



Jean-Michel Chaumont,
Survivre à tout prix ? Essai sur l'honneur, la résistance et le salut de nos âmes,
Paris : Éditions La Découverte, 2017.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les survivants suspects : peut-on juger *in extremis* ?

« Le commandant en chef décide que tout militaire non blessé fait prisonnier sera, à son retour de captivité, l'objet d'une enquête à l'effet de déterminer s'il y a lieu de prendre, envers lui, des sanctions disciplinaires, (...), notamment pour capitulation, désertion à l'ennemi ou abandon de poste en présence de l'ennemi. »

Maréchal JOFFRE, novembre 1914.

L'enjeu du jugement : sauver nos âmes

Dans un texte trop peu connu, Primo Levi posait une question limpide et pourtant devenue pour nous presque inaudible : « Est-il coupable celui qui dénonce sous la torture¹ ? » Aussi simplement formulée, l'interpellation permet à la fois de saisir intuitivement ce que peut signifier juger *in extremis* et pourquoi le faire est susceptible de provoquer d'emblée une levée de boucliers indignée. De quelque façon qu'on la comprenne et l'entreprenne, il s'agit d'une activité excessivement délicate. Le sol est miné, les malentendus possibles, innombrables. Pour l'essentiel, ce livre d'inspiration sociologique se montrera plus soucieux de comprendre que de juger mais la philosophie morale doit être convoquée en début de parcours pour en légitimer l'existence comme elle devra l'être derechef à son point d'arrivée afin d'en dégager les leçons pratiques. Pourquoi cette recherche ? Pourquoi la publier ? Pourquoi la lire enfin ?

Que cela nous déplaise ou non, les actes posés quand l'alternative ne semble plus être qu'entre la mort et la trahison ont fait et font *de facto* l'objet de jugements, et même de jugements étonnamment sévères, comme on le verra par la suite. Ma recherche s'attache principalement à analyser la logique et les intérêts collectifs sous-jacents aux jugements ainsi prononcés avec une remarquable constance de l'Antiquité à nos jours.

Mais la philosophie ne saurait se contenter d'un constat sociologique pour être convaincu qu'il est *moralement* possible, voire inévitable, de juger des individus plongés dans des situations extrêmes. Ce n'est pas en effet parce que les hommes jugent dans les faits qu'ils sont *en droit* de le faire. Je soutiens néanmoins que c'est nécessaire, pour la bonne et simple raison que là réside le seul moyen réaliste d'apprendre comment tenter de sauver nos âmes si, par malheur, nous étions un jour confrontés à notre tour à pareilles circonstances.

¹ Primo LEVI, « Préface » à Jacques PRESSER, *La Nuit des Girondins*, Maurice Nadeau, Paris, 1998, p.12.

« Sauver nos âmes » : l'objectif peut surprendre venant d'un sociologue. Il s'inscrit pourtant dans le prolongement direct d'un programme de recherche relancé à la fin de sa vie par Primo Levi quand il invoquait la nécessité de sonder les facettes les plus sombres de l'expérience des victimes « si nous voulons savoir défendre nos âmes au cas où une épreuve semblable devrait se reproduire² ». Dans notre imaginaire collectif, défendre son âme implique un combat avec le démon. Et en effet, dès le lendemain de la Libération, de nombreux rescapés des camps ont dit avoir ressenti les épreuves infligées comme une entreprise « diabolique ». Le propre du diable est de proposer un pacte : il demande l'âme du contractant en échange d'un bien précieux, l'éternelle jeunesse par exemple. Au militant torturé à Breendonk, au nouveau venu à Treblinka ou Birkenau, le bien, généralement « imposé » plutôt que « proposé » dans un premier temps, fut un simple sursis, la prolongation provisoire d'une existence dont personne pourtant ne croirait vouloir dans des circonstances ordinaires. Elle devient alors similaire à une drogue dont on ne tire plus aucun plaisir mais dont on est désormais dépendant³ : on devient « accro » à cette vie et on se découvre disposé à tout plutôt que d'y renoncer, même à vendre son âme ou à la voir assassinée, si tel est le prix de la survie.

L'expression se trouve dès 1947 dans *Les Armes de la nuit*, le court livre qu'inspirent à Vercors des témoignages de camarades rescapés : le narrateur rapporte avoir « d'un spectre écouté le récit du crime le plus noir qui se puisse concevoir : l'assassinat d'une âme⁴ ». En l'occurrence, Vercors y analysait de façon prémonitoire l'anéantissement moral d'un résistant héroïque – lors de son arrestation en France, il s'était défenestré pour éviter de parler sous la torture – contraint, après sa déportation en Allemagne, d'intégrer un *Sonderkommando* affecté à la crémation des corps, parfois encore vivants, dans un camp de concentration. De même, Abbe Kovner, jeune commandant de la résistance armée juive dans le ghetto de Vilna, diagnostique dès 1945 que désormais la chose à tirer au clair sera « comment ils ont assassiné l'âme du peuple avant d'assassiner son corps, quels moyens ils ont employés (pas seulement la torture !)⁵ ». Et Kovner de déclarer encore dans le style prophétique qu'il affectionnait : « Nous devons creuser cette fosse, non pas dans l'espoir de trouver un baume à nos plaies, mais pour dévoiler, pour dénuder le mystère de cette hécatombe, qui, une fois découvert, signifiera pour nous une leçon, existence et avertissement⁶ ! »

Aucun d'eux n'oubliait bien sûr de désigner sans ambiguïté possible le régime nazi et ses sbires comme les principaux agents du démon. Primo Levi citait opportunément à ce propos son compatriote Manzoni : « Les provocateurs, les oppresseurs, tous ceux qui, d'une façon quelconque, font tort à autrui sont coupables, non seulement du mal qu'ils commentent, mais encore du pervertissement auquel ils conduisent l'âme des offensés⁷. » Que cela soit dit haut et fort une fois pour toutes, on n'oubliera jamais par la suite que tortionnaires et bourreaux sont les coupables, mais la répétition de cette vérité ne doit pas nous détourner de la tâche prescrite par Primo Levi : peu nous chaut les prédateurs, nous ne nous soucierons ici que du salut de l'âme de ceux et celles qu'ils tiennent entre leurs griffes.

² Primo LEVI, « Préface », *op. cit.*, p. 12. Voir aussi, du même auteur, *Les Naufragés et les Rescapés : quarante ans après Auschwitz*, Gallimard, Paris, 1989, p. 40.

³ Zalmen GRADOWSKI, assassiné en 1944, auteur de l'œuvre la plus achevée parmi les manuscrits retrouvés des membres des Sonderkommandos de Birkenau, suggère la comparaison quand il écrit que « l'instinct de survie couvant au fond de chacun s'est mué en opium [...] » (*Au cœur de l'enfer. Témoignage d'un Sonderkommando d'Auschwitz*, Tallandier, Paris, 2009, p. 57). Je remercie Paul Vanderstraeten de m'avoir rendu attentif au potentiel heuristique de l'image de l'attachement aux stupéfiants pour aborder l'attachement à la survie en conditions extrêmes.

⁴ VERCORS, *Les Armes de la nuit*, suivi de *La Puissance du jour*, Seuil, Paris, 1997, p. 66. Quarante années plus tard, Primo Levi estimait ce récit « intolérablement infecté d'esthétisme et de vanité littéraire » (*Les Naufragés et les Rescapés, op. cit.*, p. 59) mais il reconduisait néanmoins son diagnostic.

⁵ Abbe KOVNER, « Le miracle dans l'abdication », *AMIF* (revue mensuelle de l'Association des médecins israélites de France), 13^e année, n°123, mars 1964, p. 234.

⁶ *Ibid.*

⁷ Alessandro MANZONI cité par Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés, op. cit.*, p. 44.

Juger des tiers

Telle qu'elle est formulée, la question de Primo Levi appelle un verdict sur la culpabilité – ou non – d'un individu ayant trahi sous la torture. Pour le sens commun de nos jours, le seul fait de poser la question semblerait indécent, tant il nous paraît évident que l'ampleur de la contrainte subie prive la personne du minimum de liberté indispensable pour être en mesure de lui imputer la moindre culpabilité. Sensibles à la souffrance qu'elle a endurée, nous la verrons plutôt comme une victime en droit de recevoir les soins requis par son état : que ses plaies soient pansées, ses traumatismes psychiques traités, ses tourments moraux apaisés. Ce sens commun compatissant ne manque pas de grandeur, même s'il nous faudra comprendre par la suite pourquoi il n'est guère praticable dans le temps de l'action résistante.

Notre répugnance à juger s'alimente aussi de la claire conscience de la difficulté, voire de l'impossibilité, de réaliser concrètement l'enfer par où sont passés les rescapés de la torture. À supposer qu'un jugement des actes contraints fût possible, il convient donc encore de déterminer « qui » serait éventuellement en droit de juger. La question « Qui suis-je pour juger ? » survient alors comme un scrupule insurmontable. Notre intuition spontanée est, au minimum, qu'à moins d'avoir vécu des expériences similaires, l'abstention est préférable.

Une troisième considération plaide en faveur de la suspension du jugement : sa vanité. À quoi bon juger en effet ? Même s'il a finalement « craqué », le rescapé de la torture n'a-t-il pas déjà suffisamment souffert ? Pourquoi donc en rajouter ? N'est-ce pas à la fois dérisoire et inutilement cruel ?

Enfin, au plus près de ma démarche, il y a lieu de noter que toutes les personnes dont il sera question dans les deux premières parties de ce livre sont décédées. À supposer même que, contre toute attente, des réponses positives puissent être données aux trois questions préliminaires (« oui, il est possible de juger ; oui, n'importe qui est habilité à juger ; oui, il fait sens de juger »), le jugement porté serait pour ainsi dire sans objet dans leur cas. Ce dernier argument seul suffit à mon avis à conclure qu'il est complètement vain d'ouvrir ou de rouvrir le procès des personnes. Il n'y a ni le moindre intérêt, ni la moindre justification à de tels procès posthumes.

Cependant, il se trouve que juger *in extremis* peut signifier tout autre chose que de nous transformer en procureurs.

Nous préparer au pire

Pour évoquer la figure de Rumkowski, responsable juif du ghetto de Lodz, intoxiqué par son dérisoire pouvoir, Primo Levi cite Shakespeare : il le voit « drapé dans une autorité précaire, ignorant ce dont il se croit certain – son essence fragile comme le verre – tel un singe en colère, jouant à la face du ciel de si grotesques farces qu'elles font pleurer les anges ». La citation de Shakespeare est extraite de *Mesure pour mesure*. On se souvient qu'un gouvernant se représentant complaisamment comme un incorruptible s'apprête à faire exécuter un jeune homme coupable d'avoir eu des relations sexuelles hors mariage. Le règne de la vertu qu'il prétend restaurer exige, affirme-t-il, cette peine exemplaire. Mais lui-même succombe au charme de la sœur du jeune homme, venue plaider sa cause. Le prétendu incorruptible se manifeste alors comme un vil pécheur n'hésitant pas à recourir à un chantage odieux pour obtenir satisfaction de son propre désir. Difficile dans ces conditions de jeter la première pierre... Celui qui prétend les juger « doit peser la rétribution des autres à l'exacte balance de ses propres

faiblesse⁸ ». Salutaire rappel, d'autant plus opportun qu'en l'occurrence je suis, autant que possible, convaincu que, placé dans les mêmes circonstances – par exemple exposé à la torture -, je serais l'un des premiers à céder. Bien plus encore, je suis convaincu que la plupart d'entre nous perdriions notre âme si nous étions mis dans des circonstances où nous risquerions de la perdre. Notre sens commun compatissant provient sans doute pour une part non négligeable de la lente intégration dans la conscience collective d'une des leçons les plus dures des camps : il n'y a guère de limite à ce à quoi l'on peut réduire les hommes, il n'y a guère d'hommes qui ne puissent y être réduits.

Beaucoup d'entre nous avons été éduqués depuis notre plus tendre enfance à honnir le rôle du bourreau. Nous avons été informés de la banalité du mal, nous avons intégré les résultats de Milgram sur l'obéissance à l'autorité et, tant à l'école qu'au sein de la famille, nous avons été prévenus contre leurs ravages. La conviction de pouvoir être réduit comme victime « aux instincts les plus élémentaires de la conservation : la peur, la lâcheté, la fourberie, le vol, ou la plus basse humilité⁹ » fait désormais partie de notre sens commun. En revanche, la manière de prévenir cette funeste réduction ne l'est pas parce que ce souci-là n'a jamais reçu l'attention qu'il mérite. Nous le verrons, le pire de ce que les « instincts les plus élémentaires de la conservation » sont susceptibles de nous faire faire relève d'une *corrosion de nos liens les plus précieux*.

Donnons, pour l'illustrer grossièrement, l'exemple emprunté à l'historien Flavius Josèphe d'une mère se nourrissant de son fils durant le siège de Jérusalem¹⁰. Nous ne savons rien, pour l'écrasante majorité d'entre nous, du genre de famine capable de nous faire commettre un acte pareil. Juger cette malheureuse décédée depuis plus de deux millénaires est le dernier de nos soucis. Mais, à l'instar des contemporains de l'événement¹¹, nous frémissons à l'idée de pouvoir en être nous-mêmes réduits à *cela* pour survivre. Alors, de deux choses l'une : ou bien nous plongeons nos têtes dans le sable en tentant de nous convaincre que ce sont là des barbaries passées qui ne se reproduiront plus, ou bien nous prenons le taureau par les cornes et réfléchissons à la manière d'éviter d'en arriver à de telles extrémités. Ce faisant, nous portons certes un jugement implicite sur la conduite de cette mère inconnue : non seulement nous le prenons pas pour modèle, mais c'est l'irrépressible répulsion que nous inspire son geste – pourtant remémoré par nous comme pouvant devenir le nôtre – qui nous détermine à entamer une préparation au pire dont elle n'a pas bénéficié. Cette préparation doit impérativement être initiée alors qu'il est encore possible de s'y adonner. Quand viennent les sombres temps, les loisirs disparaissent qui pourraient y être consacrés.

Changement de règne : des victimes aux survivants

Loin de moi l'idée que chacun devrait, séance tenante, interrompre ses activités pour se préparer au pire. Une telle mobilisation aurait probablement plus d'effets pervers que d'effets positifs et il est nettement plus important d'investir nos efforts bien en amont dans la prévention du pire que dans une hasardeuse préparation à la situation extrême survenant au cas où les efforts de prévention auraient échoué. Néanmoins, il est prudent d'y allouer une part, fût-elle congrue, de nos ressources.

Mes titres pour l'entreprendre ne sont pas considérables en soi mais, comparativement à d'autres, ce souci me préoccupe depuis longtemps. Le lendemain de la naissance de ma fille aînée, un beau jour de

⁸ William SHAKESPEARE, *Mesure pour mesure* (trad. Victor Hugo), p. 175, disponible en ligne sur <fr.wikisource.org>.

⁹ Louis MARTIN-CHAUFFIER, *L'Homme et la Bête*, Gallimard, Paris, 1947, p. 94.

¹⁰ Flavius JOSÈPHE, *La Guerre des Juifs*, VI, 3, 4, Minuit, Paris, 1977, p. 491.

¹¹ *Ibid.*, p. 492 : « Aussitôt, la nouvelle de cette abomination se répandit dans toute la ville et chacun, se mettant sous les yeux cette chose atroce, frissonnait comme s'il avait osé la perpétrer lui-même. Les affamés aspiraient à la mort et enviaient la félicité de ceux qui étaient décédés avant d'entendre et de voir de telles calamités. »

mai 1984, je terminais la lecture du roman de W. Styron, *Le Choix de Sophie*. Une mère était là sommée de choisir sur la rampe de Birkenau lequel de ses deux enfants abandonner à la mort. Incapable de vivre avec le souvenir de ce « choix », Sophie finirait par se suicider plusieurs années plus tard.

Quand ma fille a elle-même donné naissance à une petite Alice en juin 2015, j'étais occupé à lire le testament d'un policier juif accablé d'avoir escorté sa femme et son bébé au train vers Treblinka sans les accompagner dans leur dernier voyage¹². Ceci pour dire que chaque argument de ce livre a été soigneusement pesé : cette application ne me garantit pas contre l'erreur mais, du moins, ces erreurs ne seront pas dues à la précipitation.

Depuis le moment où, il y aura bientôt quatre ans, j'ai entamé la première version du manuscrit, notre monde a considérablement changé. Je n'aurais jamais entrepris ce projet si je n'avais été persuadé qu'un jour ou l'autre les circonstances extrêmes reviendraient d'actualité sous nos cieux comme elles n'ont cessé de l'être et le sont sous d'autres cieux à l'instant où j'écris. Mais ce jour redoutable, je ne le voyais pas venir de sitôt. Je crains maintenant qu'il n'arrive plus vite. L'écriture de ce livre a été ponctuée par les attentats de Paris, de Bruxelles et d'ailleurs, par le Brexit, par la montée des populismes culminant provisoirement avec l'élection de Donald Trump. D'autres facteurs sont susceptibles d'en aggraver encore la portée mais, à eux seuls, les trois phénomènes sont suffisants pour engendrer des dynamiques dont aucun expert ne semble en mesure d'anticiper l'issue. Cependant personne ne se fait d'illusions : c'est un colossal euphémisme de dire que rien de bon n'en sortira. J'espère de tout cœur me tromper mais je suis terriblement pessimiste quant à nos capacités collectives d'y faire face. Nous entrons dans une zone de turbulences fortes, propice à toutes les régressions. À ce titre, sinon la lecture du livre, du moins la nécessité d'anticiper le pire me semble-t-elle devenue un peu plus urgente qu'elle ne l'était jusqu'il y a peu.

Si des facteurs politiques paraissent ainsi conférer à ce sujet une actualité malvenue mais réelle, le contexte social semble en revanche particulièrement défavorable à sa réception. Très paradoxalement, c'est le motif déclencheur lui-même de cette recherche qui m'apparaît aujourd'hui comme le principal obstacle. Je m'en expliquerai plus longuement d'ici quelques pages, son motif initial fut ma colère indignée contre ce qui m'apparaissait il y a trente ans comme la stupidité arrogante de ceux qui se permettaient impudemment de blâmer les victimes de l'extrême. Cette colère est ensuite devenue volonté de comprendre et, à présent que j'ai l'impression d'avoir enfin compris, je sais bien que je risque à mon tour de donner l'impression de justifier le blâme. Or une nouvelle évolution sociale s'est produite entre-temps qui rend tout semblant de « blâme aux victimes » plus outrageant encore maintenant qu'à la fin du siècle passé. En une phrase, cette évolution peut être résumée comme suit : nous sommes passés du culte des victimes à l'empire des survivants ou, si l'on préfère des résilients¹³.

Primo Levi, encore lui, avait eu l'audace peut-être, la sagesse certainement, d'écrire que « toute victime est digne d'être pleurée, tout rescapé est à aider et à plaindre mais leurs comportements ne sont pas tous à proposer en exemple ¹⁴ ». Nous aurons l'occasion de vérifier qu'une véritable régression morale, encouragée par des personnalités aussi prestigieuses que Claude Lanzmann, s'est produite de ce point de vue durant les dernières décennies : des comportements pendant la guerre qui avaient – de façon, très compréhensible, on verra – été condamnés moralement dans l'après-guerre ont, à présent – été non seulement réhabilités, mais donnés en modèles. C'est que, comme de perspicaces auteures l'ont remarquablement bien identifié sur la scène sociale américaine, la figure du survivant supplante dès à

¹² Voir Calel PERECHODNIK, *Suis-je un meurtrier ?*, Liana Levi, Paris, 1995.

¹³ L'« empire des survivants », clin d'œil amical à Richard RECHTMAN, coauteur avec Didier FASSIN de *L'Empire du traumatisme. Essai sur la condition de victime* (Flammarion, Paris, 2011) dont ce livre porte maintes empreintes.

¹⁴ Primo LEVI, *Les Naufragés et les Rescapés*, *op. cit.*, p. 20.

présent outre-Atlantique celle de la victime comme modèle socialement valorisé¹⁵. Déjà le culte de la victime avait introduit des modifications notables dans l'économie morale de nos sociétés : durant des siècles et des siècles, la victime par excellence était le martyr : en choisissant de mourir plutôt que d'abjurer sa foi, ils ou elles étaient les témoins authentiques de la vérité des croyances pour lesquelles ils sacrifiaient leurs vies. La victime et le héros formaient alors un couple solide¹⁶.

Ce couple a divorcé : le héros meurt incompris tandis que la victime témoigne devant des foules respectueuses de la mort des autres, ses pairs naufragés. Ce témoignage est devenu sa raison de vivre, raison rétro-projetée dans le temps de l'épreuve et qui est censée rendre compte de la volonté de survivre. Au moins ce portrait-robot de la victime donnait-il une motivation altruiste à cette volonté. L'avènement du survivant la libère de ce fardeau. Tel qu'il nous est présenté en modèle, le survivant est un héros pour l'unique raison qu'il a su trouver au plus profond de lui la force de survivre à l'adversité. Ce faisant, il « sanctifierait » la vie¹⁷. Nous verrons comment, à sa suite, de pseudo-éthiques de la survie se revendiquent, en la rabotant de ses aspérités moralement les plus problématiques, de l'expérience des rescapés de l'extrême pour promouvoir un genre nouveau : le « manuel de survie en milieu extrême à l'usage des générations futures ¹⁸».

Comme il se doit, les écrivains ont été les premiers à sentir le vent tourner. Parodiant le bilan tiré par un couple de survivants de l'Holocauste aux États-Unis, Tova Reich écrivait en 2007 de la survie qu'elle « était la leçon qu'ils s'étaient efforcés d'inculquer à leur [fils] Norman : d'abord tu survis, ensuite tu t'inquiètes de futilités comme la morale ou les sentiments. Quand quelqu'un t'annonce qu'il va te tuer, tu fais attention, tu le prends au sérieux, tu le crois. Tu te lèves plus tôt le matin suivant et tu le tues. Si tu survies, tu as gagné. Si tu ne survis pas, tu as perdu [...]. Pourquoi avaient-ils survécu ? La chance, c'était la chance répétaient-ils toujours. Mais ils n'en croyaient rien. C'était la chose convenue à dire de façon à ne pas insulter la mémoire de ceux qui n'avaient pas survécu, de ceux qui – osons le dire – avaient échoué, ceux qui étaient maintenant réduits à des tas de cendres grises et d'os broyés sur lesquels marchent les gens¹⁹ ».

Plus près de nous, aux marches de l'Union européenne, les mêmes préceptes éducatifs prévalent – l'humour en moins. Le récent roman *Encore* de l'écrivain turc Hakan Günday en offre une illustration saisissante. Il s'ouvre sur le long monologue d'un père à son fils de neuf ans. Le père raconte à son fils comment il doit la vie au fait d'avoir causé la noyade d'un compagnon d'infortune en lui volant sa bouée de sauvetage lors d'un naufrage. Le lendemain, le père l'interroge, entre les olives, le fromage et le beurre du petit déjeuner. Je n'en retiens que leur dialogue :

- « - Quelle leçon as-tu tiré de ce que je t'ai raconté hier ?
- C'était toi ou cet homme qui allait mourir...
- Bravo... Voyons un peu... Qu'est-ce que tu aurais fait à ma place ?
- Peut-être que la bouée aurait suffi pour tous les deux...

¹⁵ Je voudrais citer quatre auteures en particulier : Shani ORGAD, « The Survivor in Contemporary Culture and Public Discourse : a Genealogy », *The Communication Review*, 2009, p. 132-161 ; Anne ROTHE, « Popular Trauma Culture : The Pain of Others Between Holocaust Tropes and Kitsch-Sentimental Melodrama », in Yochai ATARIA *et al.* (dir.), *Interdisciplinary Handbook of Trauma and Culture*, Springer, New York, 2016, p. *The Cult of True Victimhood. From the War on Welfare to the War on Terror*, Stanford University Press, Stanford, 2007; Jennifer DUNN, *Judging Victims. Why We Stigmatize Survivors & How They Reclaim Respect*, Lynne Rienner Publishers, Londres, 2010.

¹⁶ Voir Herfried MÜNKLER, « Heroische und postheroische Gesellschaften », *Merkur*, n°61, 2007, p. 742-752.

¹⁷ Pour une lecture rabbinique de ce motif et de sa dérive en *idolâtrie* de la vie, voir le beau livre de David MEYER, *La Vie hors la loi. Est-il permis de sauver une vie ?*, Lessius, Namur, 2008.

¹⁸ Frédérique LEICHTER-FLACK, *Qui vivra qui mourra. Quand on ne peut pas sauver tout le monde*, Albin Michel, Paris, 2015, p. 38.

¹⁹ Tova REICH, *My Holocaust*, Harper Perennial, New York, 2008, p. 17.

La claque.

- Aller, ne me regarde pas comme ça ! Et essuie-toi les yeux...
- D'accord, papa.
- Sans moi, tu ne serais pas là, tu comprends ?
- Oui, papa.
- C'est bien... N'oublie jamais ça ! Maintenant dis-moi, qu'aurais-tu fait à ma place ?
- J'aurais fait comme toi, papa²⁰. »

Voilà une version décomplexée des pseudo-éthiques de la survie que distillent plus insidieusement chez nous des ouvrages dits de « développement personnel ». Nul doute que ces promoteurs de la « résilience » à tout crin ne trouvent plus facilement des oreilles attentives que mes propos de Cassandre...

Au moins puis-je en soutien de mon parti pris invoquer une longue tradition de pensée. Depuis plus de deux millénaires, la philosophie a apporté au problème de la survie en conditions extrêmes une réponse en tout point contraire à celle de nos deux pères contemporains. Le *Traité des devoirs* de Cicéron statue face à la même situation qu'il faut à tout prix éviter que les naufragés ne se disputent la bouée : « - Et s'il y a une seule planche et, sur elle, deux passagers, sages l'un et l'autre, se la prendront-ils l'un à l'autre ou l'un cèdera-t-il à l'autre ? – Il la cèdera à celui dont la vie importe le plus à lui-même ou à la république. – Et s'il y a entre eux égalité ? – Ils ne se querelleront point ; mais comme dans les jeux de hasard, le vaincu cèdera la place à l'autre²¹. » « Ils ne se querelleront point » : voilà ce qu'il me semble essentiel à retenir – puis, bien sûr, de mettre en pratique le cas échéant, pour sauver son âme. Si nous avons tendance à l'oublier, nos ancêtres le savaient bien et nous avons beaucoup à apprendre d'eux sur ce point. Mais les humaines en société ne déterminent pas leurs conduites à la manière de sages stoïciens. Pour leur faire prendre spontanément les bonnes décisions dans ces moments critiques, nombre de sociétés ont jusqu'à il y a peu cultivé chez leurs membres un intransigeant sens de l'honneur.

L'honneur expliqué en trois citations

Vingt ans avant lui, Jacob Robinson posait sous la forme la plus générale la question de Primo Levi. C'était à Jérusalem lors de la séance de clôture du premier Congrès des historiens de la Résistance juive le 11 avril 1968. Jacob Robinson demandait : Existe-t-il aujourd'hui au monde un quelconque code de conduite humaine, qui indiquerait les règles morales à observer, même *in extremis* ? Existe-t-il des lois morales permettant de juger la capitulation silencieuse par rapport à l'héroïsme²² ? » Sa propre réponse était catégorique : « Non, ce code n'existe pas²³. »

²⁰ Hakan GÜNDAY, *Encore*, Galaade, Paris, 2015, p. 13.

²¹ CICÉRON, *Traité des devoirs*, III, XXIII, volume *Les Stoïciens*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1962, p. 617.

²² Jacob ROBINSON, « Esprit et nature de la résistance des Juifs », *Le Monde juif*, n°50, avril-juin 1968, p. 17. Sur Jacob Robinson et son implication dans les procès de Nuremberg, voir Michael M. MARRUS, « A Jewish Lobby at Nuremberg : Jacob Robinson and the Institute of Jewish Affairs, 1945 – 1946 », *Cardozo Law Review*, vol. 27, n°4, 2005, p. 1651-1665. Jacob Robinson fut également l'auteur d'un livre de réfutation des thèses de Hannah Arendt en 1965, traduit en français en 1969 sous le titre *La Tragédie juive sous la croix gammée* (publié par le Centre de documentation juive contemporaine). On le retrouve aussi en 1972 préfaçant la première édition du *Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation* d'Isaiah TRUNK (University of Nebraska Press, Lincoln), autre ouvrage, magistral celui-là, suscité par la controverse créée par H. Arendt.

²³ *Ibid.*

Avant d'achever la recherche dont ce livre est issu, je le pensais aussi. Je ne le pense plus. Ce code existe depuis des temps immémoriaux et renaît de ses cendres quand les circonstances l'exigent : c'est le code de l'honneur. Mais il m'était inintelligible. J'étais incapable de le déchiffrer et, à vrai dire, assez peu désireux de la faire. Curiosité peu amène des sociétés patriarcales méditerranéennes²⁴, excentricité d'aristocrates en mal de duels²⁵, codes rigides de confréries mafieuses²⁶ ou militaires²⁷, désormais presque exclusivement représenté sous nos cieux civilisés sous la guise de « crimes d'honneur » absurdes et cruels²⁸, je ne regrettais pas que l'honneur fût devenu, selon le titre d'un article classique « obsolète²⁹ ». J'étais alors bien en phase avec notre temps.

Au terme de cette recherche, j'ai acquis la conviction que tout ce qu'il est nécessaire de connaître de l'honneur peut être résumé en trois citations.

La première, empruntée à un historien des campagnes napoléoniennes, dit on ne peut plus clairement la *fonction* remplie par les codes d'honneur, à savoir permettre « d'assurer la survie de groupes placés dans une situation de danger extrême en tissant un réseau d'obligations morales entre leurs membres, le salut de tous dépendant de la volonté de chacun de se conformer à ses obligations³⁰ ». L'honneur assume – ou du moins y prétend-il – la fonction de garantir, *in extremis*, la survie de groupes menacés. Avec cette clé en main, beaucoup d'énigmes se résolvent auxquelles nous serons confrontés dans les chapitres suivants : la constante référence à l'honneur chez des militants communistes belges emprisonnés durant la Seconde guerre mondiale cesse d'être insolite, les appels à mourir dans l'honneur lancés par les organisations juives de combat des ghettos de Vilna ou de Varsovie ne résonnent plus comme des paroles creuses. *In extremis*, quand un groupe est menacé d'extinction, les codes d'honneur entrent en lice.

La seconde, empruntée à la suite de Vercors donna, en 1951, au récit déjà mentionné de l'assassinat d'une âme, donne une parfaite *définition* de l'honneur quand il demande sans craindre d'être contredit si, « en gros, l'honneur êtes-vous d'accord que ça consiste à ne pas trahir son camp³¹ ? ». Les codes d'honneur assument donc leur fonction de protection de collectifs menacés en prescrivant une indéfectible loyauté aux siens. Tel est le cœur toujours battant de l'éthique de l'honneur. Elle ne saurait s'opposer plus frontalement aux « éthiques » de la survie comme notre troisième et dernière citation permet de s'en convaincre aisément.

Je l'emprunte à Montesquieu qui, comme personne à ma connaissance, a énoncé l'exigence première – Montesquieu écrit « sa première loi » - de l'honneur, à savoir « qu'il nous est bien permis de faire cas

²⁴ Voir Germaine TILLON, *Le Harem et les Cousins*, Seuil, Paris, 1966 ; Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*), Seuil, Paris, 2000.

²⁵ Voir Victor Gordon KIERNAN, *The Duel in European History : Honour and the Reign of Aristocracy*, Oxford University Press, Oxford, 1988 ; Robert A. NYE, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

²⁶ Voir Letizia PAOLI, « Honor Codes as Alternative Legal Orders. The Case of Italian Mafia Organizations », conférence « Honor and the Law », Louvain, 26 février 2015. Powerpoint disponible sur https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/506967/1/Paoli_Honour+Codes+and+Mafia_2015.pdf.

²⁷ Voir Paul ROBINSON, *Military Honour and the Conduct of War : From Ancient Greece to Iraq*, Routledge, Londres, 2006.

²⁸ Voir Amir H. Jafri, *Honour Killing : Dilemma, Ritual, Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

²⁹ Peter BERGER, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », in Stanley HAUERWAS, Alasdair MACINTYRE (dir.), *Revisions : Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1983.

³⁰ Nicolas CADET, *Honneur et violences de guerre au temps de Napoléon : la campagne de Calabre*, Vendémiaire, Paris, 2015, p. 15. Ni le classique de Julian PITT-RIVERS, *L'Anthropologie de l'honneur* (Hachette Littératures, Paris, 1997) ni le récente *Code de l'honneur : comment adviennent les révolutions morales* de Kwame Anthony APPIAH (Gallimard, Paris, 2010) ne font référence à cette fonction cruciale.

³¹ VERCORS, *La Puissance du jour*, op. cit., p. 249.

de notre fortune, mais qu'il nous est souverainement défendu d'en faire aucun de notre vie³² ». L'honneur impose *la disposition* à sacrifier sa vie pour ne pas trahir son camp. Les statues patriotiques en conservent la trace quand elles montrent des hommes ou des femmes exhibant fièrement leur poitrine face aux ennemis : par ce défi, ils démontrent qu'ils n'ont pas peur de s'exposer à la mort.

Face au dilemme de l'extrême (trahir ou mourir), le code de l'honneur proclame que le doute n'est pas permis, la réponse honorable doit être la mort volontaire tant la trahison est dégoûtante. Ni cette réponse, ni même la question ne m'étaient acquises au commencement de cette recherche. Elles ne l'ont été qu'au terme d'un long cheminement qui permet d'en éclairer le cours.

De la concurrence des victimes au blâme à la victime

En l'occurrence, et même s'il m'a finalement conduit à mille lieues de son point de départ, ce livre s'inscrit dans le prolongement direct de *La Concurrence des victimes*³³ publiée il y a vingt ans. J'y avais interprété la revendication de l'unicité de la Shoah comme l'expression déplacée d'une attente de reconnaissance frustrée chez ses victimes. Indépendamment d'autres facteurs plus conjoncturels, cette attente de reconnaissance n'avait pu être satisfaite en raison de deux reproches : aux victimes assassinées, il était reproché leur « passivité », de s'être laissé conduire à la mort « comme des moutons à l'abattoir ». Derrière cet euphémisme de la « passivité », le reproche visait en réalité la *lâcheté* alléguée de la grande majorité des Juifs persécutés, majorité trop silencieuse réputée n'avoir pas opposé suffisamment de résistance à ses assassins. Dans toute la multiplicité de ses expressions, il n'est pas exagéré de soutenir que la mémoire juive s'est longtemps acharnée à réfuter ce premier reproche. En 1980 encore, Alain Finkielkraut prophétisait que « nous en sommes aujourd'hui, et pour longtemps encore, à justifier les victimes du massacre qui s'exerçait sur elles. Une tâche de réhabilitation nous incombe, sans dérobade possible : la mémoire juive n'est rien d'autre que le combat incessant que nous devons mener contre la mémoire majoritaire, afin d'arracher les morts du génocide au conformisme qui tend à s'emparer d'eux et les déguiser pour la postérité, en suppliciés consentants et ahuris³⁴ ».

Le reproche de lâcheté adressé aux Juifs assassinés n'était pourtant pas le pire. Pour les trop rares survivants s'ajoutait parfois aussi le reproche de *trahison*. Reproche infamant par excellence, il s'est décliné selon deux modalités majeures. Le nom de Hannah Arendt est associé à la plus célèbre des deux, celle qui incrimine les responsables des conseils juifs à travers lesquels les nazis donnaient leurs instructions. On se souvient de ce passage tellement contesté et contestable de *Eichmann à Jérusalem* : « Partout où il y avait des Juifs, il y avait des responsables juifs, reconnus comme tels, et ces responsables, à de très rares exceptions près, collaborèrent, d'une façon ou d'une autre, pour une raison ou une autre, avec les nazis³⁵. » Pour Arendt, la question de la passivité des masses juives était pure diversion par rapport au problème autrement crucial de la responsabilité de leurs élites. Selon elle, « pour un Juif, cette participation de responsables juifs à l'extermination de leur propre peuple est, sans aucun doute, le plus sombre chapitre de cette sombre histoire³⁶ ».

³² MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois. Œuvres complètes II*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1952, p. 265.

³³ Jean-Michel CHAUMONT, *La Concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, Paris, 1997.

³⁴ Alain FINKIELKRAUT, *Le Juif imaginaire*, Seuil, Paris, 1980, p. 57.

³⁵ Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 1966, p. 141.

³⁶ *Ibid.*, p. 134.

Lorsque parurent ces lignes aux États-Unis en 1963, elles déclenchèrent ce qui demeure aujourd'hui encore la plus féroce polémique internationale jamais provoquée par l'Holocauste. Mais lorsque parut la traduction française de son livre en décembre 1966, elle avait été précédée de quelque mois par une autre polémique qui lui vola la vedette : la controverse créée par la parution du *Treblinka* de Jean-François Steiner. Au cœur de cette affaire-là, il était également question de trahison, mais non plus des élites : il s'agissait plutôt des membres des Sonderkommandos qui, dans les camps et centres de mise à mort, étaient les « petites mains » du génocide³⁷. Dans l'entretien fracassant qu'il accorda à l'éphémère (1961 – 1967) hebdomadaire gaulliste *Le Nouveau Candide* – dont la couverture, pour l'occasion, fut ornée d'une énorme croix gammée et d'un titre provocant à souhait (« Les Juifs : Ce qu'on n'a jamais osé dire ») – Steiner s'en expliquait : « Les Allemands après avoir mis en marche la machine n'étaient plus là que comme dans une usine automatisée où des techniciens en blouse blanche se promènent avec des burettes et vont de temps en temps mettre une goutte dans un engrenage tandis que la machine marche toute seule. Là, la machine marchait toute seule et c'étaient les Juifs qui la faisaient marcher. C'est un aspect très « scandaleux » des camps de la mort qui fait apparaître les victimes comme *complices* de leurs bourreaux, qu'on a souvent préféré taire³⁸. » Steiner, lui – c'est le moins qu'on puisse dire –, ne se taisait pas qui estimait à quinze vies juives le prix quotidien de la survie d'un membre du Sonderkommandos à Treblinka³⁹. Sans aller jusqu'à des accusations aussi directes, de nombreux rescapés furent soupçonnés d'avoir ainsi payé ce prix excessif de la collaboration pour assurer leur survie : qu'avaient-ils fait pour rester vivant là où tant d'autres étaient mors ? Certains se le reprochèrent publiquement eux-mêmes. Ainsi le docteur E.A. Cohen : « Je voulais survivre et j'ai été jusqu'à assister le médecin allemand du camp aux sélections. C'est une expérience que j'ai décrite dans un livre ultérieur, « L'abîme, une confession ». Je sais que c'était un choix entre la vie et la mort et j'ai choisi la vie. Mais maintenant, plusieurs années plus tard, libéré du danger, je réalise que j'ai fait du sale boulot pour les SS. Le prix était trop élevé, j'ai souillé ma conscience [...]»⁴⁰. »

Si lâcheté et trahison, résumaient le comportement des victimes juives face à l'oppression nazie pour « la mémoire majoritaire », il devenait très compréhensible que le réflexe spontané de nombreuses personnes, juives surtout, ait été de « tirer un trait » sur cette histoire et recommander de l'oublier au plus vite. Il fallait l'aplomb d'un Elie Wiesel pour faire semblant de s'étonner en 1967 : alors que les Juifs, disait-il, sont fiers d'autres périodes de persécution, « pourquoi alors est-il admis que nous pensions à l'Holocauste avec honte ? Pourquoi ne le revendiquons-nous pas comme un chapitre glorieux de notre histoire éternelle⁴¹ ? » En vérité, il savait parfaitement bien d'où venait la honte. Quelques mois à peine avant cette fausse candeur, il avait rédigé un « plaidoyer pour les morts » où, sans contester les chefs d'accusation, il déniait à quiconque le droit de les blâmer⁴².

Du blâme à la victime à la morale de l'honneur

Les victimes placées dans le box des accusés et sommées de se défendre : c'était le monde à l'envers. Dès la fin des années 1980, nous n'en étions plus là : A. Finkielkraut arrivait après la bataille, les victimes de la Shoah n'avaient plus besoin d'avocats. Notre génération était au contraire profondément

³⁷ S'agissant des Sonderkommandos de Birkenau, le réalisateur László Nemes en a donné dans *Le Fils de Saul* des images glaçantes qui lui ont valu le Grand prix du jury du Festival de Cannes en 2015.

³⁸ J.-F. STEINER, « L'usine à tuer des Juifs », *Le Nouveau Candide*, 14 mars 1966, p. 2.

³⁹ J.-F. STEINER, *Treblinka*, Fayard, Paris, 1966, p. 143.

⁴⁰ E. A. COHEN, *Human Behavior in the Concentration Camp*, Free Association Books, Londres, 1988, p. 20 de la préface.

⁴¹ Elie WIESEL, intervention lors du symposium « Jewish Values in the Post-Holocaust Future » reproduite dans la revue *Judaism*, vol. 16, n°3, été 1967, p. 288.

⁴² Elie WIESEL, « Plaidoyer pour les morts », *Le Chant des morts : nouvelles*, Seuil, Paris, 1966.

indignée que c'eût pu avoir été le cas dans un passé récent. Cela nous semblait aberrant tant il nous semblait – et cela reste vrai – évident que n'importe quelle communauté persécutée comme l'avaient été les Juifs aurait réagi de même au XX^e siècle. Dans *La Concurrence des victimes*, j'avais alors rapproché la double stigmatisation – lâcheté et trahison – des victimes de la Shoah des reproches communément adressés aux femmes violées⁴³. Elles aussi devaient répondre de l'accusation absurde de n'avoir pas suffisamment résisté à leurs agresseurs. Dans les deux cas, le « blâme à la victime » apparaissait insupportable⁴⁴. À la suite de Tzvetan Todorov⁴⁵, j'avais participé à la déconstruction de la vieille éthique héroïque qui semblait tellement hors de propos dans le contexte de l'Holocauste. J'en étais resté là, pas complètement convaincu par ma propre analyse toutefois. Mais j'étais incapable de faire mieux et j'ai donc laissé le champ en friche durant de longues années.

En 2009, une commande fortuite me donna l'occasion d'y revenir à nouveaux frais. Avec une posture plus conforme au métier de chercheur en sciences sociales, j'avais voulu dépasser l'indignation et tenter de comprendre les raisons d'être de ce « blâme à la victime » qui, dans le cas du viol au moins, était une réaction sociale attestée depuis des millénaires. Dans quantité de sociétés humaines, il a été jugé que cette réaction était moralement la plus adéquate. Or, quelles qu'aient été sur ce point les convictions des générations précédentes, nous n'avons plus aucune raison de nous croire supérieurs à nos ancêtres d'un point de vue moral. Je suis donc parti de l'hypothèse qu'ils avaient des raisons cohérentes de réagir comme ils le faisaient. À ce stade, le problème n'était pas de déterminer si c'étaient de bonnes ou de mauvaises raisons mais, dans une démarche de sociologie compréhensive, de reconstruire leurs logiques de jugement. La démarche adoptée fut typiquement celle de l'anthropologue ou de l'historien : évitant l'ethnocentrisme ou l'anachronisme, ils s'efforcent de pénétrer les points de vue lointains ou révolus au regard desquels ceci qui *nous* paraît absurde et révoltant redevient cela qui *leur* semblait sensé et normal. Ce que, depuis peu à l'échelle historique, nous estimons être du « blâme aux victimes » fut la règle pendant des siècles et j'ai souhaité retrouver le secret apparemment perdu de ces façons de réagir.

L'intuition fondatrice de la relance de ma recherche fut de considérer la situation du *combattant défait* comme la matrice originelle de la réaction sociale considérée. Du soldat qui survit à la défaite de son armée, on comprend en effet que, de façon très inquisitrice, les siens exigent une reddition de comptes. Comment s'est-il comporté face à l'ennemi ? A-t-il honorablement combattu comme son devoir de soldat le lui commandait ? Doit-il plutôt la vie au fait de s'être conduit lâchement tandis que ses frères d'armes mouraient les armes à la main ? A-t-il capitulé quand il était temps de résister encore ? Soupçon suprême, n'a-t-il pas trahi les siens ? Bref, le combattant défait survivant est *a priori* un *survivant suspect* de lâcheté ou de trahison, passible dès lors des sanctions les plus sévères : la mort physique, l'exécution capitale, ou la mort sociale, le bannissement du groupe pour la défense duquel il n'a pas eu le courage de sacrifier son existence, dès lors qualifiée de « misérable ». Flavius Josèphe et Tite-Live nous montreront que ces questions étaient bel et bien posées et les procès souvent expéditifs tant la simple survie valait parfois comme preuve suffisante d'un comportement déshonorant.

Mais si ces questions inquisitrices devenaient compréhensibles dans le contexte de l'éthique des guerriers, par quel mystère pouvaient-elles s'appliquer également à des individus ou des groupes de civils ? Une seconde tâche fut de comprendre les logiques sous-jacentes à ces *dérivations* de l'éthique guerrière. Nous verrons que de toute antiquité, dans certains circonstances, il est exigé de non-

⁴³ Jean-Michel CHAUMONT, *La Concurrence des victimes*, op. cit., p. 241-248.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81. Dans « The Bettelheim Problem » (*Social Research*, vol. 46, n°4, hiver 1979, p. 625), Terrence Des Pres utilisait l'expression huit ans à peine après qu'elle avait été forgée dans un tout autre contexte, et promise de suite à un bel avenir, par le psycho-sociologue américain William Ryan (*Blaming the Victim*, Pantheon Books, New York, 1971).

⁴⁵ Tzvetan TODOROV, *Face à l'extrême*, Seuil, Paris, 1991.

combattants qu'ils se comportent comme s'ils étaient soumis aux mêmes obligations que les combattants. Cela suffira à expliquer pourquoi les victimes survivantes et les victimes assassinées de la Shoah furent rétrospectivement soumises à des « procès » plus ou moins explicites, plus ou moins bien instruits, visant à déterminer si leur conduite avait été honorable.

Seule la minorité infime de résistants juifs avait, assurait-on, « sauvé » l'honneur. « Sans leur sacrifice, écrivait le poète Jacob Glatstein des combattants du ghetto de Varsovie, nous serions morts dans la honte. » La proposition corollaire implicite était que les autres, l'immense majorité des autres, avaient perdu leur honneur. C'était assurément un jugement excessif et Tzvetan Todorov avait mille fois raison dans son entreprise de réhabilitation de celles et ceux qui renoncèrent à combattre pour demeurer jusqu'à la fin auprès de leurs proches. Mais pour outranciers qu'ils aient été, ces jugements n'étaient ni arbitraires ni malintentionnés. Ils actaient l'échec de la morale de l'honneur à remplir sa fonction, garantir la survie du collectif menacé de disparition. Les communautés juives de Pologne, pour ne parler que des principales d'entre elles, avaient été englouties et, avec elles, les multiples facettes du monde à jamais disparu qu'elles faisaient rayonner.

Cet échec appelle un bilan pratique que nous esquisserons en conclusion : que faire si les réponses anciennes, incarnées dans les codes d'honneur, à la menace suprême s'avèrent désormais insuffisantes ? Mais ce bilan ne saurait être entrepris sans avoir au préalable tenté de mieux comprendre les logiques sous-jacentes à la morale de l'honneur. À cette fin, une série de questions doivent être, sinon toujours résolues, du moins bien posées.

Listons-en quelques-unes : pourquoi l'honneur exige-t-il la disposition à mourir ? Pourquoi le souci de préserver sa vie peut-il devenir un motif d'inculpation ? Pourquoi l'instinct de survie devient-il parfois le pire ennemi de soi-même ? Pourquoi l'honneur commande-t-il une réaction immédiate ? Pourquoi les conduites *in extremis* sont-elles parfois jugées plus sévèrement que les conduites ordinaires ? Pourquoi la survie d'un soldat capturé pouvait-elle lui valoir condamnation à mort dans son propre camp ? Pourquoi le simple contact avec un ennemi peut-il avoir la même conséquence fatale ? Pourquoi l'infamie est-elle la sanction la plus commune du déshonneur ? Pourquoi le mépris des faibles ? Pourquoi une présomption de culpabilité remplace-t-elle parfois la présomption d'innocence chez certains survivants de l'extrême ? Pourquoi l'intransigeance est-elle parfois une vertu ? Que signifie en réalité préférer la mort à l'esclavage ? À quelles conditions fait-il sens de mourir pour l'honneur ? Pourquoi le suicide, voir le suicide collectif, était-il parfois préconisé ? Pourquoi l'honneur exige-t-il un combat franc et loyal ? Pourquoi la ruse expose-t-elle fortement au risque de trahison ? Pourquoi la ruse engendre-t-elle toujours des équivoques difficiles à lever ? À quelles conditions la ruse peut-elle être envisagée ? Pourquoi les traîtres sont-ils considérés comme des « pourris » ? Pourquoi le déshonneur tache-t-il ? Pourquoi la morale de l'honneur et ses exorbitantes exigences peuvent-elles parfois régir les conduites de populations civiles sans défense, femmes et enfants y compris ? Pourquoi les codes d'honneur ont-ils surtout un effet préventif ? Y a-t-il des procédures de relèvement quand on s'est déshonoré ? Que signifie le statut de pénitent ? Pourquoi le déshonneur frappait-il la femme violée ? Pourquoi le suicide leur était-il recommandé ? Pourquoi le crime d'honneur ? En quoi il se distingue du crime politique ? Pourquoi la prostitution était-elle le destin de la survivante du viol ? Pourquoi la condition déshonorée des prostituées ? Pourquoi le gladiateur était-il l'équivalent masculin de la prostituée ? Pourquoi partagent-ils une même infamie ? Comment la morale de l'honneur a-t-elle été dévoyée dans le cas des femmes ? Autant de questions auxquelles il est impératif de s'atteler si l'on veut comprendre sociologiquement ce qu'il reviendra ensuite aux philosophes de juger.

Avant de commencer, un mot enfin sur le style et le ton. Ils n'ont pas été faciles à trouver. Il n'a pas fallu moins de trois réécritures complètes du manuscrit pour aboutir. Même si la distance reste

infranchissable entre les expériences relatées et leur analyse rétrospective, on ne se frotte pas à de tels sujets sans larmes et cauchemars. Or un style cauchemardesque et surtout un ton larmoyant me seraient apparus comme gravement impudiques. J'ai opté pour la froideur, voire l'ironie retournée contre les donneurs de leçons. Comprenne qui pourra mais ce n'est pas en l'occurrence le signe d'un manque d'empathie, c'est exactement le contraire : la canalisation de son débordement. Pour la suite du manuscrit, j'adopterai le « nous » dit de « modestie » qui n'a jamais aussi bien porté son nom⁴⁶.

⁴⁶ Sauf mention contraire, les passages mis en italique le sont par moi. Je suis également l'auteur des passages entre crochets. Les passages soulignés des citations le sont par contre dans les documents originaux.