

**EICHMANN SAVAIT MAIS NE REALISAIT PAS
OU LA NEUTRALISATION DU MAL PAR LE BANAL**

Martine Leibovici
pour Anne-Marie Roviello. In memoriam¹

Qu'il écrivit ses mémoires en Argentine ou à Jérusalem, qu'il s'adressât à l'officier de police qui l'interrogeait ou au tribunal, [Eichmann] disait toujours la même chose avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser* – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres, et partant, contre la réalité en tant que telle.²

Il n'y a pas de théorie constituée de la banalité du mal dans *Eichmann à Jérusalem*, Cette expression oxymorique, qui n'apparaît que deux fois, à la fin du livre et dans le post-scriptum, permet à Hannah Arendt de rassembler en un « phénomène qui sautait aux yeux » (EJ, p. 1295), les différentes formes de banalité qui lui sont apparues lors de sa confrontation avec Eichmann pendant son procès. Le trait saillant de ce phénomène était une « incapacité à *penser* » (EJ, p. 1065). Est-ce à dire qu'il est mal de ne pas penser ? Est-ce de cela qu'Eichmann est coupable aux yeux d'Arendt ? Eichmann lui-même n'a-t-il pas aussi manifesté des capacités d'argumentation, n'est-il pas aussi apparu comme malin, retors, intelligent à ceux qui ont assisté jusqu'au bout au procès ? Et dans son activité de grand organisateur du génocide n'a-t-il pas aussi mobilisé des capacités rationnelles ?

Dans le Rapport lui-même, Arendt ne théorise pas l'articulation entre absence de pensée et banalité du mal et ce n'est d'ailleurs pas en ces termes qu'elle reprendra plus tard l'examen de la question qui « s'était imposée » à elle lors du procès :

L'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, fait-elle partie des conditions qui permettent aux hommes de s'abstenir de faire le mal ?³.

La pensée, ou mieux le penser, est une activité mentale, et il ne suffit pas d'en avoir l'habitude pour être *ipso facto* prémuni de l'effectuation du mal : elle n'est que l'une des conditions pour s'en abstenir. Ensuite, elle n'est pas impliquée pour indiquer ce qu'il faut faire (elle ne se soucie pas de ses éventuelles conséquences), mais elle favorise plutôt un ne pas faire. On pense ici à la belle formule

¹ Le contenu de cette contribution reprend des analyses qui figurent dans notre ouvrage, *Le perversion totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris, Kimé, 2017.

² H. Arendt, « Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », (ci-après EJ), trad. A. Guérie, révisée par M.-I. Brudny, revue par M. Leibovici, in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, « Quarto », Gallimard, 2002, p. 1065. Les italiques sont dans le texte.

³ H. Arendt, *La vie de l'esprit, 1. La pensée* (ci-après VE1), trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981, p. 20. Trad. modifiée,

de Camus : « Un homme, ça s'empêche »⁴. À l'inverse, l'absence de pensée est « courante dans la vie de tous les jours où l'on a à peine le temps et pas davantage l'envie de s'arrêter pour réfléchir » (VE1, p. 19), et ne pas penser n'a rien de criminel en soi. Il n'est pas mal de ne pas penser. De plus, lorsqu'Arendt se demande en quoi l'activité de penser peut contribuer à empêcher quelqu'un de faire le mal, elle ne cherche pas à thématiser un objet qui serait « le mal », mais à comprendre en quoi elle lui permet de « *distinguer* le bien du mal »⁵, pour qu'il en arrive à (se) dire « ceci est mal » (VE1, p. 218-219) et s'en abstenne. « *Ceci est mal* » désigne une situation particulière, nous ne *savons* ni ce qu'est le mal, ni a fortiori ce qu'est le bien, comme si nous disposions de concepts à appliquer aux cas particuliers, *et pourtant* nous sommes requis pratiquement à les distinguer, c'est-à-dire à juger ici et maintenant. Cette aptitude n'est pas la même que la faculté de penser, et c'est la question de leur lien qui fera l'objet de la quête théorique d'Arendt, jusqu'au volume inachevé qu'elle entendait consacrer au jugement.

Même si, au départ de *La vie de l'esprit*, Arendt tient à rattacher sa réflexion à sa confrontation avec Eichmann, le fait qu'elle ait nommé « incapacité à penser » l'« évidence » à laquelle elle s'était rendue suppose qu'elle avait déjà une idée de ce qu'elle entendait par « penser » pour en dénoncer l'absence manifeste. Inversement, le comportement, les propos, les mensonges d'Eichmann lors du procès, mais aussi sa fonction de responsable SS impliqué dans un crime majeur, le crime de génocide, donnaient lieu à de nouvelles perspectives à partir desquelles considérer cette faculté humaine et posaient en particulier des « questions de philosophie morale »⁶. Ainsi Eichmann n'est sans doute pas représentatif de tout le mal causé par la machinerie nazie, mais son efficacité meurtrière en tant que meurtre de masse organisé a requis l'activisme d'individus comme lui, qui, sans avoir tué quiconque directement, se sont délibérément investis dans le crime au travers de comportements, de préoccupations, d'utilisations du langage, qui ne sont pas criminels en eux-mêmes. Arendt les qualifie de banals non pour innocenter Eichmann qui les invoque pour sa défense, mais pour comprendre comment la banalité a eu un rôle essentiel de neutralisation de sa conscience morale pour lui permettre de participer activement au génocide.

Dans ce qui suit, après avoir rappelé quelques aspects de ce qu'Arendt, incitée par la question qui s'était imposée à elle lors du procès, entend par « pensée », je soulignerai plus particulièrement comment cette neutralisation par le banal est sous-tendue par une anesthésie affective qui bloque tout besoin de penser tant ce qui arrive aux autres que ce qu'on (a) fait soi-même. La banalité se déclinant au travers de diverses formes, j'indiquerai ensuite comment, dans le contexte totalitaire nazi, elles interviennent de toute part, non comme masques mais comme partie prenante de l'effectuation du crime.

⁴ Albert Camus, *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 66.

⁵ Je souligne

⁶ Cf. H. Arendt, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005.

I – L'ACTIVITE DE PENSEE, LA QUETE DU SENS ET L'EPREUVE AFFECTIVE DU MAL

En pointant le côté actif de la pensée, Arendt reconsidère la perspective qui était la sienne dans *Condition de l'homme moderne* : libérer les distinctions propres à la *Vita activa* du regard théorique qui les identifiait toutes au nom de la supériorité de la *Vita contemplativa* sur la *Vita activa*. Pour la tradition métaphysique, la pensée visait la contemplation, ce « point où l'activité mentale trouve le repos » (VE1, p. 21), comme si, dès la vie en ce monde, elle pouvait nous faire sortir du monde sensible. Mettre l'accent sur la pensée comme activité sans lui donner la contemplation pour but, c'était la réinsérer dans le monde et gommer la distinction métaphysique entre « le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel » (VE1, p. 25), c'est-à-dire la faire naître à partir de l'expérience vécue ou du « monde des phénomènes » (VE1, p. 62). L'une des sources d'inspiration d'Arendt dans cette quête est Nietzsche, mais aussi Heidegger qui a « lutté en vue du "dépassement de la métaphysique" » et avant lui le retour aux choses mêmes de Husserl (VE1, p. 24). Cependant la distinction « cruciale » à ses yeux est celle que fait Kant entre la raison comme recherche de sens et l'intellect comme recherche de connaissance ou de vérité. Elle est à ce point cruciale que la formulation heideggerienne « "L'essence de l'Être [...], c'est-à-dire sa vérité" [...] équivaut à rejeter et refuser de pousser à fond la distinction de Kant entre [...] "le besoin urgent" de penser et le "désir de savoir" » (VE1, p. 31).

L'expérience immédiate n'est cependant pas d'emblée pensante. Notre condition d'êtres pensants est « paradoxale » car, bien que faisant « partie du monde des phénomènes », notre esprit est doté du pouvoir « de prendre ses distances à l'égard du monde sans pouvoir en sortir ou le transcender » (VE1, p. 62). L'expérience ne peut devenir expérience au sens fort que si nous marquons un temps d'arrêt par rapport à la quotidienneté. Celui-ci ne nous enferme pas dans l'esseulement mais donne libre cours à une scission interne invisible, une « *dualité* de moi avec moi-même »⁷, entre lesquels se produit un dialogue où « je suis à la fois celui qui pose la question et celui qui y répond ». C'est en cela que consiste la pensée en tant qu'« activité véritable », c'est-à-dire en tant que questionnement critique (VE1, p. 210-211). Dans cette prise de distance, l'immédiateté est imaginée, c'est-à-dire désensorialisée, re-présentée en l'absence de son référent sensible. Et c'est précisément cette faculté d'imaginer qui me permet d'élargir mon propre point de vue, de me transporter en pensée au point d'où part la vue des autres. « Le penser critique, écrit Arendt, occupation pourtant solitaire, n'a pas coupé les ponts avec "les autres" »⁸. L'activité interne de questionnement n'est pas d'emblée une quête de connaissance mais une quête jamais achevée de signification, une signification déjà donnée pouvant toujours faire l'objet d'un nouvel examen.

⁷ Traduction modifiée. Les italiques sont dans le texte.

⁸ H. Arendt, *La vie de l'esprit 2. Le vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1983, p. 252.

Pour Arendt la capacité re-présentative de la pensée est intimement liée au langage, elle n'est la prérogative de personne, mais est une aptitude propre à tout un chacun, dans sa vie la plus quotidienne :

La pensée comme activité peut apparaître en toute circonstance ; elle est présente quand, ayant aperçu un incident survenu dans la rue ou ayant été impliqué dans une situation, je commence à considérer ce qui est arrivé, me le racontant comme une sorte d'histoire, la préparant ainsi pour la communiquer ensuite à d'autres et ainsi de suite. C'est bien sûr encore plus vrai si le sujet sur lequel porte mon examen silencieux se trouve être quelque chose que j'ai moi-même accompli.⁹

Se raconter ce qui est arrivé, c'est déjà entrer en dialogue avec soi-même, après coup, et cela suppose la remémoration, l'attention à un passé re-présenté. Cette capacité est d'emblée une capacité de le raconter à d'autres, particulièrement importante en matière morale où il s'agit de réfléchir de façon évaluative « non pas sur soi-même mais sur ce qu'on fait »¹⁰ dans un monde peuplé d'autres que soi, sans quoi aucune conscience de responsabilité ne peut avoir lieu. À cet endroit c'est le mot hébreu *shuv* qui vient sous la plume d'Arendt, qui signifie faire retour mais aussi se repentir¹¹. Dès les conversations courantes – autre indication du lien intime entre langage et pensée – ce qu'Arendt nomme des « mots de pensée » - tels que « vérité » ou « divinité » mais aussi « justice » ou « courage » - nous permettent d'accéder à des « objets invisibles » (VE1, p. 69). Le registre de ces derniers mots est normatif et ils n'ont de sens qu'inscrits dans le domaine des relations inter-humaines. Ils interviennent de façon prévalente lorsqu'il s'agit de distinguer le bien du mal ou le juste de l'injuste. Insister sur l'articulation intime entre pensée et langage ne conduit ni à une position nominaliste (les catégories morales ne sont que des mots), ni à une position purement intellectualiste (les catégories morales sont des concepts d'entendement) : ces mots engagent une forme spécifique de sensibilité lorsque nous les employons dans la vie courante, et témoignent d'une aspiration à, et même d' « une espèce d'amour » (VE1, p. 204) pour des choses qui n'ont pas de présence sensible, comme le juste ou le bien. Ce sont les actions auxquelles nous assistons (on que l'on nous raconte) qui éveillent ou réveillent cette aspiration, quand bien même cela serait à partir d'expériences qui la contredisent. Dans tous les cas le signal de l'éveil est donné par différents types d'affects. Comme exemple de cas positif, on peut rappeler ici la « *sympathie* d'aspiration [touchant] de près à l'enthousiasme », que, selon Kant, la révolution française suscita « dans les esprits de tous les spectateurs », réveillant chez eux « le concept du droit, en tant qu'« idéal [...] purement moral »¹². Quant au mal, il faut l'avoir soi-même éprouvé pour arriver à qualifier une action de mauvaise. Lorsqu'il arrive à d'autres, il provoque généralement en soi de la pitié. Lorsque c'est par mes propres actions, je suis susceptible d'être atteinte

⁹ H. Arendt, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, trad. J ;-L. Fidel, Paris, Payot, 2005, p. 121

¹⁰ H. Arendt, « *Eichmann était d'une bêtise révoltante* », trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2013, p. 63.

¹¹ « Questions de philosophie morale », *op.cit.*, p.121.

¹². Cf. E. Kant, *Le conflit des facultés*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988, p. 101, 102. Les italiques sont dans le texte.

par deux sortes de déplaisir : de la répulsion, si je suis mise en situation d'avoir à mettre la main à la pâte (et qui fait dire à certains : je ne peux pas), du dégoût de moi-même ou du remords si je reconnais en avoir été moi-même la cause.

Comparaitre à un procès c'est répondre aux questions des juges, du procureur et de son propre avocat à propos d'un mal que l'on nous accuse d'avoir commis, et, selon la procédure israélienne, avoir été interrogé pendant des semaines par un officier de police. Tout en identifiant plus d'une fois les mensonges d'Eichmann, tout en faisant la part du dispositif de défense qu'il avait mis au point avec son avocat, Arendt a pris le parti de ne pas considérer qu'il mentait tout le temps, mais qu'il fallait au contraire « le prendre au sérieux » (EJ, p. 1069). Elle n'oublie jamais qu'Eichmann est un ancien SS, qu'il ne s'est jamais repenti et ne se repentira jamais et ce, quels que soient ses efforts et son talent de mise en scène de soi pour présenter l'apparence du petit bureaucrate agissant sur ordre ou pour faire accroire qu'il n'était plus nazi et que depuis les quinze dernières années il n'était plus qu'« un citoyen intègre, discret et surtout apolitique »¹³. Arendt évoque certes la banalité du mal comme un « phénomène qui sautait aux yeux », mais en lisant le livre de près on se rend compte que, comme dans le passage que j'ai cité en exergue, c'est l'écoute plus que le voir qui la guide pendant les séances du procès auxquelles elle a assisté. Elle accède aussi au langage d'Eichmann à la lecture des transcriptions des séances qu'elle a consultées en entier ainsi que des six volumes de son interrogatoire par l'officier de police Avner Less¹⁴. Percevant ce langage directement en allemand, Arendt ne cesse d'y détecter les « symptômes d'un nazisme inexpugnable » (EJ, p. 1051), c'est-à-dire qu'elle travaille avec ce qui échappe aux efforts de maîtrise d'Eichmann, ce qu'il laisse passer malgré lui de révélateur du nazisme. Le psychiatre Daniel Zagury, habitué à traiter d'actes hors norme dont les auteurs ne sont ni des monstres ni des psychopathes avérés, rend hommage au « regard de clinicienne »¹⁵ déployé par Arendt à propos d'Eichmann. On s'attendrait ici à une haine antisémite refoulée, mais elle parle d'incapacité à penser, formulation qui paraît bien inoffensive vu l'ampleur des crimes d'Eichmann.

II – À l'écoute d'Eichmann : les phrases-choc qui désamorcent la pitié et paralysent le besoin de penser du point de vue des autres

¹³ Bettina Stangneth, *Eichmann avant Jérusalem. La vie tranquille d'un génocidaire*, trad. X, Paris, Calmann-Lévy, 2011, p. 357

¹⁴ Il faut reconnaître la difficulté méthodologique du livre d'Arendt. Il est truffé de citations d'Eichmann, mais elle n'indique jamais la séance d'où elle les tire. Nous en avons retrouvé quelques unes dans notre ouvrage, grâce à l'outil indispensable que l'on trouve sur le site <https://nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts>.

¹⁵ Daniel Zagury, *La barbarie des hommes ordinaires*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2018, p. 163. Voir aussi Alexander Mitscherlich, « Dans la peau de l'accusé », in Hannah Arendt-Karl Jaspers, *À propos de l'affaire Eichmann*, Paris, « Carnets », L'Herne, 2021.

L'incapacité à penser n'est pas un défaut naturel chez Eichmann, car on ne peut l'aborder sans tenir compte de la mise en œuvre du projet génocidaire nazi qui requit, pour une bonne part, un nouveau type de criminel. Dès lors, en ayant ce contexte en tête, comment cette incapacité s'atteste-t-elle chez lui, à quelle affectivité ou manque d'affectivité puise-t-elle sa source ?

Dans un entretien de 1964 avec l'historien Joachim Fest, Arendt qualifie de « bêtise », l'absence de penser, c'est-à-dire le refus de se représenter le point de vue des autres, et elle ajoute « révoltante » quand ce refus concerne la réalité pourtant manifeste de la souffrance et de la misère d'autres êtres humains. Elle en donne un exemple tiré de l'histoire, racontée par Ernst Jünger, d'un paysan de Poméranie qui avait reçu des prisonniers de guerre russes sortant d'un camp de concentration épouvantablement affamés et qui, après les avoir observés, déclare à Jünger : « ils se comportent comme du bétail, ils se précipitent sur la pâtée des chiens pour la bouffer. On voit bien que ce sont des sous-hommes. »¹⁶ En d'autres termes, ce paysan voit l'état dans lequel ces prisonniers se trouvent mais il ne se laisse pas affecter par leur misère et ne s'interroge pas sur le sens que ce comportement a de leur propre point de vue. Au lieu de cela, il l'interprète à partir d'une idée toute faite des bonnes manières de se tenir à table, ce lieu commun venant faire obstacle au moindre ébranlement que pourrait provoquer en lui un mouvement de pitié, par lequel, selon Rousseau, son imagination le transporterait en dehors de lui-même, pour s'identifier à l'être souffrant sans souffrir lui-même¹⁷. S'il s'était laissé aller à un tel mouvement, il se serait peut-être interrogé sur ce que ces prisonniers avaient subi pour qu'ils se comportent ainsi, il aurait mobilisé sa faculté de penser.

Le cas d'Eichmann n'est pas tout à fait le même que celui du paysan de Poméranie, car il est l'un des principaux coupables de la souffrance et de la mort de ses victimes juives. Il n'a, de plus, pas toujours été sans ressentir une espèce de pitié. À l'automne 1941, un peu avant qu'il organise ses premières déportations de masse, son supérieur Müller le missionne à Minsk en Biélorussie pour qu'il lui fasse un rapport sur les fusillades des Juifs par les *Einsatzgruppen*. Il se souvient de l'intense malaise physique qui l'avait saisi – tremblements, genoux qui flanchent – à la vue de certaines horreurs. Les nazis avaient parfaitement compris qu'une telle réaction, sorte de « pitié animale que ressent un homme normal en présence de la souffrance physique » (EJ, p. 1120) était le degré initial de la conscience morale et ils se sont efforcés d'inventer des procédés pour l'anesthésier, à l'usage de ceux qui tenaient l'arme en main mais aussi de ceux, les « porteurs de secret » comme Eichmann, qui étaient en position d'assister aux assassinats. Ce malaise, commente Arendt, n'a pas duré car Eichmann a pu tout de suite puiser dans l'un des nombreux prêts-à-penser, ou plutôt prêts-à-ne-pas-penser, inventés par Himmler, qui encourageaient les assassins à retourner sur soi l'affliction d'avoir à tuer des civils désarmés : « au lieu de dire "Quelles horribles choses j'ai fait aux gens !", les assassins devaient

¹⁶ H. Arendt, « "Eichmann était d'une bêtise révoltante" », trad. S. Courtine-Denamy, Paris, « ouvertures », Fayard, 2013, p. 51.

¹⁷ Voir J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 84.

pouvoir dire : "À quelles horribles choses j'ai dû assister dans l'accomplissement de mon devoir, comme cette tâche a pesé lourd sur mes épaules" » (EJ, p. 1120). Sur le chemin du retour de Minsk, Eichmann se confie au commandant des SS de Lwów et lui exprime une partie de son émotion : « c'est horrible tout ce qui se passe par ici [...] Tirer sur des femmes et des enfants ». Mais il insère dans la même phrase : « on transforme des jeunes gens en sadiques [...]. Notre peuple va devenir fou ou aliéné. Notre propre peuple » (EJ, p. 1104). Ces phrases procurent à Eichmann une double mise à distance : de sa propre pitié pour les victimes, d'abord, en la réservant aux exécutants et de là à lui-même au nom d'une appartenance commune ; du sens de sa propre activité ensuite, qui ne consiste pas à fusiller lui-même, mais à organiser les transports vers les lieux de la perpétration du crime. Dans *Eichmann à Jérusalem*, on peut suivre page à page comment, selon David Cesarani, « l'esprit d'un homme [est] en train d'être aspiré dans le crime de masse »¹⁸, À lire ces pages, on comprend comment les informations que Eichmann avait sur le mal extrême, se retrouvent dans son esprit comme des choses qu'il sait avoir lieu, mais d'un savoir totalement dés-affecté, comme s'il ne le concernait pas. Peu après le récit de cette visite à Minsk¹⁹, quand il évoque le convoi qu'il organise le 27 octobre 1941, toute trace d'état d'âme a disparu, ce qui sera définitivement conforté par la conférence de Wannsee deux mois plus tard.

Dès lors Eichmann aura complètement intégré les slogans ou « phrases-choc » forgés par Himmler, qu'il qualifie de « "mots ailés" » - du « bavardage creux » selon les juges, rappelle Arendt. En particulier les phrases que Himmler adressait aux SS, et qui prônaient la dureté, sorte de courage viril nécessaire à l'écriture d'une « "page de gloire de l'histoire" », à savoir l'accomplissement de l'« "ordre de résoudre la question juive, [...] le plus effrayant qu'une organisation pouvait recevoir" ». Eichmann s'était raccroché à ces phrases, lui qui ne cessait de répéter que « "Ce sont là des batailles que les générations futures n'auront plus à livrer" ». Arendt contrebalance immédiatement cette déclaration en précisant : « allusion aux "batailles" » - les guillemets sont importants, ce terme faisant partie du vocabulaire de la guerre - « livrées contre des enfants, des femmes, des vieillards et autres "bouches inutiles" ». On aperçoit ici comment le rappel de la réalité en quoi consistait cette "bataille", dénonce ce « bavardage creux » comme un dispositif déployé pour ne pas reconnaître cette réalité, c'est-à-dire comme un « mécanisme de défense » (EJ, p. 1065). Du point de vue des affects, une froideur glaçante, qui donne à un interlocuteur l'impression de parler à un mur²⁰, la tentation de la pitié étant désamorcée et remplacée par un autre affect que Himmler insufflait aux SS : une « fierté » d'avoir participé par devoir à « quelque chose d'historique, de grandiose, d'unique » (EJ, p.1119-1120), De ce double point de vue Eichmann est manifestement toujours nazi.

¹⁸ David Cesarani, *Adolf Eichmann*, trad. O. Ruchet, Paris, Taillandier, 2010, p. 132.

¹⁹ Pendant cette période, Müller a aussi missionné Eichmann à Treblinka, Chelmno, Auschwitz. Cesarani note qu'Eichmann a donné plusieurs versions contradictoires de ces déplacements, mais qu'il décrit ses réactions de manière relativement constante comme étant des réactions de répulsion (*Cf. Ibid.*).

²⁰ Cf. « Eichmann était d'une bêtise révoltante », op.cit., p. 53.

III – LA NEUTRALISATION DE L'HORREUR PAR LE BANAL ET L'EFFECTUATION DU CRIME

Les lieux communs mobilisés par le paysan de Poméranie, les phrases-choc de Himmler, les clichés qu'affectionnait Eichmann relèvent de ce qu'Arendt a cherché à rassembler grâce au vocable « banal ». Dans le cas d'Eichmann, c'est-à-dire dans un cas de participation à un crime contre l'humanité, comment la banalité intervient-elle pour désamorcer le besoin de penser et de là être partie prenante de l'effectuation du crime ?

Arendt résume ainsi l'évacuation de la réalité par Eichmann, c'est-à-dire son refus de considérer ses propres actions comme étant responsables du mal extrême infligé aux Juifs dont il organisait la déportation : il savait (*he knewed*) très exactement ce qui leur arrivait – il avait été sur les lieux - mais il ne réalisait pas (*he did not realize*), il ne faisait pas le lien entre son activité et ce savoir²¹. Il eut fallu pour cela qu'il mette ses actes « en rapport avec [son] ancienne notion "normale" du meurtre et du mensonge » (EJ, p. 1101). Eichmann n'a pas inventé la perversion des catégories morales par le nazisme qui inversa le présupposé implicite à toute loi pénale « Tu ne tueras pas » pour exiger, en guise de nouveau présupposé de la loi du pays de Hitler, « que la voix de la conscience dise à chacun : "Tu tueras" » (EJ, p. 1162). Sa responsabilité a été d'abdiquer *délibérément*²² toute conscience en refusant de nommer crime ce qu'il faisait – acheminer des populations entières vers une mort certaine sous prétexte d'une nécessité historique grandiose –, pour accepter de le considérer comme un devoir²³. C'est dans ce décalage entre un « savoir » de plus en plus dés-affecté et un refus de juger que se loge la banalité qui paralyse chez Eichmann le besoin de penser et de là la représentation de ce que son activité signifiait pour ses victimes.

Si le banal se rencontre le plus souvent dans la quotidienneté, ce n'est pas ce caractère ordinaire qui le caractérise comme tel. Arendt a trouvé ce mot pour désigner ce à quoi on se laisse aller sans réfléchir, sans l'élaborer soi-même, tels les clichés entendus et répétés cent fois. Même s'ils sont parfois utiles dans la vie courante, ils n'en sont pas moins « creux », superficiels ou encore « médiocre[s] »²⁴. Passe-partout mobilisés dans les situations les plus diverses, ils n'introduisent jamais de sens nouveau, ils banalisent, réduisent à l'identique ce qui devrait être distingué. Le banal imprègne aussi toutes les préoccupations liées à une fonction professionnelle, ici plutôt bureaucratique : la technicité qu'elle requiert et les innovations qu'on peut apporter, qui mobilisent de l'initiative, voire

²¹ Voir, EJ, p. 1106 et 1295.

²² Rendant compte de l'effet produit sur lui par la conférence de Wannsee, Eichmann se compare à Ponce Pilate (EJ, p. 1129).

²³ Sur le pervertissement nazi de la dimension de la loi, l'inversion anti-éthique qu'il présupposait, et l'effondrement moral que cela provoqua, voir, M. Leibovici et A.-M. Roviello, op.cit.

²⁴ H. Arendt, « Eichmann était d'une bêtise révoltante », op. cit., p. 51.

de l'inventivité, c'est-à-dire, non pas la pensée au sens arendtien du terme, mais une certaine forme d'intelligence ou de rationalité instrumentale. Les obstacles qu'on rencontre, les rivalités bureaucratiques, les ruses auxquelles on peut avoir recours ou la satisfaction d'avoir « bien » accompli sa tâche relèvent aussi de la banalité. Tout cela n'est pas en soi criminel et il n'y pas d'Eichmann en chacun de nous prêt à se lâcher dès qu'on lui en donnerait l'occasion. Ce n'est que lorsque ces couches de banalité sont instituées pour articuler de tous côtés l'effectuation du mal au sein d'un régime lui-même criminel, c'est-à-dire un régime où la criminalité est érigée en norme, qu'elles deviennent « la terrible, l'indicible, l'impensable *banalité du mal* » (EJ, p. 1263)²⁵. Et que, loin d'être rassurante, elle est au contraire éminemment inquiétante.

Pour Michal Ben Naftali, la banalité est fondamentalement une « banalité de langage »²⁶, qui se décline en différentes catégories. À côté des clichés, il y a, centrales au nazisme, les « règles de langage », c'est-à-dire les euphémismes qui viennent nommer tout un éventail macabre de violences meurtrières avec des termes neutres qui ne relèvent pas du vocabulaire moral (« réinstallation », « solution », etc.) ou qui accolent un vocabulaire de grandeur, de devoir sublime, à l'infâmie. Et c'est bien parce que, selon Arendt, l'exercice de la pensée est intimement lié au langage que l'emprise totalitaire sur celui-ci ainsi que sur la langue elle-même, est en même temps une emprise inouïe sur la pensée, car elle atteint l'intimité même de chacun. C'est dans ce contexte que celui qui prend plaisir à n'être rien d'autre qu'un homme qui fonctionne devient quelqu'un de « très dangereux », surtout si tout est fait pour qu'il s'embarque dans un activisme débridé où le fonctionnement se met à « tourne[r] purement à vide »²⁷. La banalité ne fait pas que masquer le mal, elle en permet la mise en œuvre en neutralisant l'horreur que pourrait ressentir celui qui y contribue par ses actes, tel Eichmann, investi lui-même à corps et esprit perdus dans « une activité sans relâche » excluant tout « *stop and think* »²⁸ afin d'œuvrer avec zèle à ses crimes sans en ressentir la monstruosité,

Dans *Eichmann à Jérusalem*, il aurait fallu qu'à chaque citation d'un cliché ou d'une platitude proférée par Eichmann pour décrire ses propres activités, Arendt énonce immédiatement ce à quoi ces « banalités » renvoyaient en réalité, ce qu'elles ont été, non pour Eichmann, mais pour ses victimes. Il était impossible de le faire à chaque fois tant les occurrences en sont nombreuses, tant la personnalité d'Eichmann lui-même en est indissociable. De tels rappels sont pourtant bien présents dans le livre, et c'est à ces moments-là que s'incarne au mieux la notion oxymorique de banalité du mal. Lorsqu'Arendt reproduit par exemple le récit d'Eichmann à propos de ses activités à Vienne en 1938, où il était chargé de faire émigrer les Juifs du pays après les avoir dépouillés de tous leurs biens :

²⁵ Les italiques sont dans le texte.

²⁶ Michal Ben Naftali, « Un homme sans histoire. Le Rapport d'Arendt sur le langage d'Eichmann », in *Arendt, Cahier de L'Herne*, dir. M. Leibovici et A. Mréjen, 2021, p. 215.

²⁷ H. Arendt, « Eichmann était d'une bêtise révoltante », op.cit., p. 46.

²⁸ Ibid., p. 63.

confronté à un souci d'organisation, il serait à un moment entré « en conseil avec lui-même », à l'issue de quoi il aurait « donné le jour à l'idée qui, selon [lui] rendrait justice aux deux parties » (EJ, p. 1061). Simulacre de réflexivité et scotomisation du rapport véritable des nazis aux Juifs, comme s'il y avait là deux « parties » qui demandaient également justice, alors que, dans la réalité, son « idée » en revenait à expulser violemment les Juifs d'Autriche, sommés de quitter le pays dans les quinze jours à moins d'être expédiés en camp de concentration. Ou encore, après avoir évoqué la façon dont Eichmann parle des opérations de déportation des Juifs de Hongrie en 1944, en disant qu'elles se seraient déroulées « comme dans un rêve », Arendt précise aussitôt la teneur de ce « rêve » pour les victimes : « un cauchemar inimaginable : nulle part ailleurs on ne déporta et extermina tant de gens en si peu de temps. En moins de deux mois, 147 trains transportant 434 351 personnes dans des wagons de marchandises plombés, à raison de cent personnes par wagon, quittèrent le pays et les chambres à gaz d'Auschwitz avaient grand-peine à absorber une telle multitude » (EJ, p. 1154). Une fois que la claire énonciation du mal est mise en regard des représentations par lesquelles ce type nouveau de criminel conçoit et justifie ce qu'il a fait, ces dernières éclatent dans leur bêtise révoltante, consternante et désespérante.

IV – FROIDEUR GLAÇANTE ET DEMESURE AFFECTIVE

Le « creux » revêt aussi des formes outrancières, se mouvant, selon M. Ben Naftali, dans une autre catégorie de langage : l'hyperbole. Eichmann ne se contente pas de reproduire tels quels les clichés nazis, il ne cesse de produire lui-même de la banalité, de truffier ses récits de formulations de son invention aussi grandiloquentes que creuses, qu'il se plait à répéter mot pour mot dans toutes sortes de circonstances. Le langage hyperbolique est sous-tendu par un autre type d'affect que l'absence de pitié. D'un bout à l'autre du Rapport, Arendt est frappée par les moments de démesure affective chez Eichmann, qui se mélangent de façon apparemment contradictoire à la froideur glaçante de son absence de pitié. Nous avons vu plus haut comment les slogans de Himmler parvenaient à remplacer la tentation de la pitié par une sensation de fierté de participer à une œuvre historique grandiose. Eichmann n'est pas seulement fier jusqu'à la vantardise, il évoque aussi l'euphorie que lui provoquait sa « joie » au travail dans sa période viennoise, suivie souvent de moments dépressifs quand il n'avait pas assez à faire. Il retrouve aussi ce sentiment à Jérusalem lorsqu'il arrive à placer ses clichés favoris et ce, jusqu'au moment suprême de son exécution, sorte d'apothéose du grotesque ressenti par Arendt.

Eichmann exprime aussi de la colère, de l'indignation, qui exploseront surtout lors de sa confrontation avec le procureur Hausner dans la seconde partie du procès, à laquelle il est vrai Arendt n'a quasiment pas assisté. À partir des transcriptions écrites, elle évoque la session 86 du 5 juillet 1961, qui concerne le moment accablant où Eichmann prit sur lui d'accélérer les déportations de Hongrie malgré l'ordre contraire d'Himmler. A cette séance, la défense cite le témoignage recueilli en

12 EICHMANN SAVAIT MAIS NE REALISAIT PAS OU LA NEUTRALISATION DU MAL PAR LE BANAL

Allemagne de Kurt Becher, « aujourd'hui marchand prospère de Brême, alors vieil ennemi d'Eichmann ». Cet officier SS proche de Himmler s'était rendu à Budapest en 1944 pour « prendre le contrôle des principales entreprises juives dans le dos du gouvernement hongrois et en échange permettre aux propriétaires de quitter librement le pays non sans mettre la main sur des sommes considérables en devises étrangères ». Arendt relève que ce témoignage suscita la colère d'Eichmann « lorsqu'il eut vent de cette *Schweinerei* (saloperie) » (*EJ*, 1154-1155), expression au demeurant typiquement nazie. Joseph Kessel était présent à cette séance et, lui qui avait décrit l'attitude jusqu'à adoptée par Eichmann comme une « indifférence soigneusement étudiée », le voit, débordé, sortir de ses gonds. Kessel a l'impression d'avoir devant les yeux une réincarnation de l'Eichmann de l'époque : ses lèvres « ne se brisaient plus en crispations nerveuses. Elles étaient nettes, impitoyables. Ses yeux n'étaient plus atones. Un feu cruel et fixe y brûlait. La vieille vanité, la vieille fureur se rallumaient tout à coup ». Certes, mais Kessel cite immédiatement ce qui, aux dires même d'Eichmann, donne véritablement accès à ce qui le met en colère. Ce n'est pas un accès rageur d'antisémitisme ni même la corruption de Becher :

Comment, s'écria-t-il, voilà un individu qui n'avait rien à voir avec la police, et qui voulait me donner des leçons ! Un homme des affaires économiques et qui osait intervenir dans mon service ! Empiéter sur mes fonctions ! Qui avait l'impudence de m'apporter des ordres, à moi, à moi, spécialiste depuis 1939, à moi, expert des Affaires juives. Ah non ! je ne pouvais pas le laisser faire, je n'allais pas accepter cela. Vous devez comprendre mon indignation, ma colère.²⁹

Eichmann, écrit ailleurs Arendt, s'était laissé emporter par une indignation du même type lorsque, apprenant qu'un convoi devant partir de Bordeaux le 15 juillet 1942 avait dû être annulé « parce qu'on n'avait pu [y] trouver que cent cinquante Juifs apatrides », il avait explosé en arguant que faire partir ce train était une « "question de prestige " – non certes aux yeux des Français mais à ceux du Ministère des transports, qui pourrait se faire de fausses idées quant à l'efficacité de son appareil » (*EJ*, p. 1176). En d'autres termes, ces passages confirment l'hypothèse selon laquelle ce sont toujours des incidents qui touchent à ses fonctions (empiètement de compétences, prestige du bureau) qui font sortir Eichmann de ses gonds et jamais quoi que ce soit qui ait un lien avec ce qui arrive à ses victimes.

Fierté d'une tâche accomplie, colère ou indignation liées à des conflits de compétence sont des affects banals dans toutes les bureaucraties. On peut ajouter que l'impersonnalité, la formalisation de l'activité et la mise à distance de ses effets sur les usagers en font aussi partie. Mais, lorsqu'il s'agit d'une bureaucratie de la mort – qui n'est pas une bureaucratie comme une autre - ces mêmes affects relèvent chez un Eichmann de mécanismes de défense qui lui permettent d'occulter le sens criminel de ses activités et expriment par là un acquiescement implicite à ces crimes. La démesure affective

²⁹ Joseph Kessel, *Jugements derniers*, *op. cit.*, p. 198.

qui frappe Arendt chez Eichmann n'est pas contradictoire avec sa fondamentale neutralité affective. Avec les platitudes et le langage hyperbolique accompagné d'euphorie, ils participent pleinement du refus par Eichmann de penser le sens de ce qu'il (a) fait, de se confronter à la réalité du point de vue de ses victimes, ce qui n'aurait pas manqué de provoquer en lui un intolérable dégoût de lui-même, s'il n'avait pas acquiescé à ce que sa conscience se soit mise à « fonctionner à l'envers » (EJ, p. 110).

CONCLUSION

L'exploration de l'ancrage affectif de l'absence de pensée que détecte Arendt à l'écoute d'Eichmann montre que celle-ci n'indique pas uniquement un défaut intellectuel. Cette attitude, largement encouragée par un investissement subjectif dans une banalité multiforme, est ancrée dans un refus devenu seconde nature d'éprouver la présence d'autrui. Ce refus est en même temps un absentement à soi, un dés-intéressement, un retrait de la situation affective qui reliait Eichmann comme bourreau à ses victimes s'il était accessible au remords. Là où Eichmann devrait être présent à ses crimes, à ses juges, à ses anciennes victimes, il n'y a personne. Personne pour s'adresser en personne à ses juges, personne pour répondre « me voici ».

Le psychanalyste Ghyslain Lévy découvre dans les analyses d'Arendt à propos d'Eichmann ce qu'il appelle une « zone [psychique] d'indifférence » aux autres et à soi à la fois, dépourvue de haine ou de compassion. Comme si Eichmann s'était radicalement retiré de lui-même pour permettre à la volonté du Führer de l'envahir tout entier, dans une adhérence sans reste. En tant que psychanalyste, Lévy cherche à en identifier le soubassement pulsionnel et revient sur ce que, d'après Freud, il nomme une pulsion archaïque d'emprise, qui « n'aurait pas initialement pour but la souffrance d'autrui mais simplement elle n'en tiendrait pas compte »³⁰. Peu important ici les jugements très approximatifs d'Arendt sur la psychanalyse. Les prolongements proposés par Lévy témoignent d'un questionnement commun sur l'interface entre le politique et le psychisme, ou encore sur les différents dispositifs psychiques, les constellations d'affects sollicités de leurs citoyens par les différents régimes ou mouvements politiques. Tout en ayant conscience des différences de contexte, et en gardant à l'esprit qu'Eichmann ne tuait pas directement, la notion de zone d'indifférence que Lévy construit à partir des analyses d'Arendt lui donne de quoi transposer ses intuitions à propos de la banalité du mal aux tueurs de Charlie Hebdo et de l'Hyper Cacher en janvier 2015 voire aux génocidaires rwandais³¹. Ses interrogations rejoignent celles de Daniel Zagury qui, en commentaire de la citation que j'ai mise en exergue de ce texte, parle d'une « pensée vidée de la vie psychique elle-même » et devenue « pur instrument opérationnel »³². Zagury énonce ici quelque chose de très important pour saisir ce qu'Arendt entend par pensée. La capacité d'examiner toute chose pour en rechercher le sens, de

³⁰ Ghyslain Lévy, *Survivre à l'indifférence*, Paris, CampagnePremière, 2019, p. 45..

³¹ Voir *ibid.*, p. 40-44 et 57-72.

³² D. Zagury, *op.cit.*, p. 170 & 179..

14 EICHMANN SAVAIT MAIS NE REALISAIT PAS OU LA NEUTRALISATION DU MAL PAR LE BANAL

questionner sans nécessairement aboutir à une réponse, suppose que nous ne nous contentions pas des significations toutes faites et des règles de conduite prescrivant nos vies. La pensée, avons-nous vu, est intimement liée au langage, mais parler n'est pas d'emblée penser car les mots ne sont encore que de la « *pensée congelée* » (VE, p. 196), et ils ne reprennent vie que lorsqu'ils sont pris dans un mouvement fluide d'associations, de connexion ou de suites de pensée (*thought trains*, comme dirait Arendt), à l'occasion du dialogue intérieur de l'âme avec elle-même. Le deux-en-un de la pensée fait vivre l'autre en soi. De sorte que lorsqu'Arendt, méditant à partir de l'enseignement de Socrate, écrit que « penser et être vraiment en vie sont des choses identiques » (VE, p. 203), elle nous dit aussi par là que la vie n'est véritablement humaine qu'en compagnie d'autres humains que soi.