir le génocide rwandais comme étant une autre expression de la banalité du mal et non d'un mal radical. Nous avons également fait remarquer qu'un petit groupe de bourreaux tuèrent par plaisir et non par obéissance. Ceci nous laissait croire que la théorie du mal radical pouvait davantage expliquer le comportement de petit nombre de tueurs que la théorie d'Arendt. Il n'en reste pas moins que la très grande majorité obéirent aux ordres et voyaient davantage le meurtre comme un travail que comme un plaisir. L'organisation des tueries, la planification des journées, les pillages comme salaires, les armes vues comme des outils, tout un vocabulaire et une manière de penser qui démontre que les massacres étaient perçus comme un travail beaucoup plus que comme un loisir. Si la banalité

du mal est la règle qui explique la majeure partie du mal dans le génocide rwandais, le mal radical, lui, en est inévitablement l'exception qui confirme la règle. On ne peut pas expliquer la totalité du génocide rwandais uniquement avec la banalité du mal tout comme l'Holocauste, mais il n'en demeure pas moins qu'elle est la théorie la plus cohérente avec la réalité rwandaise.

## VI

### Conclusion

Tout au cours de cette étude, nous avons tenté de regarder le mal de plus près et de comprendre comment il survient lors des génocides. Nous avons eu recours aux deux théories qui nous paraissent les plus intuitivement valables pour expliquer ce phénomène. Autant la théorie de Arendt nous renvoie à l'homme conditionné par l'État totalitaire et incapable de juger moralement les ordres qui lui sont donnés, autant la théorie de Kant nous renvoi à un homme fondamentalement libre, mais profondément corrompu et prisonnier de cette corruption enracinée dans le plus profond de son cœur. Un mal qui est universel au genre humain. Nous avons vu comment ces deux théories s'articulent et comment il était possible d'identifier les failles logiques de chacune d'elles. Alors que la théorie d'Arendt manquait définitivement de clarté et qu'elle laissait une grande place à l'interprétation, la théorie de Kant, quant à elle, trouvait son fondement dans les écritures bibliques et non dans la logique et l'argumentation philosophique. Néanmoins, ces deux théories nous ont permis d'étudier deux des grands génocides du dernier siècle, le génocide rwandais et le génocide juif. Nous avons donc pris ces deux moments de l'histoire pour vérifier la valeur heuristique des deux théories du mal.

Dans la banalité du mal, nous avons surtout mis sur l'accent sur le fait que l'homme ignore sa conscience quand vient le temps de se questionner sur les ordres reçus. Il obéit aveuglément aux ordres sans qu'il ne remette moralement en question celles-ci. Nous avons également mis l'accent sur le fait que l'État joue un grand rôle

dans la commission du mal et que si l'homme commet le mal, c'est l'État qui l'ordonne. La responsabilité de l'acteur n'est pas diminuée au détriment de l'auteur en raison de l'assentiment qu'il a donné à l'État criminel et à son omission de juger de la pertinence morale des ordres reçus. Si l'homme est l'acteur du mal dans les génocides et l'État l'auteur, l'homme est certainement un des auteurs du contrat social qui mit sur pied l'État comme le disait Hobbes dans son célèbre *Léviathan*. C'est pourquoi on ne peut pas retirer la responsabilité morale du bourreau pour n'accuser que l'État et ses dirigeants. Toute cette question de la responsabilité et de la culpabilité lors des crimes de génocide aurait très bien pu faire l'objet de toute cette étude ou du moins de sa suite. Les différents enjeux qui y sont reliés et les différentes façons dont nous pouvons concevoir la responsabilité collective sont autant d'actualité que d'intérêt philosophique pour la compréhension de nos systèmes de justice internationaux. Le fait que la banalité du mal explique la grande majorité du comportement des bourreaux dans les génocides rwandais et juif nous pousse à voir la responsabilité morale et juridique autrement que lors de l'implantation du système pénal international. De nombreux facteurs doivent être pris en considération pour inculper un homme du crime de génocide. L'homme qui l'organise et l'homme qui le commet sont-ils aussi coupables ? L'homme qui ordonne et l'homme qui obéit doivent-ils être traités différemment ? Au Rwanda, des tribunaux régionaux ont été mis sur place pour juger les bourreaux, les *gacacas*. Ce type de tribunal où les villageois sont eux-mêmes les juges de leurs propres bourreaux nous amènent à nous questionner sur le traitement des crimes internationaux par des tribunaux internationaux et la lenteur de ce système pénal.

Comment devons-nous traiter légalement les criminels qui ont participé au génocide? Comment traiter ceux qui l'ont organisé ? Le système international est-il efficace dans le traitement d'un génocide où la majorité de la population y ont participé ? Ces questions sur le traitement judiciaire des criminels internationaux n'ont pu être traitées dans cette étude, mais pourraient inévitablement donner suite à celle-ci.

Si Arendt a pu expliqué une très grande partie du mal dans les génocides, la théorie de Kant a également permis de comprendre le comportement de ces tueurs qui ont tué par plaisir et par envie. Toutefois, des réticences et des bémols ont souvent dû être exprimés quand à l'explication de Kant. L'influence de l'État sur le comportement des bourreaux est difficilement quantifiable et qualifiable. Savoir si les bourreaux ont agi de leur plein gré et si le mal qu'ils commirent n'était que l'expression d'un mal radical, enraciné dans le cœur de l'homme est difficile à évaluer contenu du contexte politique des génocides. La théorie d'Arendt fut élaborée dans le sillage du génocide juif et son expression en est inévitablement influencée. Arendt était consciente de toute la machination bureaucratique qui entoure le génocide et elle en fut témoin lors de la seconde guerre mondiale et lors du procès d'Eichmann. Les deux théories peuvent expliquer pourquoi un homme ordinaire commet le mal, mais seulement celle d'Arendt tient compte du contexte politique du génocide. C'est principalement pourquoi la théorie d'Arendt explique davantage les génocides rwandais et juifs que celle de Kant.

Le mal s'exprime dans différentes facettes de la vie. Nous avons étudié le mal dans les génocides par choix. Or, ce type de mal est essentiellement commis dans un contexte politique totalitaire et il serait difficile de le voir autrement. C'est sans doute pourquoi la théorie d'Arendt a primé sur celle de Kant tout au long de cette étude. Si nous avions choisi d'étudier le mal dans des *serials killers*, dans le mensonge, dans le viol ou dans la torture, ils auraient très bien pu en être autrement. C'est l'implication étatique qui fait en sorte que la théorie d'Arendt est beaucoup plus cohérente avec la réalité des génocides que celle de Kant. Autant les témoins, les historiens, les psychologues et les philosophes qui se sont intéressés au génocide penchent davantage vers l'explication d'Arendt que celle de Kant. Si cette étude s'en était avérée seulement une de classification des textes sous les deux théories phares d'Arendt et de Kant, nous aurions inévitablement trouvé beaucoup plus de textes sous celle d'Arendt que sous celle de Kant en raison du contexte politique qui est pris en considération dans la banalité du mal, mais pas dans le mal radical.

Peu de choses distinguent le génocide juif et le génocide rwandais. La principale était la quantité et la qualité des ressources disponibles pour l'accomplissement même du génocide. Alors que l'Allemagne est un des pays les plus industrialisés, le Rwanda fait parti du continent le plus pauvre du monde. Les moyens pour tuer sont plus rudimentaires au Rwanda, mais tout aussi efficaces. La raison de cette efficacité est cette deuxième distinction entre les deux génocides : la proximité des victimes et des bourreaux. Autrement dit, les deux choses qui distinguent le génocide juif et rwandais sont qu'au Rwanda, les gens étaient

pauvres, mais proches les uns des autres. L'État fut tout aussi impliqué dans le génocide et les tueurs représentaient sensiblement le même portrait : des hommes ordinaires de toutes les couches de la société. Dans les deux cas, la grande majorité des hommes obéirent aveuglément aux ordres de leurs supérieurs. Dans les deux cas, l'État était criminel dans le sens où leurs lois incitaient au génocide. Dans les deux cas, la banalité du mal est l'explication la plus cohérente du mal dans les génocides

Cette étude nous a donc montré à quel point les bourreaux des génocides sont prêts à obéir aux ordres d'un État criminel s'ils ont accepté de laisser l'État s'accaparer des questions publiques, privées et morales. Ils ont abandonné leur moralité à l'État. Les problématiques que relève la question du mal sont loin d'être réglées. Cette étude a tenté de comprendre davantage les différents enjeux du mal dans les génocides en essayant de montrer le comportement des bourreaux, des victimes et de l'État dans les génocides. Il reste cependant plusieurs questions importantes pour bien comprendre le traitement du crime de génocide. La question de la responsabilité et du traitement juridique que nous avons effleurée par exemple. Cette étude ne demeure qu'une prémisse à notre compréhension des génocides et au traitement de ceux-ci. Tant et aussi longtemps que de tels crimes marqueront l'histoire de l'homme, il est important d'en parler et d'essayer de les comprendre. Nous ne parviendrons sûrement jamais à empêcher de telles atrocités de survenir, mais au moins si nous en déterminons les causes et les comportements, peut-être parviendrons-nous un jour à limiter les dégâts. Plus important encore, peut-être

serons-nous plus sensibles et plus critiques face aux décisions de nos gouvernements.

## Bibliographie

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Editions du Seuil. 1995.

Agamben, Giorgio. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Bibliothèque Rivages. 1999.

Arendt, Hannah. *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*. Éditions Quatro Gallimard. Paris. 2002. 1615 p.

Arendt, Hannah. *Responsabilité et Jugement*. Éditions Payot. Paris. 2005. 316 p.

Braeckman, Colette. *Rwanda : Histoire d'un génocide*. Éditions Fayard. Paris. 1994. 341 p.

Dallaire, Roméo. *J'ai serré la main du diable*. Éditions Libre Expression. Montréal. 2003. 684 p.

Goldhagen, Daniel Jonah. *Les bourreaux volontaires de Hitler*. Éditions du Seuil. Paris. 1997. 797 p.

Hatzfeld, Jean. *Dans le nu de la vie : Récits des marais rwandais*. Éditions du Seuil. Paris. 2000. 233p.

Hatzfeld, Jean, *Une saison de machettes*. Éditions du Seuil. Paris. 2003. 312 p.

Hatzfeld, Jean. *Au Rwanda, le cœur léger, ils tuaient*. Dans La vie. # 3032. 9 oct. 2003. pp. 52-55.

Hilberg, Raul. *La destruction des juifs d'Europe*. Éditions Fayard. Paris. 1985. 1099 p.

Hilberg, Raul. *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive 1933-1945*. Gallimard. Paris. 1992. 363 p.

Guillaume, Anne-Marie. *Mal, mensonge et mauvaise foi : une lecture de Kant*. Presses Universitaires de Namur. 1995. 549p.

Kant, Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Dans *Œuvres philosophiques complètes III*. Gallimard. 1986. pp. 9-242.

Kershaw, Ian. *Qu'est-ce que le nazisme ?*. Éditions Gallimard. Paris. 1992. 414p.

Lévi, Primo. *Les naufragés et les rescapés 40 ans après Auschwitz*. Éditions Gallimard. 1989. 200 p.

Neiman, Susan. *Evil in modern thought : an alternative history of philosophy*. Princeton University Press. 2002. 358 p.

Payette, Dominique. *La dérive sanglante du Rwanda*. Éditions ÉcoSociété. Montréal. 2004. 175 pp.

Philpot, Robin. *Ça ne s'est pas passé comme ça à Kigali*. Éditions Les Intouchables. Montréal. 2003. 221p.

Poizat, Jean-Claude. *Hannah Arendt : Une introduction*. Pocket. Paris. 2003. 369p.

Reboul, Olivier. *Kan et le problème du mal*. Les presses de l'Université de Montréal. Montréal. 1971. 272p.

Rousset, David. *L'Univers concentrationnaire*. Les Éditions de Minuit. Paris. 1989.

Scheer, Léo. *La société sans maîtres. Essai sur la société de masse*. Éditions Galilée. Paris. 1978.

Todorov, Tzvetan. *Face à l'extrême*. Éditions du Seuil. Paris. 1991. 343 p.

Vétö, Miklos. *Le mal et la maladie*. Presses Universitaires de Nancy. 1998. pp. 55-60.

Waller, James. *Becoming evil : How ordinary people commit genocide and mass killing*. Oxford University Press. 2002. 316 p.