

Kant et l'idée du mal radical

Myriam Revault d'Allonnes

DANS **LIGNES 1994/2 n° 22, PAGES 161 À 187**

ÉDITIONS **ÉDITIONS HAZAN**

ISSN **0988-5226**

ISBN **9782850253126**

DOI **10.3917/ligneso.022.0163**

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-ligneso-1994-2-page-161?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Hazan.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

MYRIAM REVault D'ALLONNES

KANT ET L'IDEE DU MAL RADICAL *

A Paul Ricœur

A-t-on vraiment mesuré la portée *historique et politique* de la problématique du *mal radical* déployée par Kant dans *La Religion dans les limites de la simple raison*¹? Tel est l'enjeu qu'on voudrait ici réexaminer. La question procède, indirectement, de l'introduction par Hannah Arendt, dans *Eichmann à Jérusalem*, du motif de la « banalité du mal »² qu'elle substitue dans cet ouvrage à ce qu'elle avait, dans *Le système totalitaire*, qualifié de « radical » en le référant explicitement à Kant. Si Arendt inscrit la « banalité » de l'individu Eichmann dans la filiation du mal politique totalitaire (ce mal absolu qui procède de l'hypothèse que « tout est possible », y compris l'idée que les hommes sont *superflus*), elle argue toutefois de l'absence, dans le personnage d'Eichmann, de toute « profondeur », de toute dimension démoniaque ou diabolique et même de tout mobile ancré dans la dépravation, la convoitise et autres passions obscures... En sorte que le mal indéniable, absolu, extrême, qui organisait ses actes ne peut, selon elle, être dit « radical ». Il était en effet impossible de remonter jusqu'aux racines de ses intentions ou

* Ce texte est extrait d'un ouvrage sur le politique et le mal, à paraître à l'automne 1994, aux Éditions du Seuil.

1. Les références au texte seront ici données d'après la traduction française de J. Gibelin revue par M. Naar, Paris, Vrin, 1983.

2. *Eichmann in Jerusalem: A Report of the banality of Evil*, New-York, The Viking Press, 1963. Trad. franç. *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, 1966.

de ses raisons car elles faisaient tout simplement défaut. Et Arendt de préciser encore plus nettement sa position dans sa correspondance avec Gershom Scholem : « Vous avez tout à fait raison : j'ai changé d'avis et je ne parle plus de "mal radical"... A l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais "radical", qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il "défie la pensée", comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa "banalité". Seul le bien a de la profondeur et peut être radical. »³

Or, si tranchée que soit l'affirmation, le texte d'Arendt n'emporte pas d'emblée la conviction. Pourquoi fallait-il récuser le concept de *mal radical* afin que soit mise en évidence la « banalité » ou la « normalité » de ses auteurs ? L'hypothèse de Kant interdisait-elle que soit soutenu ce paradoxe à la fois tragique et terrifiant : des hommes ordinaires peuvent (mais dans quelles conditions ?) commettre un mal monstrueux, jusque là inconnu, donnant ainsi lieu à ce nouveau type de criminel qu'est l'« ennemi du genre humain », *hostis humani generis* ? C'est là précisément ce qu'on se propose de soumettre à l'examen.

On sait que, dans la perspective kantienne, la « radicalité » du mal est étrangère à toute considération d'ordre psychologique (individuelle ou collective), qu'elle n'a rien à voir avec l'enracinement intellectuel ou idéologique ni avec la présence de telle ou telle motivation : toutes ces déterminations auraient été qualifiées par Kant d'« empiriques ». Le mal est *radical* parce que, face au motif qui constitue la loi morale, il se dresse tel un motif antagoniste. Kant s'est en effet inscrit d'entrée de jeu hors de l'alternative la plus conventionnelle en la matière : celle du pessimisme anthropologique lié à la chute *ou* de la bienveillance optimiste qui veut que l'homme, s'il persévère dans l'effort, pourra surmonter le mal. Mais parce que le mal doit être conçu dans les termes d'une *grandeur négative* (le mal n'est pas simple absence ou privation), Kant n'accepte aucun moyen terme entre une volonté moralement bonne déterminée par le seul respect de la loi morale et une volonté moralement mauvaise qui admet d'autres motifs dans sa maxime. Aussi ne

3. L'échange de lettres entre Arendt et Scholem à la suite de la publication d'*Eichmann à Jérusalem* a été publié en français dans *Fidélité et utopie*, Calmann-Lévy, 1978. La réponse d'Arendt se trouve p. 228.

peut-on admettre des propositions du genre : l'homme est bon à certains égards, mauvais à d'autres, tantôt bon tantôt méchant... C'est dans cette perspective qu'il faut redéfinir ce qu'on appellera *nature de l'homme* : il ne s'agit ni d'une nature empirique (sensible), ni d'une nature psychologique, ni plus généralement d'une nature *donnée*. Cette nature morale (ou intelligible si l'on veut) de l'homme n'est autre que « le fondement subjectif de l'usage de sa liberté... qui précède toute action tombant sous les sens... Toutefois ce fondement subjectif doit toujours être aussi un acte de liberté... Par suite, le fondement du mal ne saurait se trouver dans un objet déterminant l'arbitre par *inclination*, dans un penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se forme lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime... Donc quand nous disons : l'homme est bon par nature, ou bien, il est mauvais par nature, ceci signifie seulement qu'il a en lui un principe premier (insondable pour nous) lui permettant d'admettre de bonnes ou de mauvaises maximes (c'est-à-dire contraires à la loi) : il est vrai, d'une manière générale en tant qu'homme, en sorte que par là il exprime aussi le caractère de son espèce. »⁴.

Parler ainsi de « fondement subjectif » va contre toute interprétation en termes empiriques. Le mal est radical parce qu'il touche non à la psychologie des profondeurs mais au fondement, parce qu'il corrompt le principe de toutes les maximes. Cette nature d'« avant » l'expérience, d'« avant » les actions observables ne peut que renvoyer au fait intelligible de la liberté et, en tant que telle, elle n'est pas assignable à tel ou tel individu mais à toute l'espèce. Si le *penchant* (*Hang*) au mal s'enracine dans le cœur de l'homme, ce n'est pas au titre des motivations quelles qu'elles soient (ce que vise Arendt lorsqu'elle parle de l'absence de profondeur de l'individu Eichmann). Le penchant s'enracine en se greffant sur les *dispositions* (*Anlagen*) qui constituent l'humanité, qui constituent sa possibilité c'est-à-dire son concept. Il est vrai que de ces dispositions, seules les deux premières – la disposition à l'animalité et la disposition à l'humanité – peuvent être viciées. La troisième – la disposition à la personnalité qui est l'aptitude à exister comme être moral mû par le respect de la loi morale – désigne une disposition sur laquelle rien de mauvais ne peut se greffer : elle ne peut être pervertie à l'encontre de sa fin. Reste que l'hétérogénéité du *penchant* et de la *disposition* est capitale dans la pensée de Kant : les dispositions – qu'on peut dire originelles parce qu'elles font par-

4. Pp. 66-67.

tie de la possibilité même de la nature humaine – sont des dispositions au bien dont elles avancent l’accomplissement. Parce que le penchant est contingent, né de la liberté, il n'est pas objectivement mais *subjectivement* nécessaire. Il doit alors être pris en deux acceptations : la première est celle d'un acte effectivement exécuté dans le temps et qui, dans son contenu (ou sa matière), s'oppose à la loi. Mais il est aussi un acte *intelligible*, connaissable seulement par la raison et sans aucune condition temporelle. Et cet acte *demeure* même si la faute a pu de fait être évitée dans l'expérience et que l'on se tient pour justifié devant la loi. Tel est donc le sens de la *radicalité* du mal : c'est au niveau de la formation des maximes, c'est-à-dire d'un acte intelligible précédant toute expérience, et pas seulement de l'exercice actuel de la liberté dans la série temporelle que Kant situe le problème. Le mal radical qui est celui de *l'espèce* – et cette considération aura des conséquences capitales – renvoie au pouvoir originaire d'une liberté susceptible de s'orienter vers le bien ou vers le mal. Il est en quelque sorte la racine ou la matrice de toute action sensible et ce « antérieurement » (mais d'une antériorité non temporelle) à tout usage dans l'expérience. On voit déjà pourquoi le mal radical peut être dit « banal » : *il est radical parce qu'il est banal. Il est le mal de tous même si tous ne le font pas.* Et Kant d'interroger cette prétendue « sérénité de la conscience » dont se satisfont ceux qui ont « heureusement esquivé les conséquences mauvaises » : mais ils devraient plutôt se demander si « de semblables actes vicieux n'eussent pu être accomplis par eux au cas où l'impuissance, le tempérament, l'éducation, les circonstances de temps et de lieu qui induisent en tentation... ne les en eussent écartés »⁵. Arendt, poussant à son terme « politique » l'interrogation kantienne écrira : « La vérité, aussi simple qu'effrayante, est que des personnes qui, dans des conditions normales, auraient peut-être rêvé à des crimes sans jamais nourrir l'intention de les commettre, adopteront, dans des conditions de tolérance complète de la loi et de la société, un comportement scandaleusement criminel. »⁶

Il faut alors réévaluer le sens du *rigorisme* de Kant, sur lequel on a commis bien des contresens. De ce penchant au mal nul ne peut s'excepter et Kant reprend alors la parole de l'apôtre : « il n'est ici aucune différence, tous sont pécheurs également ; il n'y en a aucun qui fasse le bien (selon l'esprit de la loi), pas même un seul »⁷. Ou encore : « il n'y a pas lieu d'en excepter un seul homme et ce qui vaut

5. Pp. 80-81.

6. *Du mensonge à la violence*, trad. franç. Calmann-Lévy, 1972 et Agora, Press Pocket, p 72.

7. *Epître aux Romains*, III, 23.

de lui vaut de l'espèce »⁸. Même s'il provient d'une expérience profondément religieuse – ce qu'on ne peut récuser – le rigorisme kantien a bien d'autres implications et son objet n'est pas d'accuser l'humanité. Prenant le contre-pied des moralistes classiques, Kant affirme en effet que le mal n'a pas sa source dans l'irrationalité des passions. Les penchants physiques, les inclinations sensibles, les désirs sont moralement neutres : ils ne peuvent fournir que l'occasion de la réalisation du mal. L'animalité, dit-il en substance, contient trop peu et une humanité animale ne peut être tenue pour responsable des instincts liés à sa finitude. Mais la disjonction du mal et de la sensibilité ne porte cependant pas Kant à rechercher l'origine du mal dans une « dépravation » de la raison qui ferait de l'homme un être « diabolique » mû par l'intention de faire le mal pour le mal.

Pourquoi Kant refuse-t-il de faire de la volonté de désobéir à la loi un motif déterminant du libre-arbitre ? La première raison est en quelque sorte interne à la doctrine kantienne : rappelons que la disposition à la personnalité – celle qui fait de l'homme un être moral et responsable – ne saurait être entamée : le sentiment moral est indestructible et la raison en tant que telle incorruptible. Mais on n'a pas assez remarqué que cette hypothèse se voit récusée par Kant, au nom de son *rigorisme*, parce que, contenant « trop », elle est tout aussi *déresponsabilisante* que le renvoi du mal à l'animalité. Dans les deux cas on affranchit l'homme – par défaut ou par excès –, on le tient quitte de la loi morale. En deçà du bien et du mal, par delà le bien et le mal : en un sens, cela revient au même. De plus, comment tenir ensemble l'exigence qui veut que nul ne puisse s'excepter et l'hypothèse d'une volonté méchante absolument : comment faire admettre que *tous* sont diaboliques ? On sait combien rassurante est l'idée que les criminels portent en eux la causalité du démoniaque : l'humanité commune n'entretiendrait donc aucune affinité avec cet inhumain là. La force de la position kantienne est précisément de nous soustraire à cette évidence faussement réparatrice que dénonceront Hannah Arendt et Primo Levi : en éradiquant la causalité du démoniaque, Kant radicalise ce qu'on pourrait appeler la *responsabilité d'appartenance*. Non pas que nous devions ou puissions nous *identifier* à ceux qui, dans leur incommensurable banalité, ont commis le mal extrême. Mais nous ne pouvons pas non plus nous soustraire à la responsabilité de notre appartenance au genre humain : ce que Kant appelle précisément *l'espèce*. Le rigorisme de Kant est ce qui médiatise la banalité

8. P. 70.

(ce qui la rend, en quelque sorte, conceptuellement « opératoire ») pour la mener jusqu'à ce mode de responsabilité qui n'est ni strictement individuelle ni strictement collective : car ce mal extrême, nous n'y avons pas effectivement participé, peut-être même ne pourrions pas le commettre, pour des raisons peut-être contingentes mais cette « innocence » par laquelle nous nous tenons pour justifiés devant la légalité de la loi est-elle imputable à notre seul mérite ?⁹ Là encore, Arendt transcrit à sa manière la position kantienne lorsqu'elle demande : « Combien de temps faut-il, par exemple, à une personne ordinaire pour vaincre sa répugnance innée au crime ? »¹⁰

Il n'est pas sûr, comme on l'a souvent affirmé, que le rigorisme de Kant – parce qu'il dénonce implacablement la bonne conscience – ne fasse qu'exacerber la mauvaise conscience. Et son but n'est pas davantage de dérouler une « longue et mélancolique litanie d'accusations contre l'humanité ». C'est l'exigence d'*universalité* qui est ici essentielle et le refus de l'exception a partie liée avec l'idée que la quintessence du mal, « le mal du mal » (P. Ricœur) n'est pas la désobéissance ou la transgression de la loi mais le mensonge et l'auto-tromperie. L'homme « mauvais » n'est pas celui qui *veut* le mal (l'homme mauvais n'est pas, comme on l'a dit, un être diabolique) mais celui qui a une « tendance secrète à s'excepter » lui-même. Si la volonté et la raison pratique ne sont en aucun cas intrinsèquement perverses, l'ordre moral des motifs que l'homme accueille dans ses maximes peut, quant à lui, être perverti. On dira alors que le mal est *perversion* – toujours issue de la liberté – dans la mesure où se trouve renversé l'ordre des rapports entre le respect de la loi morale et les inclinations. Le mal est *perversion* parce qu'il subordonne le respect de la loi morale à l'amour de soi érigé en règle de la volonté. Aussi le mal radical est-il mensonge plutôt que rébellion ou désobéissance, conformité frauduleuse à la loi plutôt que transgression ouverte. Telle est cette « malhonnêteté qui consiste à s'en donner à accroire et qui s'oppose à l'établissement en nous

9. Dans *La culpabilité allemande*, Jaspers appelle « culpabilité métaphysique » cette co-responsabilité qui lie les hommes entre eux parce qu'ils sont des hommes. Mais, par là, on ne déclare coupable ni un individu *stricto sensu* (ceci est le fait soit d'une imputation criminelle soit d'une culpabilité morale) ni un groupe ou une collectivité. La responsabilité d'appartenance n'est pas cette flottante et incertaine culpabilité collective qui contribue toujours à dissoudre les degrés de la faute. Mais c'est toute l'humanité qui se trouve ainsi impliquée, par la même exigence d'universalité que celle qui est requise par le rigorisme kantien. Et c'est bien à ce requisit que satisfait la responsabilité d'appartenance.

10. *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 109.

d'une intention morale de bon aloi, se développe à l'extérieur aussi en fausseté et duperie envers autrui; chose qui, si on ne veut pas l'appeler méchanceté, mérite tout au moins d'être nommée "bassesse" et qui rend l'imputabilité, intérieurement et extérieurement, tout à fait "incertaine". »¹¹

Que le mal radical soit du côté de l'imposture, de la falsification ou de l'auto-tromperie est de grande conséquence pour qui veut comprendre sa banalité. Car le « criminel bureaucratique » dont Eichmann n'est que le prototype exemplaire n'est pas un ennemi de la loi. Il ne prétend pas que sa volonté est rebelle ni qu'il fait le mal pour le mal. Dans *Eichmann à Jérusalem*, Arendt rapporte un incident remarquable : Eichmann, qui prétendait agir, dans tout ce qu'il faisait, en citoyen qui respecte la loi, ne cessa de répéter devant le tribunal qu'il faisait son devoir, qu'il obéissait aux ordres mais aussi à la *loi*. Il avait certes la conscience confuse qu'une distinction était ici nécessaire mais qu'on ne lui demanda jamais d'expliquer. Il déclara un jour, lors d'un interrogatoire, « qu'il avait vécu toute sa vie selon les préceptes moraux de Kant, et particulièrement selon la définition que donne Kant du devoir ». Et à la stupeur générale, il produisit cette définition approximative de l'impératif catégorique : « Je voulais dire, à propos de Kant, que le principe de ma volonté doit toujours être tel qu'il puisse devenir le principe des lois générales ». Ce qui signifiait, dans la bouche d'un criminel bureaucrate, qu'il fallait agir comme si le principe de ses actes était identique à celui des législateurs ou des lois du pays. Ce modèle de falsification n'a pas seulement valeur anecdotique. Outre le fait que les stéréotypes, les clichés et les formules standardisées sont la forme la plus apparente du mensonge organisé et de l'auto-tromperie, il faut insister sur le fait que ce nouveau type de criminel ne déclare aucune hostilité à l'égard de la loi morale : il n'est pas un ennemi de la morale. L'immoralisme n'est jamais sa règle de conduite. On peut à cet égard discuter la pertinence de la thèse de Georges Steiner lorsqu'il affirme, prenant argument du mot de Hitler – « La conscience est une invention juive » –, que la Shoah témoigne d'une haine meurtrière contre les exigences de l'idéal incarné par le monothéïsme au mont Sinaï, la chrétienté primitive et le socialisme messianique¹². En termes kantiens, cela voudrait dire qu'une

11. P.81.

12. *Dans le chateau de Barbe Bleue*, Gallimard, Folio, 1986 : « Nous haïssons plus que tout ceux qui font miroiter à nos yeux un but, un idéal, une promesse enchantée que nous ne pouvons atteindre... », p. 56.

volonté diabolique s'est érigée en motif contraire à la loi et que la négation de la loi et de la raison a été élevée en principe de la conduite.

Une telle hypothèse voit à la source de l'entreprise d'extermination et du national-socialisme en général une volonté anti-morale (une sorte de « nihilisme ») qu'on pourrait à juste titre qualifier de « diabolique ». Mais elle installe aux marges de l'humanité commune des « diables à forme humaine » dont il est plus facile, comme le soulignait Arendt, d'être la victime que d'hommes médiocres, citoyens respectables et bons pères de famille. Au regard du mal radical – propre à l'espèce et donc banal – l'hypothèse diabolique est, il faut le répéter, une hypothèse faible. Faible parce que rassurante, rassurante parce que sélective : elle refoule hors de l'humain la possibilité de l'inhumain et dispense donc d'en porter la charge. Dans la perspective qui est celle de Steiner, par exemple, on pourra toujours faire le partage entre ceux qui ont eu (ou ont) pour règle de conduite cet immoralisme et ceux qui, parce qu'ils défendent les valeurs morales, se tiennent pour justifiés et quittes d'avoir à prendre sur eux les manquements des hommes. Ce paradoxe – se tenir pour justifié devant la loi morale (je ne ferais jamais cela) et se dispenser de prendre à charge les manquements des hommes – est l'exact envers de la position kantienne : chez Kant, la responsabilité de l'appartenance au genre humain a pour fondement l'indétermination du fondement. La part intelligible de l'homme, loin de manifester face au sensible la coïncidence à soi du bien reporte sur la *liberté* elle-même et sur son exercice l'éénigme du mal. Le mal radical est ainsi la forme originale de tout acte : il est le fait d'une liberté qui découvre en elle l'impuissance au cœur de la puissance, le non-pouvoir au cœur du pouvoir.

Mais, plus que de spéculer sur l'intention « métaphysique » du national-socialisme, le problème est – pour en revenir à la criminalité des hommes ordinaires – d'appréhender la prégnance de la tromperie, du mensonge ou de la duplicité : cette duplicité par laquelle « le cœur humain se dupe lui-même sur ses bonnes et sur ses mauvaises intentions » ou encore ce « penchant à se leurrer soi-même par des mensonges dans l'interprétation de la loi morale au détriment de celle-ci ».

On trouve dans l'ouvrage de Hilberg¹³ une analyse extrêmement circonscrite du déguisement « moral » de l'entreprise d'extermination. Ainsi les opérations mobiles de tuerie devaient être légitimées : s'il était impossible de justifier une action proposée (essentiellement par la fiction du péril juif), elle n'avait pas

13. *La destruction des Juifs d'Europe*, trad. franç. Fayard, 1988.

lieu. Il fallait que soit admise la « nécessité historique » de tuer les Juifs, ce qui conduisait à exclure toute motivation (et donc toute responsabilité) personnelle. Si un soldat « tuait un Juif spontanément, de sa volonté personnelle, sans ordre et du seul fait qu'il *avait envie* de tuer, alors il commettait un acte anormal... Là se situait la différence cruciale entre l'homme qui se “surmontait” lui-même pour tuer et celui qui se rendait coupable d'atrocités gratuites. Le premier était jugé bon soldat et nazi convaincu, le second ne savait pas se maîtriser... »¹⁴. S'adressant aux tueurs, Himmler déclara un jour « que les Einsatzgruppen avaient été appelés à accomplir un devoir repoussant. Il lui aurait été pénible, dit-il, de voir des Allemands exécuter une telle tâche de gaieté de cœur... Ses auditeurs avaient certainement remarqué que ce métier sanglant lui faisait horreur et qu'il en avait été remué jusqu'au fond de l'âme. Mais lui aussi, en faisant son devoir, obéissait à un impératif supérieur, et c'était la profonde compréhension qu'il avait de la nécessité de cette opération qui le guidait dans son action »¹⁵. A ce sens du « devoir » s'attachait donc la nécessité de ne pas faire preuve d'une conduite relâchée : non seulement une administration dissoute pouvait se désintégrer mais les atrocités pouvaient jeter le discrédit sur l'*« idéal »* de la tâche tout entière. D'où cette autre exhortation de Himmler à bannir le pillage car les biens juifs étaient désormais la propriété du Reich : « Nous avions le droit moral, nous avions le devoir envers notre peuple d'anéantir ce peuple qui voulait nous anéantir. Mais nous n'avons pas le droit de nous enrichir même d'une fourrure, d'une montre, d'un mark, d'une cigarette ou d'un quelconque objet... Je ne veux pas voir apparaître ici, et gagner du terrain, la moindre trace de contamination. Quel que soit le lieu où elle apparaisse, nous cautériserons. Cependant, tous ensemble nous pouvons dire que nous avons rempli le devoir le plus difficile pour l'amour de notre peuple. Et notre esprit, notre âme, notre caractère n'ont pas été atteints »¹⁶. Toute conduite incontrôlée devait ainsi être bannie chez les tueurs : l'acte effectué par ordre était « l'expression d'un idéalisme », l'acte dû à l'impulsion (motivation égoïste, sadique ou sexuelle) devait être puni. Ce déguisement « moral » reposait sur la professionnalisation du meurtre et sur la *dissociation* entre la sphère des tendances personnelles (la vie privée et l'ordre passionnel ou affectif) et une activité mesurée aux critères de la technique et de la fabrication. Plus profondément encore que l'obéis-

14. P. 281.

15. P. 287.

16. P. 870.

sance aveugle aux ordres venus d'en haut, c'est cette dissociation qui rendait possible la monstrueuse falsification de l'idée de « devoir » en même temps que la déresponsabilisation personnelle. Et il en allait de même pour la criminalité ordinaire des bureaucrates engagés à quelque degré que ce soit dans l'entreprise et qui avaient pu ne jamais voir un cadavre. Car l'une des rationalisations essentielles destinées aux agents du processus était – outre l'obéissance aux ordres qui, une fois donnés, équivalaient à une absolution – la distinction entre le devoir impersonnel et les sentiments personnels. A cet égard, la situation des bureaucrates qui avaient à charge les camps soviétiques n'était guère différente. Dans *Le ciel de la Kolyma*, Evgenia Guinzbourg décrit ainsi le responsable du sovkhoze : « Ce n'était pas un sadique. Il ne tirait aucun plaisir de nos souffrances. Simplement, il ne nous voyait pas, parce qu'en toute sincérité il ne nous considérait pas comme des êtres humains. Une "poussée de pertes" dans la main-d'œuvre détenue, c'était pour lui un ennui technique comme un autre, comparable, disons, à l'usure définitive d'un hachoir à fourrage. Dans un cas comme dans l'autre, une seule solution : remplacer par du neuf... Dans son assurance porcine, renforcée en permanence par le sentiment de la solidité inébranlable des thèses et citations que son cerveau avait enregistrées une fois pour toutes, il aurait été, je crois, terriblement étonné si on l'avait appelé en face négrier ou marchand d'esclaves... La ferme conviction que ce monde, avec sa hiérarchie et ses formes de vie quotidienne, était inébranlable, émanait de chaque parole, de chaque action de nos directeurs. »

Au moins autant que le mensonge politiquement organisé, la perversion monstrueuse de la moralité est l'un des ressorts du système. Et l'on voit se mettre en place une caricature mortifère – bien plus terrifiante que la rébellion contre la loi : la disparition des mobiles personnels (cruauté, cupidité, sadisme, etc.) élevée au rang de condition de possibilité du meurtre de masse, lui-même érigé en « idéal » puis exécuté selon les critères de l'activité fabricatrice. Si pour Kant le « mal du mal » est le mensonge, la falsification, le simulacre, alors on peut dire que le national-socialisme a développé (on ne parle pas ici des déterminations historiques et politiques pas plus qu'on ne prétend avancer un point de vue « privilégié » sur le *pourquoi* du mal) la falsification la plus effrayante qui soit. Le système de l'imposture généralisée met en œuvre au moins trois simulacres : la perversion de l'idée de « devoir » (le « tu ne tueras point » renversé en « tu tueras »), la distinction entre les mobiles sensibles et la subordination à une « pseudo loi » (la loi du chef) et enfin l'observance de la lettre dont on voit qu'elle est requise à chaque étape du processus. On sait que la création d'un monde *fictif* est l'une des déter-

minations essentielles de l'expérience totalitaire : une idéologie à la fois rigide et « fantastiquement fictive » (Arendt) suscite un monde mensonger et cohérent que l'expérience réelle se trouve alors impuissante à contrarier. Mais on ne s'est jusqu'ici guère demandé quels modes de *subjectivation* (quels modes de soumission à la règle, quelle « élaboration » du rapport à soi) pouvaient accompagner la constitution de ce monde fictif. Il n'est pas interdit de penser que la propagation du mal, tel un champignon venu comme de nulle part et qui envahit tout, a partie liée avec le règne du mensonge généralisé. Ce dernier n'est pas seulement politiquement organisé mais aussi « moralement » institué. Lorsque Kant voit dans la falsification, l'imposture et la « duplicité » la figure la plus radicale du mal radical, il se réfère implicitement à une *éthique de la véracité*, laquelle est le corrélat de la destination naturelle de l'homme à communiquer ses pensées. « Car l'humanité présente une vocation naturelle à se communiquer mutuellement, sur tout ce qui regarde l'homme en général »¹⁷. L'exigence de communicabilité universelle n'est donc pas étrangère à la condamnation principielle du mensonge : le mensonge se propose « une fin qui va directement contre la destination naturelle de la faculté de communiquer ses pensées ». Si la véracité (qu'il ne faut pas confondre avec la vérité) est partie prenante d'une institution de l'humain, que dirons-nous d'un système du mensonge généralisé sinon qu'il accompagne (mais encore une fois on ne prétend qu'il « cause » mais tout au plus qu'il « cristallise ») l'institution de l'inhumain ?¹⁸

On ne verra ici aucune prétention à prendre sur le mal un point de vue privilégié, encore moins une tentative pour en « expliquer » l'origine : car ce qui reste insurmontable, c'est qu'aux agents du processus, quelle qu'ait été leur place,

17. « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien ».

18. Du système qu'il nomme « post-totalitaire », Vaclav Havel écrit ainsi qu'il est comme « captif de ses propres mensonges » et voué par là même à persévéérer dans l'être de la falsification. Le viol de la réalité par l'idéologie fait du monde « post-totalitaire » le règne du *mensonge généralisé*. Les pratiques qui le caractérisent (pratiques de savoir et de pouvoir) sont des pratiques de falsification qui opèrent de telle sorte que tous sans exception y sont impliqués, quelle que soit leur position dans la hiérarchie. L'implication de chacun (à proportion bien entendu de son pouvoir) contribue ainsi à former la norme générale. C'est au nom d'une éthique de la véracité que Havel analyse en ces termes ce qu'il tient pour un élément fondamental de l'*entropie politique*. On ne doit pas y voir le signe d'une confusion entre le moral et le politique, ni même une approche moralisante mais une tentative pour articuler les effets de la ritualisation idéologique et les modes de subjectivation ou d'élaboration du rapport à soi. *Essais politiques*, trad. franç. Calmann Lévy, 1989.

aucun problème moral ne s'est révélé insurmontable. Dans cette descente aux abîmes, la raison d'être du mal est *insondable*: sa présence n'est pas résorbable. C'est en ces termes que Kant fait ainsi obstacle à toute tentation de retour à l'origine : « (...) Quant à l'origine rationnelle de ce penchant au mal, elle demeure pour nous insondable parce qu'elle doit nous être imputée (...) il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu d'abord nous venir »¹⁹. Il n'y a rien à chercher du côté de la causalité: il faut en faire son deuil. Le mal radical est sans *pourquoi* tout comme la banalité de ses auteurs. Le mal absolu que commettent les hommes quelconques est sans *raison*. Confronté de nouveau à l'hypothèse d'une intention délibérément diabolique, le mal s'en trouve encore radicalisé. Une volonté diabolique n'est pas insondable car elle est déjà une cause. Devenue cause – peut-être même la cause de toutes les causes – la volonté de faire le mal pour le mal soustrait celui-ci à l'énigme de l'origine: parce qu'elle est pour ainsi dire « figée », elle est moins vertigineuse qu'une radicalité soumise à un principe d'incertitude. Une volonté diabolique n'est pas vraiment le mal de la liberté, dans sa nudité. Car devant le mal de la liberté, comme l'écrit Jaspers, « l'inquiétude reste sans remède » et nous ne savons d'où le mal a pu venir alors même qu'il est notre œuvre propre. Posant « la limite où nous cessons de comprendre », Kant indique qu'il faut renoncer à tout schéma « explicatif »: le mal commencé est toujours recommencé, le « jamais vu » est « déjà là » mais le déjà là est inscrutables (*unerforschbar*).

Devant le mal inédit issu de la domination totalitaire, tous les présupposés, toutes les conditions énoncés par l'histoire, l'économie, la psychologie des masses ont beau être vrais: reste qu'à un certain moment surgit l'abîme. Lorsque s'accomplit le « tout est possible », on comprend que l'événement ne peut être réduit à quelque causalité antécédente que ce soit et qu'il ne peut être *déduit* de son propre passé. « C'est seulement lorsque quelque chose d'irrévocable s'est produit qu'on peut s'efforcer de déterminer à rebours son histoire. L'événement éclaire son propre passé, il ne peut jamais en être déduit »²⁰. Lorsque Arendt tente d'élaborer une méthodologie qui substitue à la causalité les « éléments » qui éclai- rent ou « cristallisent », elle est plus près de Kant qu'elle ne le pense. Non que l'hypothèse philosophique du mal radical se confonde avec la démarche plus

19. *La religion*, p.85.

20. « Compréhension et politique », trad. franç. parue dans la revue *Esprit*, numéro spécial consacrée à Hannah Arendt, 1980 et 1985.

« politique » du *Système totalitaire* mais parce que tout le faisceau des explications vient se briser sur le roc de l'inexplicable : l'émergence et l'actualisation du « tout est possible » n'ont pas de raison d'être. A la désolation totalitaire répond la détresse de l'explication.

Mais le deuil de la causalité, lié à l'idée d'un fondement sans fondement, n'implique en aucun cas que l'on déclare irresponsables (ou « moins » responsables) les auteurs du mal. Que les hommes quelconques commettent le mal extrême ne banalise pas le mal (n'en minimise pas la portée) mais le radicalise parce qu'il est celui de *leur* liberté. Le « sans pourquoi » signifie que le mal nous laisse démunis quant à son origine : à la question « d'où vient le mal ? », il n'est pas de réponse. Mais la question « d'où vient que nous *faisons* le mal ? » concerne non seulement notre liberté comme fait intelligible mais aussi son *usage dans l'expérience*. L'homme quelconque agit et l'inscrutabilité de l'origine – qui fait échec à tout schéma explicatif – n'affaiblit pas la portée de son acte. Aussi le criminel bureaucratique pouvait-il par exemple s'abstenir : dans les situations limites où il ne reste qu'un champ très limité d'alternatives et où l'on peut se trouver politiquement impuissant, existe tout au moins la possibilité de ne « faire rien ». Dès lors que ces hommes quelconques ne sont précisément ni des héros, ni des démons ni des saints, « c'est cette possibilité de “non-participation” qui est décisive pour notre jugement non à l'égard du système, mais à l'égard des individus, de leurs choix et de leurs arguments »²¹.

C'est cette tache aveugle de l'inexplicable que voudrait signifier Primo Levi lorsqu'il écrit : « Peut-être que ce qui s'est passé ne peut pas être compris, et même *ne doit pas être compris*, dans la mesure où comprendre, c'est presque justifier. En effet, “comprendre” la décision ou la conduite de quelqu'un, cela veut dire (et c'est aussi le sens étymologique du mot), les mettre en soi, mettre en soi celui qui en est responsable, se mettre à sa place, s'identifier à lui. »²²

En récusant l'idée d'une compréhension qui serait « identification » – c'est-à-dire reconnaissance du semblable par le semblable – Primo Levi rejoint la profonde remarque (déjà évoquée) d'Arendt dans *Le système totalitaire*, à propos de la nouvelle sorte de criminels qui se trouve « au delà des limites où la solidarité humaine peut s'exercer dans le crime ». Que signifie cette idée selon laquelle,

21. Lettre à Scholem, in *Fidélité et utopie*, op.cit.

22. *Si c'est un homme*, trad. franç. Julliard, 1987, Presses pocket, 1989, p. 211.

devant cette nouvelle criminalité, nous avons outrepassé ou excédé les limites de la reconnaissance ?

Il faut revenir ici à la question de *l'identification*. Il est tout d'abord facile de concevoir que nous nous identifions à la souffrance et au malheur d'autrui plutôt qu'à un agissement criminel et cependant, dans certaines limites qu'il faut expliciter, les deux sont également pensables : ils fondent la socialité. Pour Aristote, par exemple, le processus d'identification au malheur du semblable se fait, dans le cas du spectacle tragique, par le biais de la frayeur. La frayeur éprouvée par le spectateur naît de l'*analogie* : en l'autre souffrant, je reconnais, virtuellement, ma propre souffrance. Puisqu'il souffre, je pourrais souffrir aussi : le malheur est bien celui de mon semblable. Ce qu'Aristote attribue à la frayeur, Rousseau l'impute au principe de pitié mais le schème n'est pas très différent : le principe de pitié, antérieur à la raison mais que la raison ne désavouera pas, s'énonce comme « répugnance innée à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables ». Caractérisant ainsi la pitié comme « répugnance innée à voir souffrir son semblable », Rousseau lui accorde ce qu'Aristote accordait à la frayeur : la reconnaissance du semblable, l'attention portée à son malheur. « Quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable, et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre » (*Emile*). Devant des manquements dont les motivations seraient par nous identifiables (passion, vengeance, intérêt, volonté de puissance etc.), la même reconnaissance du semblable peut s'exercer : nous jugeons alors en hommes également faillibles. Nous portons jugement dans la mesure où ce que nous pouvons *punir* et/ou *pardonner*, nous le « comprenons ». En punissant, nous mettons un terme aux agissements. En pardonnant, nous délions le coupable et lui redonnons la possibilité de commencer à neuf²³. Le problème est qu'il nous faut désormais affronter des crimes impunisables autant qu'impardonnable : ceux qu'aucune « motivation » ne peut expliquer et qu'aucune reconnaissance du semblable ne permet de « comprendre ». Aussi cette nouvelle espèce de criminels est-elle au delà de toute « identification » possible, s'il est vrai que le meurtrier se meut encore dans un domaine qui nous est familier : celui de la vie et de la mort. Plus terrifiante encore que ce constat – encore qu'elle en soit le corrélat – c'est l'idée que les victimes dégradées, dépos-

23. Sur la punition et le pardon qui arrachent les hommes à l'irréversibilité d'une situation où ils ne peuvent défaire ce qu'ils ont fait, on se réfèrera aux belles analyses de Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*, p 266 et svtes.

sédées de leur humanité et installées dans une égalité indifférente pire que la mort, sont elles aussi soustraites aux critères de la reconnaissance du semblable. « Ce n'était pas un monde. Ce n'était pas l'Humanité. Je n'en étais pas. Je n'appartenais pas à cela. », s'écrie le témoin horrifié qui pénètre en 1942 à l'intérieur du ghetto de Varsovie.

Avec le mal radical – œuvre de la liberté des hommes quelconques – disparaît la mesure de l'humain et donc disparaît le monde. Mais il revient peut-être à la *responsabilité d'appartenance* de prendre à charge ce qu'une « identification » devenue problématique ne parvient plus à restaurer. Le mal radical a détruit le monde qui à la fois sépare et relie les hommes entre eux mais le même mal radical enveloppe un mode de responsabilité qui tend à recréer un monde. Le même mal radical qui installe irrémédiablement la possibilité de l'inhumain dans l'humain nous enjoint de prendre la mesure de ce dont les hommes sont capables et qui est apparemment sans limites. Cette responsabilité peut avoir, à l'égard des victimes la capacité *rédemptrice* par laquelle on leur restitue une humanité déniée. Si la moderne figure du mal radical a engendré une perte en monde – une perte de l'espace commun mais aussi, comme on l'a vu avec la « crise » de l'identification, une perte de la capacité à partager le monde avec autrui –, le renoncement au schème de la causalité nous projette en avant vers l'infini d'une tâche. Le monde est l'infini d'une tâche.

Si le mal radical met en évidence l'aporie d'une certaine pente spéculative, sa « figuration » historique et politique révèle le point de rupture où se trouvent ruinés nos catégories politiques traditionnelles et nos critères de jugement moral. On est en droit de dire que l'échec de la causalité est aussi une crise de la compréhension. Faisant de l'émergence du mal radical le pivot de l'analyse du siècle, Hannah Arendt se demande ce que devient la *compréhension* – cette activité sans fin par laquelle nous nous efforçons d'être en accord avec le monde qui est notre habitat commun – dans le sillage d'événements irréparables. Si les phénomènes totalitaires sont l'événement central du siècle, comment nous réconcilier (réconciliation qui ne doit pas être entendue en un sens hégélien) avec un monde où de tels événements sont seulement possibles ? Nous nous heurtons à un phénomène doublement insurmontable : d'une part il résiste à la compréhension et « pulvérise » littéralement nos catégories de pensée – ce dont témoigne la détresse de l'explication – et d'autre part il a été commis par des hommes dont, apparemment, rien ne nous sépare sinon l'usage de leur liberté dans l'expérience. C'est à ce double titre

que nous sommes confrontés à une expérience – *radicale* ou *extrême* – d’absolue non-appartenance au monde. Ceux qui en ont été frappés, ce ne sont pas seulement les victimes déjà anéanties avant leur mise à mort, ce sont aussi les fonctionnaires du mal, dépossédés *par l’usage de leur liberté* de leur aptitude à discerner le bien du mal, le juste de l’injuste.

Le problème d’un « défi porté par le mal à la pensée » ne concerne donc pas seulement la frustration qui s’attache à une recherche inaboutie : le mal « défie la pensée », dit Arendt, parce que la pensée tente d’atteindre la profondeur, de toucher aux racines et dans le cas du mal (entendons du mal commis par Eichmann) elle ne trouve rien sinon l’absence de pensée. On a vu ce qu’il en était de la « profondeur » et de la « radicalité » dans la perspective kantienne et que le problème n’était pas celui de l’enracinement des mobiles et des motifs mais du fond sans fond de la liberté comme fait intelligible. Si le mal défie la pensée c’est aussi et surtout parce qu’il met en échec la puissance de l’explication : le mal absolu, une fois récusée la causalité du démoniaque, nous confronte à une aporie fondamentale : « il n’existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d’où le mal moral aurait pu tout d’abord nous venir ». A lénigme de l’origine, s’ajoute le *scandale de sa banalité* : le *scandale des scandales* pourrait-on dire, celui qui nous expose, dans la crainte et le tremblement, à l’angoisse devant l’irréparable. Une fois éradiquée l’idée que les auteurs du mal relèvent d’une altérité absolument autre, la *banalité* nous *oblige*, en termes éthiques et politiques, à la *responsabilité de notre appartenance au genre humain*. Elle nous soustrait irrémédiablement non seulement à toute intelligibilité fallacieuse mais aussi à toute consolation illusoire, à toute justification mensongère. Le mal défie la pensée s’il est vrai que la question – profondément kantienne dans son inspiration – « Combien de temps faut-il, par exemple, à une personne ordinaire pour vaincre sa répugnance innée au crime ? » est l’une des plus vertigineuses qui soient.

Mais ce même défi porté à la pensée contient déjà implicitement la possibilité d’un renversement et d’une réorientation de la démarche. La perte de la maîtrise du sens, le renoncement à l’origine – c’est-à-dire la reconnaissance de l’aporie spéculative – livrent la question du mal à une sorte de dessaisie conceptuelle : la raison est bien, comme l’écrit Jaspers, confrontée à ses limites. Mais c’est à ce prix qu’une conversion est possible vers le terrain pratique et politique, vers la sphère de l’agir. Incrire la relation au mal dans l’ordre de la pratique tient précisément au caractère insondable de sa raison d’être. C’est à l’inintelligibilité de l’origine (il y a le mal mais nous ne savons pas pourquoi) que tente de « répondre », en aval, l’ins-

cription du mal dans la sphère pratique. Le refus de la théodicée²⁴ et la critique de la théologie rationnelle entraînent le déplacement de la question vers le plan de l'agir humain: d'où vient que nous *faisons* le mal? Y-a-t-il dans l'histoire et la politique des occasions « privilégiées » de réalisation du mal? Avec le mal radical, quelque chose est laissé « vide »: revient-il à la pratique politique de remplir ce vide? Et si oui, lui revient-il de le remplir comme *œuvre* ou de le remplir comme *tâche*?

Le mal radical dans l'histoire et la politique

La problématisation du mal radical ne s'achève pas, comme on pourrait le croire, avec l'aveu de l'insoudable mais elle accompagne la troisième et la quatrième partie du texte sur la *Religion*. L'anthropologie morale n'a pas seulement affaire à l'espèce mais aussi au *monde*: elle est du monde et dans le monde. Aussi la question qui succède au non-savoir de l'origine et renverse l'orientation de la démarche n'est-elle pas « Que dois-je faire? » mais « Que puis-je espérer? »²⁵

Si l'on a pu, bien qu'avec difficulté, concevoir la corruption d'un homme originièrement bon devenu mauvais, est-il impensable, suivant le schéma inverse, d'espérer un « relèvement du mal au bien », c'est-à-dire une « restauration » de la *disposition* au bien? On saisit alors la connexion du mal, de la liberté et de l'espérance: parce que la disposition (*Anlage*) est invincible, l'homme, créé pour le bien mais perverti dans son être de liberté, ne peut voir dans le mal ni une orientation irréversible ni l'effet d'une cause extérieure qui lui échapperait totalement. Si rien ne peut faire que l'homme cesse d'agir librement, la *visée* du bien n'est pas anéantie par le choix du mal. Parce qu'il faut préserver l'indétermination principielle de la liberté, on ne conclura ni à la nécessité du mal ni à son caractère irrésistible: c'est de là que procède l'espérance d'un rétablissement de la disposition au bien.

24. Kant n'a jamais écrit de théodicée mais un essai « Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée » (1791).

25. Je dis ici ma dette à l'égard des analyses de Paul Ricoeur qui, dans *Le conflit des interprétations*, insiste à plusieurs reprises sur le fait que la problématique du mal radical ne concerne pas seulement l'*Analytique* c'est-à-dire « la démonstration régressive du principe formel de la moralité » mais aussi la *Dialectique*, c'est-à-dire la « composition et la réconciliation de la raison et de la nature ». C'est en cela notamment que l'*Essai sur le mal radical* manifeste son écart par rapport au seul formalisme. L'exigence de totalité ou de totalisation propre à la *Dialectique* nous place dans un champ tout différent de celui du « Que dois-je faire? »: elle implique l'espoir d'un « accomplissement » où l'aliénation se mêle inextricablement à la promesse.

Mais en matière de pratique politique ou institutionnelle, il faut se garder de la confusion entre *visée* et *accomplissement*. On peut certes espérer mais *que* peut-on espérer ? Rappelons que l'homme n'est pas bon moralement mais qu'il a été créé *pour le bien*. Le problème n'est donc pas tant la réalisation de l'espérance que le bien comme fin : c'est précisément en ce point de flexion que l'aliénation se mêle inextricablement à la promesse et que le mal radical de l'institution apparaît comme le corrélat du mal de la liberté. Si l'on prête attention, comme le fait Ricœur, au fait que le mal radical accompagne toute la démarche du texte sur la *Religion*, on constate que ce n'est pas seulement l'indétermination radicale de l'origine qui s'y trouve déployée mais aussi le mouvement de sa totalisation. La façon dont Kant, avant même de passer à la question des institutions religieuses, appréhende la figure du Christ est en soi révélatrice : c'est au titre de *médiateur* que le Christ constitue une figure *exemplaire* et non parce qu'il représenterait l'Idée – pour nous inconcevable du fait des limites de notre raison du Bon principe. Si Kant met ainsi en garde contre la divinisation du Christ, c'est parce que sa *validité exemplaire* doit permettre l'*imitation* sans induire la superstition liée au faux culte et à la fausse église. L'*imitation* est en quelque sorte le progrès à l'infini que nous propose l'*exemplarité* de sa figure mais jamais elle ne coïncidera avec un terme déclaré inachevable. La même inspiration anti-dogmatique régit le développement relatif à la grâce : je ne peux qu'espérer la grâce sans que cette espérance devienne jamais un savoir. On ne peut renoncer à l'espérance (ce serait admettre l'orientation irréversible du mal) mais tout comme le non-savoir de l'origine, dont elle est en quelque sorte le répondant, l'espérance est un non-savoir. Tout se passe *comme si* l'homme était mauvais par nature et, conséquence obligée, tout se passe *comme si* l'homme ne pouvait renoncer à l'espérance.

Mais la synthèse de l'espérance ne saurait être réalisée par un individu isolé : l'attachement de Kant au présupposé de la communicabilité universelle – dont on a déjà remarqué qu'il fondait une éthique de la véracité – le conduit à insérer le sujet individuel dans une totalité organisée, autrement dit une Église et, plus largement, une institution. C'est sur le fond d'une expérience originelle de la communicabilité²⁶ que la synthèse de l'espérance conduit au monde où les hommes s'associent entre eux dans une totalité organisée. Il leur faut adhérer à une totalité empirique mais celle-ci est constamment menacée par le faux culte, c'est-à-dire

26. Le « sens commun » n'est pas seulement la condition du jugement de goût mais le présupposé nécessaire de la connaissance et de l'action morale.

par la falsification. Aussi retrouvons-nous, au seuil de l'institutionnalisation, une sorte d'*analogon* du mal radical : inversant l'ordre des rapports entre la maxime et les motifs sensibles, l'Église peut subordonner la loi morale à des besoins issus de la crainte et du désir, engendrant ainsi la superstition. Le mal véritable, le « mal du mal » apparaît alors, comme le souligne encore Ricœur, dans le champ même où se produit le religieux : champ investi par l'exigence de totalisation propre à la Dialectique mais corrompu dans des institutions qui sont au premier chef des institutions du « rassemblement, de la récapitulation, de la totalisation ». La problématique du mal radical se poursuit et s'achève avec la « pathologie de l'espérance » propre aux expressions falsifiées de la synthèse : « Le mal vraiment humain concerne les synthèses prématurées, les synthèses violentes, les courts-circuits de la totalité ; il culmine dans le sublime, avec la “présomption” des théodicies, dont la politique moderne nous offre de si nombreux succédanés. Mais cela est possible, précisément, parce que la visée de la totalité est une visée irréductible et qu'elle ouvre l'espace d'une Dialectique de la volonté *totale*, irréductible à la simple Analytique de la volonté *bonne*. Il y a bien des synthèses perverses, parce qu'il y a une question authentique de la synthèse, de la totalité, ce que Kant appelle l'objet entier de la volonté »²⁷. La radicalité du mal révèle alors l'intrication du désir de la totalité et de sa pathologie. Si les institutions sont en quelque sorte l'occasion privilégiée de la réalisation du mal, c'est que le *faire* de l'institution prétend rabattre la visée sur l'accomplissement et porter la fin au niveau de la réalisation, méconnaissant ainsi la distance irréductible entre l'*œuvre* et la *tâche*. Il y a certes une espérance et une attente mais elles ne peuvent être remplies : le remplissement, c'est précisément la synthèse falsifiante, la fraude dans l'œuvre de totalisation. Par exemple, c'est nier l'insondable pouvoir de la liberté que de vouloir – par une politique de la régénération – extirper du cœur de l'homme jusqu'au désir de faire le mal : le mal est le mal de la liberté. Une politique de la vertu, telle la politique jacobine, qui prétend éradiquer le mal en se faisant réformation et œuvre de salut, est condamnée aux errements du politique moralisant. Car l'idée même de régénération porte en elle une équivoque foncière et la possibilité de sa propre perversion : celle qui fait se retourner, fût-ce à son corps défendant, une volonté politique fondée sur une approche moralisante en façonnement démiurgique et en technologie du pouvoir. Car lorsqu'on prétend substituer à la

27. P. Ricœur, « Démythiser l'accusation » in *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, pp. 339-340.

contrainte du « despotisme » un ordre qui « se meut par soi-même et obéit à sa propre harmonie » (Saint-Just), on pose en même temps les conditions de possibilité d'un pouvoir techniquement achevé, d'une libération qui porte en elle les germes de la plus grande servitude.

Certes la politique n'est pas le mal : elle n'est que l'occasion de la réalisation du mal quand elle prétend se substituer au règne des fins et se faire, à travers une dogmatique de la rédemption, *réalisation* du bien. Lorsqu'à la politique moderne, et plus particulièrement à la politique révolutionnaire, se trouve impartie la tâche de changer le monde et de changer la vie, lorsque la « sainteté » investit l'œuvre politique et que la foi messianique se cristallise sur la volonté de « régénération », la politique devient l'abcès de fixation de la volonté du bien, ou, pour parler en termes kantiens, de la requête d'un objet entier de la volonté. La fraude dans l'œuvre de totalisation, c'est alors l'élévation de la politique au rang de substitut de la théodicée. Mais, comme l'a écrit Brecht, « redoutable est la tentation d'être bon... » : l'hyperbole positive de la politique, identifiée au « *kingdom of lightness* » n'est ainsi que le symétrique inversé de son hyperbole négative, celle du « *kingdom of darkness* ».

C'est à Kant qu'il revient d'avoir analysé avec la plus grande lucidité les renversements auxquels s'expose le politique moralisant ainsi que les égarements d'une politique qui se veut théologie sécularisée. La métaphore de la « courbure » (l'homme est *curvus in se*, fait d'un « bois noueux », d'un « bois courbe »), à laquelle Kant a recours dans de nombreux textes²⁸, interdit toute « solution parfaite » ou achevée – toute « solution » au demeurant, pour autant que ce terme n'a de sens que mathématique et non politique. La tâche politique – l'organisation institutionnelle d'êtres raisonnables mus par l'« insociable sociabilité » – ne requiert pas plus l'*angélisme* des citoyens qu'elle ne justifie le recours au despotisme envisagé alors comme seul rempart devant la méchanceté humaine. Kant renvoie donc dos à dos le despotisme moral (« malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à fins éthiques, car non seulement il ferait ainsi le contraire de cette constitution, mais de plus il saperait sa constitution poli-

28. En particulier dans la troisième partie de *La religion* : « L'idée sublime impossible à jamais réaliser pleinement d'une cité éthique se rapetisse fort, dans les mains des hommes, elle devient alors en effet une institution qui en tout cas ne pouvant en représenter purement que la forme, se trouve fort limitée quant aux moyens d'édifier un pareil ensemble dans les conditions de la nature humaine sensible. Mais pourrait-on s'attendre à pouvoir charpenter avec un bois aussi courbe quelque chose de parfaitement droit ? »

tique et lui ôterait toute solidité »²⁹⁾ et le despotisme politique dont pourrait se prévaloir le pessimisme anthropologique. Or le refus de cette alternative, que Kant juge irrecevable, relève de la problématique du mal radical : c'est ainsi que l'indécidabilité de son jugement sur la Révolution française (la grandeur inoubliable du « signe historique » qui révèle la disposition morale de l'humanité mais qu'on ne peut dissocier de ce crime ineffaçable qu'est le régicide) a sa source dans l'idée du mal radical comme penchant de la nature humaine, penchant non extirpable et insondable abîme d'un pouvoir origininaire susceptible de s'orienter vers le bien ou vers le mal. La Terreur peut alors être vue comme le « signe historique » de la radicalité du mal, qu'aucun despotisme moral ne saurait extirper. Mais à l'inverse, rien ne peut justifier un despotisme politique qui se tient totalement à l'écart de toute considération éthique tout en prétendant parer à la méchanceté humaine.

Dans les deux cas, la confusion que dénonce Kant est celle de l'état juridico-civil (politique) régi par des « lois d'ordre public » et de l'état éthico-civil (éthique) régi par des « lois de vertu ». Le principe même de la communauté juridico-politique – dont les lois ne visent que la « légalité » des actions qui « frappe la vue et non la moralité (intérieure) »³⁰ – interdit, selon Kant, l'accès à l'intériorité des consciences et des coeurs ainsi que la confusion entre la tâche politique (garantir l'exercice de la constitution républicaine fût-ce chez un peuple de « démons ») et l'idéal éthique (« devenir aussi bon qu'on était méchant autrefois »). La perspective kantienne, explicitement ordonnée à la question du mal radical, ne doit pas être vue seulement (même si à certains égards les textes s'y prêtent) de façon restrictive : comme si l'enjeu n'était que la limitation du souverain et la défense de l'autonomie de l'individu devant la puissance de l'État. Kant n'est pas (ou pas seulement) du côté d'une « politique de l'entendement » qui s'opposerait aux préentions illégitimes d'une « politique de la raison ». Mais la question ici posée – et dont témoigne sa perplexité devant l'événement révolutionnaire, son admiration devant le « signe historique » et sa condamnation de l'entreprise en tant que telle – est infiniment plus complexe : si quelque chose est laissé « vide », revient-il à la pratique politique de remplir ce vide ? Et si oui, comment ? Lui revient-il de le remplir comme « œuvre » ou comme « tâche » ? Car si la finalité du lien religieux

29. *La religion*, troisième partie.

30. *Ibid.*

est la régénération de la volonté, telle n'est pas la finalité du lien politique qui est d'accorder ensemble, sous une règle commune, des volontés « impures ».

Cette distinction de l'œuvre (vouée à l'accomplissement) et de la tâche (qui a pour « principe » l'inachèvement) est sous-jacente à la célèbre analyse de la deuxième section du *Conflit des facultés* où la distinction entre le point de vue de l'acteur engagé dans l'action et celui des spectateurs, étroitement liés les uns aux autres par une « sympathie d'aspiration qui touche de près à l'enthousiasme », est le fil conducteur de l'appréciation portée sur l'événement révolutionnaire : « Que la révolution d'un peuple spirituel que nous avons vue s'effectuer de nos jours réussisse ou échoue; qu'elle amoncelle la misère et les crimes affreux au point qu'un homme sage, s'il pouvait espérer, l'entretenant une seconde fois, l'achever heureusement, se résoudrait cependant à ne jamais tenter l'expérience à ce prix, – cette révolution, dis-je, trouve néanmoins dans les esprits de tous les spectateurs (qui ne sont pas engagés dans ce jeu) une *sympathie* d'aspiration qui touche de près à l'enthousiasme et dont la manifestation même exposait au péril, qui par conséquent ne pouvait avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain »³¹. Si la question du mal radical n'est pas étrangère à ce texte, c'est par le biais d'une méditation sur la *partialité tragique de l'action*. Car l'action, nécessairement partielle et partielle, implique une suspension de l'intellection adéquate. Tout se passe donc comme si la suspension de l'agir était, en raison des polarisations qu'il opère inévitablement mais aussi du « terme » qu'il implique, la condition de l'intelligibilité : intelligibilité du « signe historique » qui témoigne de la disposition *moral*e de l'humanité. C'est ainsi que la réflexion sur la partialité tragique ouvre, dans le champ même de l'agir et de la pratique, sur la question d'une institution politique de la liberté qui ne ferait pas « œuvre », qui ne se donnerait pas sous la figure de l'« œuvre ». Loin qu'elle ait échappé à l'analyse kantienne, la conscience d'une tension difficilement résorbable entre le terme et l'interminable est à rapporter à la synthèse de l'espérance : car le mal humain ce sont aussi les synthèses prématurées qu'entraîne la fatalité de l'agir.

31. Il n'est pas indifférent de remarquer qu'Arendt prend appui sur ce texte – et sur le privilège accordé aux spectateurs non engagés dans l'action, aptes dès lors à déceler dans le cours des événements un sens qui échappe au point de vue partiel et partial de l'acteur – pour fonder sa propre lecture de la faculté de juger. Car elle entend ainsi valider la signification *politique* du jugement, lequel, loin de s'exercer dans la solitude, entre moi et moi-même, constitue le domaine public qui donne sens à l'événement particulier. Mais on observe que dans cette lecture la question du mal est singulièrement absente ainsi que le motif de la partialité tragique de l'action.

Si donc le mal radical concerne la liberté dans son « procès de totalisation » autant que dans son indétermination initiale, on peut s'étonner qu'Arendt, si attentive au caractère irréductible de la finitude et aux incertitudes d'une action à la fois imprévisible et immaîtrisable, n'ait pas accordé davantage à la problématique kantienne et qu'une réflexion sur le mal totalitaire n'ait pu s'enraciner, plus profondément, dans la dénonciation par Kant – à partir de la spécificité du mal radical – des « courts-circuits de la totalité ».

Et pourtant, elle indique dans *Le système totalitaire*, mais comme en passant, que si le mal radical nous confronte à la disparition de tout repère identificatoire, il nous fait entrevoir, plus ou moins confusément, qu'avec la politique moderne quelque chose est advenu « qui n'aurait jamais dû se trouver dans la politique au sens usuel du terme, à savoir le tout ou rien – tout, c'est-à-dire une infinité indéterminée de formes de la communauté humaine; ou rien, dans la mesure où une victoire du système concentrationnaire signifierait la même inexorable condamnation pour les êtres humains que l'usage de la bombe à hydrogène pour la race humaine »³².

Or l'alternative du « tout ou rien » déborde très largement le fait du système concentrationnaire : elle a même, en ce qui concerne la politique moderne, une valeur paradigmatische. Car le mal radical du politique, c'est précisément le saut dans la radicalité : ce dont témoigne par exemple une dogmatique de la rédemption qui, après tout, n'est qu'une forme du « tout est possible ». La forme ultime de la synthèse perverse, c'est le saut dans la radicalité du « tout est possible ». On ne fait alors qu'accentuer le paradoxe lorsqu'on observe que l'artisan de cette synthèse – le fonctionnaire du mal – n'est le plus souvent qu'un homme ordinaire, un « exemplaire typiquement gris », « ni infâme ni héros » (Primo Levi). Dans le fragment qu'on vient de citer, Arendt fait référence à ce qu'elle tient pour les deux expériences fondamentales du siècle : l'expérience des totalitarismes qui met en lumière l'antinomie de la politique et de la liberté ; les potentialités d'anéantissement qui résultent de l'organisation rationnelle des Etats modernes et laissent entrevoir, de façon presque apocalyptique, l'antinomie de la politique et de la conservation de la vie. Dans les deux cas, c'est bien la radicalité du « tout est possible » qui est à l'horizon de l'expérience. Et nous ne sommes pas très loin de la

32. P.180-181.

perspective de Léo Strauss écrivant dans « Les trois vagues de la modernité » que dans la politique des Modernes connaître devient « une espèce de faire » et que « l'homme peut transformer un matériau corrompu en un matériau exempt de corruption ». En d'autres termes, passer au delà de l'inachèvement de la liberté en radicalisant la possibilité du *faire* humain, c'est poser en même temps – corrélativement – qu'il n'y a pas plus d'obstacles à la dégradation presque illimitée de l'homme qu'il n'y en a à son progrès illimité ou à son pouvoir de se libérer du mal. « L'homme est par nature malléable presque à l'infini ». Selon l'expression de l'abbé Raynal : « L'espèce humaine est ce que nous voulons la faire. L'homme n'a pas une nature à proprement parler qui poserait une limite à ce qu'il peut tirer de lui-même. »³³

Mais la problématique du mal radical interdit précisément cette malléabilité car elle permet, paradoxalement, de résister à la radicalisation du *faire* humain. Pas plus que l'espérance, la « libération » n'est un savoir. A la perfectibilité, il n'y a pas de terme achevable non parce que, comme le soutient Léo Strauss, « il n'y a pas vraiment de constitution naturelle de l'homme » mais parce que se libérer du mal, c'est se libérer du mal de la liberté et donc se libérer de la liberté. La synthèse perverse du « tout est possible » opère dans les deux sens : soit qu'on veuille libérer l'homme du mal qui l'habite et transformer un matériau corrompu en matériau

33. *Droit naturel et histoire*, trad. franç Champs-Flammarion, 1986, p. 235. La position de Strauss consiste à déceler dans toute la philosophie politique moderne les germes d'un historicisme qui tend à annuler l'écart entre l'être et le devoir-être, le réel et l'idéal. L'historicisme ruine l'idée d'un droit naturel ordonné à l'existence d'un étalon transhistorique du juste et de l'injuste et remet ainsi en question la possibilité même de penser le juste et l'injuste. La première étape de la philosophie politique moderne consisterait à réduire le problème politique à un problème technique, ce qui préparerait la voie à une philosophie de l'histoire centrée sur la « ruse de la raison » et à l'inversion du rapport entre morale et politique. Contrairement à la philosophie politique classique où la question du « meilleur régime » est posée en référence à une Nature normative, la philosophie politique moderne abandonne la représentation d'un ordre des fins et met en place une conception non téléologique de la naturalité : la nature initiale de l'homme consiste dans ces conditions à ne pas avoir de « nature ». L'homme est « par nature » un être sous-humain capable de devenir bon ou mauvais. De cette indétermination fondamentale procède l'idée « moderne » d'une liberté non justifiée par référence à quelque chose de plus haut que l'individu ou simplement que l'homme en tant qu'homme. Le problème n'est pas ici d'adhérer à l'interprétation massive que Strauss propose de l'idéalisme allemand et de sa soumission à l'historicisme mais au contraire de montrer que la problématique du mal radical liée à l'énigme de la liberté va contre la réduction du problème moral et politique à un problème technique et qu'elle interdit toute radicalisation du faire à partir d'un homme « naturel » supposé infra-humain et pré-moral.

non corrompu, soit qu'on le transforme en animal dénaturé dont la seule « liberté » consiste à conserver l'espèce. Le rigorisme *méthodologique* de Kant le conduit ainsi à récuser la double possibilité d'une politique radicale fondée sur la radicalisation du *faire* : libération illimitée ou dégradation illimitée sont les deux faces d'une même synthèse perverse.

Replaçant ainsi la politique dans l'élément du mal radical, Kant barre la voie à toute politique radicale. Il ne veut pas pour autant signifier que la politique doive être identifiée au mal : pas plus qu'il n'égrène la litanie des accusations contre l'humanité, il ne s'abandonne à déplorer les divers maléfices de la politique. S'il y a un mal politique, c'est que la politique se déploie dans l'élément d'une liberté dont le fond est insondable et que la totalisation est habitée par le risque de la perversité. Le mal radical révèle une pathologie spécifique qui n'est pas pour autant l'incarnation hyperbolique du mal. Refusant l'alternative du « *kingdom of darkness* » ou du « *kingdom of lightness* », d'une politique radicalisée négativement – diabolisée en quelque sorte – ou d'une politique qui, parlant le langage de la théodicée, prétendrait incarner l'attente de la promesse, Kant *adosse la politique à un principe de discernement du mal* tout en maintenant l'écart irréductible de l'être et du devoir-être. Le mal radical inscrit la politique sur le trajet qui va de l'énigme de l'origine à l'indétermination relative de la fin. Mais ce trajet n'est pas une effectuation. Aussi la politique n'est-elle pas déclarée « maléfique » car sa pathologie relève d'un mal plus insondable que la perversité du pouvoir, à savoir le mal de la liberté. Ce mal de la liberté, on peut aussi l'appeler un mal du vivre-ensemble, un mal radical du politique, plus « originaire », dans son indicible banalité, que les maux du pouvoir ou de la domination. De cette paradoxale « vérité » du politique nulle gouvernementalité rationnelle ne viendra jamais à bout, ni celle du despotisme politique ni celle du despotisme moral. La problématique du mal radical n'est donc pas étrangère à une certaine « manière politique » de la philosophie kantiennne : si le penchant au mal appartient à l'essence de la liberté humaine – précédent en ceci tout acte déterminé –, alors tout commencement peut être dit « terrible » : effrayant et admirable, inoubliable et ineffaçable. La grandeur de l'acte de liberté est elle-même terrifiante parce qu'elle renvoie à une initialité absolument énigmatique. Interrogeant de surcroît le projet comme il avait interrogé le fondement, Kant y découvre là aussi l'indétermination et la non coïncidence de l'instituant à l'institué : comment pourrait-on faire du droit avec du courbe ?