

Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt

In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 93, N°3, 1995. pp. 392-407.

Résumé

Dans son reportage sur le procès Eichmann, Hannah Arendt a parlé d'une «banalité du mal» et a voulu interroger l'étrange interdépendance entre le mal et l'absence de pensée. Bien que la thèse de la banalité du mal se comprenne comme un abandon de la notion kantienne de mal radical, l'A. interroge l'explication oblique d'Arendt avec Kant, dont la liaison entre mal et Gewissenlosigkeit permet de mieux comprendre l'enjeu de la réflexion d'Arendt.

Abstract

In her account of the Eichmann trial Hannah Arendt has spoken of a "banality of evil" and has sought to inquire into the strange mutual dependence of evil and the absence of thought. Although the thesis of the banality of evil is understood as an abandonment of the Kantian notion of radical evil, the A. inquires into the indirect explanation of Arendt by means of Kant, whose link between evil and thoughtlessness makes it possible to understand better the kernel of Arendt's thought. (Transl. by J. Dudley).

Citer ce document / Cite this document :

Ciaramelli Fabio. Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 93, N°3, 1995. pp. 392-407.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1995_num_93_3_6941

Du mal radical à la banalité du mal

Remarques sur Kant et Arendt

Au début de l'essai kantien sur le mal radical, on peut lire ce qui suit: «Que le monde est mauvais [*Daß die Welt im argen liege*], c'est là une plainte aussi ancienne que l'histoire, et même que la poésie plus vieille encore, bien plus, aussi ancienne que le plus vieux de tous les poèmes, la religion des prêtres»¹.

Plainte, complainte ou lamentation immémoriale et incontestable, qu'il faut toutefois réinterroger dans ses présupposés et dans ses implications, depuis que le «fil de la tradition est coupé»², que les croyances à la base de la religion des prêtres sont devenue démodées, depuis surtout que les horreurs et les massacres de notre siècle — dont Auschwitz est assurément le symbole et l'emblème, mais malheureusement n'est plus le seul cas d'espèce — ont introduit dans le monde «un mal radical, inconnu de nous auparavant, qui met un terme à l'idée que des valeurs évoluent et se transforment»³.

L'analyse du totalitarisme par Hannah Arendt aboutit ainsi à la découverte d'une matérialisation extrême et inédite de la notion kantienne de «mal radical», matérialisation qui constitue un défi pour la

¹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 3; trad. Gibelin, Vrin 1983, p. 65.

² La conscience aiguë d'une rupture de la tradition et de son aboutissement dans de «sombres temps» traverse l'ensemble de l'œuvre de Hannah Arendt, et fait pendant avec ce mot de René Char qu'elle cite souvent: «notre héritage n'est précédé d'aucun testament» (cfr surtout la préface aux essais traduits en français sous le titre *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 11-27, ainsi que *La vie de l'esprit*, vol. I, *La pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 27). Cette conviction qui lui permet d'aborder à nouveaux frais le trésor d'un héritage qui nous est transmis sans mode d'emploi, constitue par ailleurs le dénominateur commun entre Arendt et Heidegger, lequel, comme elle le dira dans l'hommage pour son quatre-vingtième anniversaire, «précisément parce qu'il savait que le fil de la tradition était coupé, découvrait le passé d'un regard nouveau» (*Martin Heidegger à quatre-vingt ans*, in H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974 p. 309-310). Mais ce «recoupement entre les deux démarches» ne signifie nullement «qu'elles soient semblables», comme le démontre l'ouvrage désormais indispensable de Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992. L'on se référera aussi à son article précédent, *Arendt, disciple de Heidegger?*, in *Études phénoménologiques*, 1985, n. 2, p. 111-136.

³ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Vol. III, Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 180.

pensée, dans la mesure où « nous n'avons, en fait, rien à quoi nous référer pour comprendre un phénomène dont la réalité accablante ne laisse pas de nous interpeller, et qui brise les normes connues de nous »⁴.

On sait que par la suite, au sujet des mêmes crimes monstrueux où elle avait vu la réalisation de l'« enfer sur la terre »⁵, Arendt parlera de « banalité du mal ». Cette formule constitue le sous-titre de son reportage sur le procès Eichmann, auquel elle se sentit obligée d'assister au nom de son passé, et à l'égard duquel « elle dira rétrospectivement que c'était une Cura posterior », c'est-à-dire sa façon de régler ses comptes avec l'histoire de l'Holocauste⁶.

Or, c'est précisément lors du procès Eichmann que le défi d'un mal « inconnu de nous auparavant » rebondit, puisqu'Arendt est confrontée au paradoxe inquiétant que des crimes si monstrueux et horribles ont pu avoir pour auteur et pour responsable un homme médiocre et banal, qui pour ainsi dire ne s'était même pas « rendu compte de ce qu'il faisait »⁷. Le fait incontestable qu'elle avait sous les yeux, comme elle le rappelle au début de *Thinking*, c'était le « manque de profondeur évident » du coupable, jusqu'au point « qu'on ne pouvait faire remonter la méchanceté incontestable de ses actes à un niveau plus profond de causes ou de motifs. Les actes étaient monstrueux, mais l'auteur — tout au moins l'auteur hautement efficace qu'on jugeait alors — était tout à fait ordinaire, médiocre, ni démoniaque ni monstrueux. Il n'y avait en lui trace ni de convictions idéologiques solides, ni de motivations spécifiquement malignes, et la seule caractéristique notable qu'on décelait dans sa conduite [...] était de nature entièrement négative: ce n'était pas de la stupidité, mais un *manque de pensée* [*thoughtlessness*] »⁸.

C'est à partir de cette constatation qu'Arendt parle de la « banalité du mal », en s'opposant à toute une tradition qui avait considéré le mal comme quelque chose de démoniaque et de grandiose.

⁴ *Id.*, p. 201.

⁵ Cette expression donne le titre à un beau texte de J. Ragozinski, *L'enfer sur la terre (Hannah Arendt devant Hitler)*, in *Revue des sciences humaines*, 1989, n. 213, p. 183-206. Cfr aussi A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 187-196 et *passim*, C. Chalié, *Radicalité et banalité du mal*, in *Ontologie et politique*, Actes du colloque Hannah Arendt, Paris, Tierce, 1989, p. 237-256 et A. Milchman et A. Rosenberg, *Hannah Arendt and the Etiology of the Desk Killer*, in *History of European Ideas*, 1992, XIV, p. 213-226.

⁶ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1986, p. 430.

⁷ *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Book, 1964, p. 287; tr. fr., Paris, Gallimard, 1991, 2^e édition, p. 460.

⁸ *La vie de l'esprit*, I, p. 18-19. Cfr aussi *Eichmann in Jerusalem*, notamment p. 287-288; tr. fr., p. 459-461.

Dans sa réponse à G. Scholem qui remarquait la contradiction entre la thèse — ou plutôt, d'après Scholem, le «slogan» — de la banalité du mal, et l'analyse du mal radical contenue dans le livre précédent sur le totalitarisme, Arendt avoue avoir effectivement changé d'avis à ce sujet. Et elle ajoute: «Désormais, ce que je pense vraiment c'est que le mal n'est jamais 'radical', il est seulement extrême, et il ne possède pas de profondeur ni non plus de dimension démoniaque. Il peut envahir et dévaster le monde entier, puisqu'il se développe à sa surface comme un champignon. Comme je l'ai dit, il 'défie' la pensée, car celle-ci essaie d'atteindre la profondeur, d'aller aux racines, et lorsqu'elle cherche le mal, elle est frustrée, car elle ne trouve rien. Telle est sa 'banalité'»⁹.

Tout cela comporte évidemment une explication oblique avec la thèse kantienne du mal radical entendu comme penchant ou propension [*Hang*] affectant en ses racines la nature humaine¹⁰, sans toutefois en annuler la disposition [*Anlage*] originaire vers le bien¹¹, ce qui autorisait Kant à considérer les «grands crimes» comme des exceptions, voire des «paroxysmes dont l'aspect fait frémir tout homme sain d'esprit»¹².

Or, Eichmann — en tant que spécimen de ce nouveau type de criminel apparu avec le totalitarisme — n'était ni fou ni stupide, il était «en effet 'normal' dans la mesure où 'il n'était pas une exception dans le régime nazi'. Mais, étant donné ce qu'était le Troisième Reich, seules des 'exceptions' auraient agi 'normalement'»¹³. Lorsque le rapport entre l'exception et la normalité se renverse, tout se passe comme si la prolifération et l'expansion planétaire du mal risquaient de nous rendre désormais presque insensibles à son avènement et d'interrompre par conséquent la plainte immémoriale évoquée par Kant.

⁹ *Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters*, in H. Arendt, *The Jew as Pariah*, édité par R. Feldman, New York, Grove Press Inc., 1978, p. 251. Toutefois, déjà dans le livre sur le totalitarisme, où pourtant Arendt ne s'interdisait pas encore de parler de mal radical, on pouvait lire ceci: «C'est un trait inhérent à notre tradition philosophique que nous ne pouvons pas concevoir un 'mal radical': cela est vrai aussi bien pour la théologie chrétienne qui attribuait au diable lui-même une origine céleste, que pour Kant, le seul philosophe qui, dans l'expression qu'il forgea à cet effet, dut avoir au moins soupçonné l'existence d'un tel mal, quand bien même il s'empessa de le rationaliser par le concept 'd'une volonté perverse', explicable à partir de mobiles intelligibles» (*Le système totalitaire*, p. 201).

¹⁰ Cfr *Die Religion*, B 21; tr. fr., p. 73.

¹¹ Cfr *id.*, B 19; tr. fr., p. 72.

¹² Cfr Introduction à la *Tugendlehre*, II, Anm., in *Die Metaphysik der Sitten*, Zweiter Teil, A 10; trad. Philonenko, Vrin 1968, p. 54.

¹³ *Eichmann in Jerusalem*, p. 26; tr. fr., p. 50.

Mais est-il possible de réfléchir le mal comme mal en dehors de cette plainte dont la survie se trouve menacée par le fait même que l'«exception» devient «normale»? Est-il possible de poser le problème du mal, de l'envisager comme mal, de le distinguer du bien, en l'absence d'un geste de refus, de dénonciation, de protestation, précisément dans la mesure où ce geste implique une interprétation et un jugement portés sur l'événement?

Cependant, la figure du mal et du crime introduite dans le monde par le totalitarisme a encore ceci de radicalement nouveau, qu'elle produit du même coup sa prétendue justification. Lorsque, comme le dit encore Hannah Arendt, «toute action morale était illégale et [...] toute action légale constituait un crime»¹⁴, le problème se pose de savoir par rapport à quel critère on aurait pu dénoncer le crime, le juger comme crime, le considérer comme *mal*. Dans ce contexte, ce qui se trouve détruit et effondré, ce n'est pas seulement la Loi, mais en même temps les mœurs, ces *mores*, cet *ethos* — source de la morale et de l'éthique — dont le prétendu caractère raisonnable s'avère dérisoire. Comme l'écrit Levinas, «qui dira la solitude des victimes qui mouraient dans un monde mis en question par les triomphes hitlériens où le mensonge n'était même pas nécessaire au Mal assuré de son excellence?»¹⁵.

Auschwitz a inauguré dans le monde contemporain une situation où la prolifération routinière des violences et des massacres, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la civilisation occidentale, semble le prix inévitable à payer pour le «progrès» et le «développement». Par conséquent, la plainte immémoriale d'où partait Kant dans son analyse du mal radical, est devenue en quelque sorte incapable de se soutenir: où trouver un critère capable de s'opposer à la force des choses, d'en dénoncer la brutalité, de porter un jugement sur la réalité, de la qualifier de monstrueuse et d'insoutenable, du moment que, pour n'être peut-être pas raisonnable, elle n'apparaît cependant pas moins «rationnelle» et somme toute efficace?

Faut-il dès lors postuler un Absolu au-delà de l'histoire et de l'expérience, à partir duquel il sera possible de les juger? Mais par là même n'apporterait-on pas un démenti radical à la vocation critique de l'esprit philosophique, qui se satisferait d'une affirmation incontrôlable, soustraite au *logon didonai*, interrompant l'exigence de mise en question

¹⁴ «Responsabilité personnelle et régime dictatorial» (1964), in H. Arendt, *Penser l'événement*, Éditions Belin, 1989, p. 99.

¹⁵ E. Levinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 177-178.

permanente et par principe illimitée qu'il faut tout de même reconnaître à l'origine de ce même postulat? Car il ne faut pas oublier que l'attitude humaine qui aboutit au questionnement de l'expérience — de l'événement, de l'histoire, du donné —, l'attitude humaine qui ne se satisfait pas du fait accompli et qui demande qu'il soit jugé dans son sens, qu'il soit justifié ou dénoncé, est précisément une attitude critique, et que celle-ci ne serait même pas pensable sans l'indétermination dernière de la réalité. Postuler une couche d'être ou un domaine du sens qui échapperait à cette indétermination — et à la possibilité d'une mise en question illimitée —, postuler un Absolu de l'Être et du Sens revient à interrompre l'attitude radicale et critique de l'interrogation philosophique et à appuyer la pensée sur la possession préalable des réponses aux questions radicales soulevées par la philosophie.

Par contre, si la mise en question du donné doit être radicale et illimitée, une pensée critique qui ne s'appuie sur aucune pré-détermination inquestionnable du réel, doit partir de la constatation que rien n'est déjà en soi déterminé comme bien ou comme mal, indépendamment d'un acte d'évaluation, d'interprétation et de jugement.

Tout le problème aboutit alors à ce paradoxe: Auschwitz est là, l'humanité produit l'existence positive, incontestable et insoutenable, de la souffrance, du malheur, des massacres — mais le «mal», pas plus que le «bien» d'ailleurs, n'a aucune objectivité déterminée en soi. Kant le savait très bien, lorsqu'il parlait du mal comme d'«un ennemi en quelque sorte invisible qui, se cachant derrière la raison, en est d'autant plus redoutable»¹⁶. Et Karl Jaspers — dont on sait l'admiration qu'Arendt lui portait — fait implicitement écho à ce passage, lorsqu'il écrit dans son essai sur le mal radical chez Kant que le mal gît dans «la dimension intelligible de mon ipséité [*meines Selbstseins*]. Il appartient à la liberté. Toute transformation du mal en une existence [*Dasein*] lui enlève son essence et affaiblit la prétention [*Anspruch*] eu égard à ce qui gît en moi-même. Si je connaissais ce qu'est le mal comme je connais un objet, dans ce cas je pourrais le viser et le combattre comme un adversaire visible»¹⁷.

Cela signifie en dernière analyse que l'être de ce qui est n'a pas en soi un sens déjà donné ou prédéterminé. Bien au contraire, l'être est le lieu où nous créons la possibilité ou l'impossibilité d'un sens. D'où la

¹⁶ *Die Religion*, B 68; tr. fr., p. 95.

¹⁷ *Das radikal Böse bei Kant* (1935), in K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München, Piper, 1958, 2^e édit., p. 116.

place centrale et le rôle capital de notre responsabilité. D'où aussi la profondeur des implications ontologiques de la thèse arendtienne, souvent mécomprise, qui lie le mal totalitaire à l'*absence de pensée*.

Mais il ne faut pas conclure hâtivement qu'en ayant ainsi déterminé le mal comme ce qui suit d'un manque ou d'une absence, en ayant souligné que la pensée est frustrée quand elle cherche le mal parce qu'elle ne trouve rien, Hannah Arendt revient à la détermination traditionnelle du mal comme simple carence, défaut d'être, manque de positivité ontologique. Il ne faut pas croire non plus qu'en insistant sur l'absence de pensée à la source du mal, elle finisse par y voir une sorte d'«acte manqué» qui ne saurait découler d'une action libre.

Bien au contraire, c'est précisément à partir de l'étonnant pouvoir de la créativité humaine — démontré de manière extrême par le totalitarisme et par la nouveauté des crimes qu'il a réalisés — que l'on peut comprendre le mal comme réalité positive qui ne présuppose aucune détermination objective de l'être et qui donc n'est susceptible d'être distinguée du bien que par la pensée qui la réfléchit et la juge.

C'est dans ce sens que le mal est cet «ennemi en quelque sorte invisible» dont parle Kant: invisible dans la mesure où il ne saurait être déterminé comme un objet connaissable, précisément parce que sa possibilité toujours imminente trouve son fondement dans la liberté inscrutable [*unerforschlich*] de la *Gesinnung*¹⁸, et il peut être évité uniquement par une modification profonde et continuée de cette *Gesinnung* (notion qu'on traduit par «intention», mais qu'il faut entendre comme une attitude subjective stable, comme une *Denkungsart* ou manière de penser qui constitue le fondement subjectif de l'agir humain et de l'acceptation des maximes).

C'est cette transformation, cette révolution, cette conversion radicale dans notre attitude de penser¹⁹, qui seule peut contraster le penchant naturel au mal, et qui par conséquent permet de le comprendre comme perversion [*Verkehrtheit*] du cœur, absence d'une *Gesinnung* pure, ou, d'après la formule d'Arendt, manque de pensée.

¹⁸ Cfr *Die Religion*, B 7 et 14; tr. fr. p. 67 et p. 70. Sur le rapport entre le mal radical et la liberté, cfr M. Ivaldo, *La libertà e il problema del male in Kant*, in *Annuario Filosofico*, Milan, Mursia, 1990, n. 6, p. 219-243.

¹⁹ «Ou bien — eu égard à cette attente [que la philosophie kantienne est destinée à décevoir] — le particulier est déduit d'un principe général, et par là on connaît ce qu'est le bien déterminé. Ou bien, par delà toute chose objectivement connaissable, on met en lumière la nécessité de la transformation de la volonté elle-même, et non pas d'un vouloir-quelque-chose», K. Jaspers, *op. cit.*, p. 132.

Dès lors, le statut d'être du mal, dont le paradoxe tient à son indéterminabilité objective qui ne le rend pas moins positivement existant et efficace jusque dans sa négativité²⁰, fait éclater le référentiel ontologique traditionnel, où le *bonum* était compris comme propriété intrinsèque de l'être, à côté des autres «transcendants». Réalité positive qui empêche donc toute justification spéculative de l'histoire, qui demeure malgré tout essentiellement attachée au principe de la *sancta realitas*.

La radicalité du mal tient alors à la limitation de l'homme, à la finitude de la nature humaine. «Le *mal radical* [...] c'est l'impuissance humaine d'ériger en lois universelles ses maximes, impuissance que nous constatons dans l'expérience»²¹. Cette impuissance est une limitation qui affecte le fond métaphysique de l'être rationnel fini, et consiste dans le penchant à l'inversion de l'ordre moral des motifs lorsque l'homme les assume dans ses maximes. Ce penchant à l'inversion des motifs corrompt le premier fondement subjectif de toutes les maximes. Toutefois, il s'agit bien d'*inversion des motifs* et nullement de l'intention d'adopter le mal en tant que mal comme motif dans sa propre maxime, car cette intention serait diabolique. Or, la méchanceté ou «mauvaisté» de la nature humaine n'est pas, à proprement parler, malignité. L'homme sera donc méchant ou mauvais, mais il n'est pas diabolique: il ne saurait pas faire le mal pour le mal²².

Finalement, le mal qui affecte la nature humaine à ses racines tient à cette attitude qui considère que la vertu se réduit à l'absence de vice, sans s'enquérir du caractère de la *Gesinnung*, de l'«intention» au sens de la mentalité, de la manière de penser ou de la conviction stable qui préside à l'acceptation de telle maxime ou de telle autre. Cette manière de penser

²⁰ Sur le paradoxe de cette positivité du négatif, cfr A. Fabris, «L'esperienza del male in Kant», in *id.*, *Esperienza e paradosso*, Milan, Franco Angeli, 1994, p. 57-80.

²¹ A. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, vol. II, Vrin 1972, p. 224. Du moment que cette limitation ou impuissance n'est constatable que dans l'expérience, la notion du mal radical est absente dans les œuvres critiques, visant à fonder le concept pur du devoir. Le mal radical ne se révèle qu'à «celui qui observe l'homme et les hommes, il appartient à la *métaphysique* morale qui, elle, est tenue de développer le système des devoirs, non de fonder le concept du devoir. Il appartient à l'anthropologie», É. Weil, *Problèmes kanttiens*, Paris, Vrin 1969, 2^e édit., p. 150.

²² «La *Bösartigkeit* (méchanceté) de la nature humaine n'est donc pas *Bosheit* (malignité), si l'on prend ce mot au sens rigoureux, c'est-à-dire comme une intention [*Gesinnung*] (principe subjectif des maximes) d'adopter le mal en tant que mal comme motif [*Triebfeder*] dans sa maxime (car c'est là une intention diabolique)», *Die Religion*, B 35-36; tr. fr., p. 80. Le sujet serait transformé en un «être diabolique» si «l'opposition à la loi était même élevée au rang de motif (car sans un motif l'arbitre ne peut être déterminé)», *id.*, B, 32; tr. fr., p. 78.

qui se satisfait de la pure et simple adéquation de l'action à la loi donnée, perturbe la faculté de juger moralement, et détermine le penchant pervers à la tromperie de soi, à ce mensonge intérieur, à cette duplicité, à cette hypocrisie, par lesquels «le cœur humain [...] se dupe lui-même sur ses intentions bonnes ou mauvaises», en prétendant trouver une certitude ultime quant à ses propres actes et à leur valeur morale, ce qui revient à ne considérer que «l'observation de la loi selon la lettre», sans s'interroger sur «le motif de la maxime»²³. «Cette malhonnêteté qui consiste à s'en donner à accroire [...] s'oppose à l'établissement en nous d'une intention morale de bon aloi»²⁴: elle se fonde sur «le penchant à se leurrer soi-même par des mensonges dans l'interprétation de la loi morale»²⁵.

Ce penchant est inextirpable mais il peut et doit être contrasté par une résolution unique et immuable impliquant une véritable révolution dans la *Gesinnung*, c'est-à-dire une conversion de cette attitude de penser qui se satisfait d'avoir agi de manière extérieurement conforme à la loi²⁶.

Or, la persistance de cette attitude qui produit une tranquillité de conscience qui fait qu'on devient insensible à l'inversion des motifs — si bien que l'on se croit bon pour n'avoir pas agi contre la loi —, est précisément la racine de l'immoralité, du manque de conscience morale, de ce que Kant appelle *Gewissenlosigkeit*²⁷. Entre un homme de bonnes mœurs (*bene moratus*) et un homme moralement bon (*moraliter bonus*), remarque d'ailleurs Kant, il n'y a pas de différence en ce qui concerne la concordance des actions avec la loi, mais le premier se borne à observer la loi selon la *lettre*, tandis que le deuxième l'observe suivant l'*esprit*: c'est-à-dire que ses actes sont *toujours* motivés exclusivement par la loi²⁸. Cependant, aucun homme ne pourra jamais savoir avec certitude si l'intention de ses actes était bonne ou mauvaise, du moment que «les profondeurs de son cœur (premier fondement subjectif de ses maximes) demeurent pour lui insondables [*unerforschlich*]»²⁹, si bien qu'aucune introspection ne lui en donnera jamais une connaissance sûre³⁰.

²³ *Die Religion*, B 36-37; tr. fr., p. 80.

²⁴ *Die Religion*, B 38; tr. fr., p. 81.

²⁵ *Die Religion*, B 45, note; tr. fr., p. 64, note. Pour une lecture du mal radical en étroite liaison avec cette notion de la *Selbsttäuschung*, cfr A.-M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984, p. 128-160.

²⁶ Cfr *Die Religion* B 54-55; tr. fr., p. 88-89.

²⁷ Cfr *Die Religion*, B 289; tr. fr., p. 201.

²⁸ Cfr *Die Religion*, B 23-24; tr. fr., p. 74.

²⁹ *Die Religion*, B 61; tr. fr., p. 92.

³⁰ Cfr *Die Religion*, B 78; tr. fr., p. 100.

Par conséquent, l'effort pour rétablir «l'ordre moral primitif dans les motifs et par suite dans sa pureté la disposition au bien dans le cœur humain»³¹ est une tâche infinie.

La persévérance dans la manière de penser consistant à soumettre l'inquiétude éthique à la prétendue tranquillité de conscience est donc la source de l'immoralité, une attitude de paresse et de fausseté, car elle revient à se leurrer soi-même. Et on conviendra aisément qu'«on ne s'abuse jamais si facilement qu'en ce qui favorise la bonne opinion que l'on a de soi-même»³².

Lorsque Arendt parle de «l'étrange interdépendance entre l'absence de pensée et le mal»³³, il me semble possible d'y voir un prolongement implicite de cette position kantienne d'après laquelle le fondement capital du mal réside dans la *Selbsttäuschung*, dans ce mensonge radical à l'égard de soi-même, qui aboutit à l'immoralité, au manque de conscience morale. Un tel aboutissement concerne avant tout la violation de l'interdit primordial du mensonge — qui est le contraire de la véracité en tant que celle-ci est le principe formel suprême de la moralité³⁴ —, mais par là même il comporte la démolition de l'instance réflexive et de la capacité critique de la raison, qui consiste à revenir toujours sur ses pas, pour évaluer lucidement ses propres délibérations. L'incapacité de penser est l'incapacité d'aller au-delà de l'adéquation entre l'acte et la norme admise, incapacité qui fait corps avec un manque de lucidité à l'égard de soi, un manque d'esprit critique, l'interruption de l'attitude réflexive: bref, la démission de la responsabilité face au jugement à porter sur l'intention de ses propres actes.

Cette incapacité n'empêche pas le jugement des actions comme cas soumis à la loi, mais elle empêche précisément le retour réflexif de ce jugement rationnel sur lui-même. Ce pouvoir auto-référentiel est le

³¹ *Die Religion*, B 59; tr. fr., p. 91. K. Jaspers commente: «Aucun homme ne peut savoir s'il a effectivement réussi dans la révolution de l'attitude de pensée» (*Das radikal Böse bei Kant*, p. 123). Dès lors, à la question «qu'est-ce que nous pouvons faire», Jaspers répond par ce qui suit: «Nous pouvons agir conformément à la loi morale chaque fois déterminée — Kant dit légalement. Mais le bien comme le mal gît dans la *Gesinnung* d'après laquelle on agit. Nous devons faire plus qu'agir objectivement selon la loi. Nous devons constamment éclairer comment nous agissons [*Wir müssen ständig erhellen, wie wir handeln*]» (p. 119). Cette *Erhellung* permanente, cet incessant retour réflexif sur soi, c'est la seule manière de contraster effectivement la tendance au mal, et dans ce sens c'est ce qui rend possible l'établissement de l'attitude morale. L'absence d'une telle élucidation critique ressemble fort à l'absence de pensée, où Arendt voit la source du mal.

³² *Die Religion*, B 87; tr. fr., p. 104.

³³ *Eichmann in Jerusalem*, p. 288; tr. fr., p. 461.

³⁴ Cfr A.-M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 143-150.

propre du *Gewissen* défini par Kant comme «la faculté de juger moralement se jugeant elle-même [*die sich selbst richtende moralische Urteilskraft*]»³⁵. Or, il faut faire attention à cette différence subtile mais décisive entre la faculté de juger moralement — à savoir, l'aptitude à produire des jugements moraux — qui est l'œuvre de la raison pratique, et le *Gewissen* dont il est ici question, où — comme le dit Kant — «la raison se juge elle-même»³⁶. La fonction du *Gewissen* est pour ainsi dire une fonction de vigilance supplémentaire; le *Gewissen* n'a pas la tâche de juger en général si une action est juste (*recht*) ou injuste, mais il est commandé par l'exigence que je sois moralement sûr, *gewiß*, du fait que l'action que moi je veux entreprendre, n'est pas injuste. «Le fait-d'être-conscient [*Bewußtsein*] qu'une action que je veux entreprendre, est juste, c'est là un devoir inconditionné»³⁷. C'est dans ce sens que Kant définit le *Gewissen* comme «un *Bewußtsein* qui est en soi un devoir»³⁸. Lorsque je vais agir, «je ne dois pas seulement juger ou avoir l'opinion [*muß ich nicht allein urteilen und meinen*], mais aussi être certain [*sondern auch gewiß sein*]»³⁹ que mon action ne soit pas injuste.

Or, ce savoir subjectif supplémentaire par rapport à la connaissance de la justice d'une action en général, ce savoir intime ayant affaire à la particularité chaque fois déterminée de l'action que je vais entreprendre moi-même, cette exigence de répondre de la justice de cette action particulière dans le for intérieur, indépendamment de sa conformité avec une loi en général, cette œuvre du *Gewissen* sans laquelle il n'y a pas de moralité possible — est très proche de la pensée au sens arendtien, très proche de cette attitude critique et réflexive dont elle constate l'absence lors du triomphe du mal absolu.

L'absence de pensée, dans son étrange interdépendance avec le mal, est donc une absence de réflexivité, et par conséquent un manque de lucidité et de sincérité à l'égard de soi. Il est extrêmement intéressant de remarquer — et cela me semble confirmer, du moins à cet égard, la filiation kantienne de la méditation d'Arendt — qu'à l'époque de la rédaction du livre sur Eichmann, comme l'a rappelé G. Petitdemange, elle citait ce mot des Frères Karamazov: «— Maître que dois-je faire pour gagner la vie éternelle? — Avant tout, ne te mens pas à toi-même»⁴⁰.

³⁵ *Die Religion*, B 288, souligné dans l'original; tr. fr., p. 201.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Die Religion*, B 287, souligné dans l'original; tr. fr., p. 200-201.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Die Religion*, B 288.

⁴⁰ Cfr G. Petitdemange, *Avant-propos*, in H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, tr. fr., Paris, Éditions Deuxième Temps Tierce, 1991, p. 1.

Eichmann est le cas exemplaire de l'homme médiocre et banal, dont les intentions ne sont ni perverses ni non plus diaboliques, qui avec la plus étonnante absence de *Gewissen*, a pu commettre des crimes horribles, qui auraient dû faire frémir un homme sain d'esprit. Mais Eichmann — qui n'était pas fou, qui n'avait pas de mobiles pervers — se bornait à appliquer la loi, c'est-à-dire à entreprendre des actions considérées en général comme légales. Dans ce conformisme superficiel et paresseux Arendt voit la marque d'une redoutable absence de pensée, à savoir de l'incapacité de distinguer le bien du mal.

Or, Arendt fait remarquer que l'absence de pensée n'est pas la stupidité, cette «infirmité sans remède» consistant pour Kant dans l'incapacité de juger, c'est-à-dire de subsumer un particulier sous une règle universelle donnée⁴¹. L'absence de pensée s'accorde parfaitement avec l'adhésion irréfléchie aux règles admises, aux opinions répandues: elle concerne le manque de cette aptitude à rentrer en soi, à dialoguer avec soi, à répondre avant tout à soi de cette adhésion à la règle sous laquelle subsumer le particulier.

Dans ce sens la pensée se démarque de la connaissance, comme chez Kant la raison (*Vernunft*) se démarque de l'entendement (*Verstand*). «Ce qui fait la démarcation entre ces deux facultés [...] coïncide avec une différenciation entre deux activités mentales absolument autres, pensée et savoir, et deux types de préoccupations aussi totalement distincts, la signification pour la première catégorie, la connaissance pour la seconde»⁴².

La question du mal n'a donc pas affaire à l'ordre de la connaissance, mais à l'ordre de la pensée, c'est-à-dire à l'ordre du sens que nous nous devons d'introduire dans l'Être. Le domaine de la connaissance est extérieur à l'éthique. Ce que je peux connaître c'est toujours uniquement, comme le dit Jaspers, «la légalité de mes actions, jamais la moralité de mon intention [*Gesinnung*]. Je ne peux jamais connaître ce que je suis proprement: si, en ayant bien agi, je peux me considérer comme bon»⁴³. Or, la liberté comme source du mal mais en même temps source de la moralité se soutient de ce manque de savoir, de cette indéterminabilité de l'intention morale, toujours à réinterroger.

⁴¹ Cfr *Understanding and Politics*, in *Partisan Review*, XX, 1953, p. 377-392; tr. fr., in *Esprit*, 1985, 6, p. 93.

⁴² *La vie de l'esprit*, I, p. 29.

⁴³ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 120.

Dès lors, la liaison du mal au manque de pensée suggère peut-être que sans la pensée capable de s'enquérir de la signification des phénomènes, capable de leur donner un sens irréductible à leur vérité objective visée par l'entendement cognitif, il serait impossible de distinguer le bien du mal, car cette distinction n'est pas objectivement donnée, n'est pas «réelle», ne détermine pas l'objet de la connaissance, mais doit être réfléchi, doit être produite par la pensée qui prend la responsabilité inéludable de juger l'événement.

Dès lors, l'impossibilité de trouver dans la réalité qui nous est donnée, dans les phénomènes qui nous entourent et dans les événements qui nous arrivent, la mesure et le critère du bien et du mal, n'est pas une malédiction ou un pis-aller de notre finitude, mais la condition même de notre humanité, et la possibilité ultime d'évaluer ce qui est, c'est-à-dire de lui donner un sens. Quelle peut être la «mesure» de l'événement si n'existe aucun étalon extérieur à l'événement? Question radicale, à jamais ouverte, que pose la pensée qui réfléchit l'événement, qui prend le risque de le juger, et sans laquelle rien ne pourrait être qualifié de mal. C'est l'émergence d'une telle question, posée par la pensée, qui permet de distinguer le bien du mal. En son absence, il n'y aurait que des événements, mais on ne pourrait ni les dénoncer ni les justifier.

La thèse ontologique radicale sous-jacente à la notion de la banalité du mal est la constatation que le sens de l'être, la possibilité de distinguer le bien du mal, n'est ni une donnée, ni un phénomène, ni un événement mais une œuvre humaine, entièrement remise à notre responsabilité. L'absence de pensée est l'acceptation du fait accompli, de la force des choses, et par conséquent elle implique la démission de la responsabilité d'interpréter, de juger et d'évaluer ce qui arrive, en nous conformant à un prétendu ordre qui aurait en lui-même un sens.

La question de l'origine du mal, non pas de la possibilité de le penser comme mal, mais de son existence, de son contenu, de sa positivité — la question de savoir qu'est-ce qui se passe quand les hommes font ce que nous dénonçons comme mal — est à rattacher à la question de la liberté humaine. Le mal comme création humaine est inexplicable autant que toute création. Kant disait déjà que la raison d'être du mal radical est inscrutable. Or, dans le cas du mal tout autant que dans le cas du bien, la créativité humaine défie toute explication, et impose l'abandon du privilège de l'attitude théorique, visant l'explication et la prévision de l'action humaine. Celle-ci, inscrutable dans ses motivations dernières, imprévisible dans ses effets, est le fait de commencer quelque chose de

nouveau, mais le «miracle de l'être» qu'est chaque commencement — et qu'Arendt ne se lasse de célébrer comme tel — n'implique pas du tout une garantie sur le statut axiologique de ce à quoi donne le jour cette capacité originale de commencer. La liberté de l'action — sa spontanéité — est son pouvoir de produire un événement nouveau, interrompant le continuum de l'Être et de l'Histoire, événement qu'on ne saurait totalement expliquer à partir de ce qui le précède, mais événement qu'il faut juger, dont il faut chercher le sens.

Le fait que tout ce qui advient dans le monde humain soit de l'ordre de l'événement, échappant à l'automatisme de processus naturels ou historiques, imprévisible et spontané, sans aucune raison dialectique qu'on pourrait invoquer pour l'expliquer et le reconduire à ce qui le précède, n'exclut pas du tout que ce même événement doive être jugé. La faculté de commencer — liée à la natalité et à la pluralité humaines — aboutit à des actions, à des initiatives qui peuvent d'un côté «témoigner de l'accueil de l'indéterminé comme tel, [...] faire renaître les possibles et ainsi laisser advenir les événements comme événements», mais qui peuvent tout aussi bien, de l'autre, «être le signe d'un refus de faire place à l'événement»⁴⁴. Dans ce cas, le commencement menace la faculté de commencer, aboutit à son auto-destruction. C'est précisément ce que démontre la nouveauté du mal radical introduit dans le monde par le totalitarisme. «L'enfer totalitaire ne prouve qu'une chose: que le pouvoir de l'homme est plus grand qu'on n'eût jamais osé l'imaginer»⁴⁵. Cela ruine la prétention théorético-spéculative consistant à *expliquer* l'action humaine. «Aucune des idéologies qui visent à donner une explication exhaustive des événements historiques du passé et à tracer le cours de tous les événements futurs ne peut supporter l'imprévisibilité inhérente à la créativité des hommes, à leur faculté d'aller jusqu'à l'imprévisible dans la nouveauté [...] Jusqu'à présent, la croyance totalitaire que tout est possible semble n'avoir prouvé qu'une seule chose, à savoir: que tout peut être détruit [...] En devenant possible, l'impossible devint le mal absolu»⁴⁶. Voilà qu'ici, comme le dit Castoriadis, l'échec de toute explication — de toute réduction de la créativité humaine à un enchaînement causal — «nous confronte avec quelque chose d'autre encore: avec la création de l'*a-sensé* [...]. Comme telle, l'histoire n'est

⁴⁴ R. Legros, *Hannah Arendt: une compréhension phénoménologique des droits de l'homme*, in *Études phénoménologiques*, 1985, n. 2, p. 51.

⁴⁵ *Le système totalitaire*, p. 284.

⁴⁶ *Id.*, p. 200.

pas 'sensée' : l'histoire n'"a" pas de 'sens'. L'histoire est le champ où du sens est créé, où le sens émerge. Les humains [...] créent du sens, et ils peuvent aussi créer ce qui est totalement a-sensé», à savoir le monstrueux, dont il n'y a pas de «compréhension» possible⁴⁷.

De quel droit dira-t-on de l'œuvre de la faculté humaine de commencer qu'elle est tantôt sensée tantôt absolument a-sensée, monstrueuse? Cela a à voir avec la faculté de juger, qui n'est pas moins mystérieuse d'après Arendt que celle de commencer⁴⁸. Or, porter un jugement sur les œuvres humaines présuppose qu'elle soient susceptibles d'être interprétées et jugées. Et elles le sont précisément dans la mesure où elles échappent à l'explication.

Dès lors, le mal — ce que nous ne pouvons pas appeler d'un autre nom, ce que nous ne pouvons même pas expérimenter sans le qualifier de mal, ce qui ne se laisse réfléchir et penser que dans la mesure où nous le dénonçons comme mal — ne saurait apparaître comme tel en dehors d'un horizon d'interprétation — de compréhension et d'évaluation — qui nous impose de déterminer le sens de ce qui nous apparaît. Parler du mal, présuppose la capacité d'interroger chaque donné, événement ou phénomène quant à son sens: sans cet écart minimal entre ce qui est — ce qui nous affecte, ce qui nous est donné, ce qui se laisse voir et expérimenter — et ce qui a un sens, rien ne saurait être aperçu comme mal. Mais pour que quelque chose apparaisse comme fourni ou dépourvu de sens, il faut que l'exigence du sens émerge du sein même de l'être de ce qui est. Or, l'émergence de l'horizon du sens s'avère être une composante phénoménologique inéliminable de notre expérience, mais cela acquiert deux modalités irréductibles dans la mesure où l'on privilégie le domaine de la cohérence logique, axée autour de la notion de vérité visée par la connaissance objective et scientifique, ou le domaine de ce que pour faire bref on appellera la cohérence éthique, axée autour de la notion de signification visée par la pensée. Le problème du mal concerne la recherche d'une signification de l'expérience humaine qu'aucune visée scientifique ne saurait atteindre, et qui ne saurait se déduire de la cohérence logique du monde.

⁴⁷ C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 202-203.

⁴⁸ Cfr les dernières lignes de *La vie de l'esprit*, II, *Le vouloir*, tr. fr., Paris, PUF, 1983, p. 247. Je développe ce point dans mon article *La responsabilité de juger*, in *Hannah Arendt et la modernité*, édité par A.-M. Roviello et M. Weyembergh, Paris, Vrin, 1992, p. 61-72.

C'est dans ce sens qu'un auteur comme Paul Ricœur commence sa réflexion sur le «défi» du mal, en soulignant que «ce que le problème [du mal] met en question, c'est un mode de penser soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique»⁴⁹.

Peut-on dire que l'Être en soi a un sens, un sens qu'on pourrait déterminer comme valeur et bonté, par rapport auquel le manque de sens, ce qui s'éloigne de cet étalon axiologique immanent à la production même de l'Être, pourra se définir comme mal, et pourra par après se comprendre comme étape provisoire du retour de l'Être à sa plénitude originaire?

Ne faut-il pas dire que cette détermination préalable de l'en soi de l'Être comme sens et valeur est déjà une interprétation? Interprétation optimiste, témoignage d'une manière de penser soumise à l'impérialisme de la cohérence logique, que l'existence du mal — son défi, son scandale — met précisément en question.

La pensée philosophique, qui n'a pas pour tâche de nous consoler, c'est-à-dire d'adapter la réalité à nos désirs de cohérence et d'harmonie, ne peut pas nous délivrer de notre responsabilité de faire face à l'abîme de l'Être, qui n'est pas conforme à l'ordre ou au sens visé par notre désir. L'Être n'a pas de centre, pas d'origine, pas de sens originaire, qui aurait été perdu mais serait toujours promis à la recherche. Le sens est à introduire dans l'Être, il est à créer par l'action humaine: création dépourvue de garantie ontologique, dont la spontanéité, précisément parce qu'elle est inexplicable, demande à être jugée.

Il faut donc assumer cette constatation décevante pour notre désir spéculatif: il n'y a, il n'existe rien qui soit déterminé en soi comme bien ou mal. Il n'y a que l'abîme de l'Être, abîme car la raison philosophique cherche en vain en lui un fondement, un sol pour y appuyer ses constructions spéculatives, ses prétendues explications, qui ne sont rien d'autre que des rationalisations — et qui ne sont pas uniquement légitimes, mais indispensables, pourvu qu'elles se sachent comme telles, pourvu qu'elles s'avouent comme productions de l'activité mentale de l'homme. L'Être, lui, peut s'y prêter ou s'y refuser: mais il ne pourra jamais les cautionner, leur fournir un fondement inébranlable.

⁴⁹ P. Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 13. Sur l'insuffisance démontrée par la tradition philosophique eu égard à la question du mal, cfr Luigi Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in *Annuario filosofico* (Milan, Mursia), II, 1986, p. 7-69, ainsi que sa *Filosofia della libertà*, Gênes, il Melangolo, 1989.

Comme le disait Merleau-Ponty dans un autre contexte, «l'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience»⁵⁰. L'Être en lui-même, sans l'activité créatrice de notre interprétation qui le détermine et lui donne forme, ne saurait aucunement être expérimenté, parce que nous ne saurions avoir aucune expérience de l'indéterminé, de l'informe, du sans-fond. Le sens vient à l'Être grâce à l'œuvre humaine de sa détermination, qui s'appuie au donné, mais qui ne saurait s'autoriser de lui. La création que l'Être exige de nous s'en remet entièrement à notre responsabilité. L'Être ne nous donne pas l'étalon à partir de quoi le mesurer. Le vrai et le faux, le bien et le mal ne préexistent pas à l'Être, mais peuvent émerger uniquement comme créations humaines, mesure du sens que nous attribuons à l'Être.

Dipartimento di Filosofia

Fabio CIARAMELLI.

Università degli Studi di Napoli Federico II

Via Porta di Massa, 1

I-80133 Napoli.

RÉSUMÉ. — Dans son reportage sur le procès Eichmann, Hannah Arendt a parlé d'une «banalité du mal» et a voulu interroger l'étrange interdépendance entre le mal et l'*absence de pensée*. Bien que la thèse de la banalité du mal se comprenne comme un abandon de la notion kantienne de mal *radical*, l'A. interroge l'explication oblique d'Arendt avec Kant, dont la liaison entre mal et *Gewissenlosigkeit* permet de mieux comprendre l'enjeu de la réflexion d'Arendt.

ABSTRACT. — In her account of the Eichmann trial Hannah Arendt has spoken of a "banality of evil" and has sought to inquire into the strange mutual dependence of evil and the *absence of thought*. Although the thesis of the banality of evil is understood as an abandonment of the Kantian notion of *radical* evil, the A. inquires into the indirect explanation of Arendt by means of Kant, whose link between evil and thoughtlessness makes it possible to understand better the kernel of Arendt's thought. (Transl. by J. Dudley).

⁵⁰ *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 251, souligné dans l'original.