

Mal radical et banalité du mal

Frédéric Laupies

Professeur de philosophie, lycée Notre-Dame du Grandchamp (Versailles),
auteur de "Leçon philosophique sur le mal", collection Major (PUF).

Introduction : au-delà des méprises ■

Le "mal radical", "la banalité du mal" : ces deux expressions, souvent galvaudées, risquent d'être vidées de sens par un usage peu scrupuleux. Elles parlent immédiatement à l'imagination: d'un côté le mal radical évoque l'abomination spectaculaire, le mal présenté dans toute son horreur; de l'autre, la banalité du mal semble renvoyer à l'anodin, à l'insensible. Ainsi, le mal radical et la banalité du mal s'opposeraient comme l'odieux à l'anodin, l'explicite à l'implicite, le volontaire à l'involontaire... or une telle dichotomie est aveugle à la vraie signification de ces deux expressions.

On peut spontanément employer l'expression "mal radical" pour désigner le crime injustifiable, l'apparition du mal dans sa nudité ; mais il s'agit alors plutôt de la radicalité du mal : le mal expérimenté comme ce qui touche à la racine des choses.

De même, on est tenté de parler de la banalité du mal pour caractériser le mal ordinaire, quasi-insensible : les petites lâchetés, l'envie imperceptible, ces petits riens qui peuvent miner le quotidien... parce qu'ils ne sont précisément pas rien ! Mais il s'agit ici plutôt du mal banal, des occurrences ordinaires du mal.

Le mal radical ne signifie pas la même chose que la radicalité du mal si cette expression vise une modalité particulière de la manifestation du mal. Par la formule "radicalité du mal", le mal est, en effet, appréhendé quant à sa réalité empirique, quant à ses effets ; il est saisi en tant qu'il coupe le possible et le réel à leur racine. L'expression "mal radical" vise, à l'inverse, le mal quant à sa propre racine, dans ses conditions de possibilité subjective. Elle ne désigne donc pas l'apparaître empirique du mal ; elle ne signifie donc pas non plus un quelconque degré dans l'échelle de malignité, mais bien plutôt ce qui se joue au coeur de la conscience capable de se déterminer contre le bien. Telle est la question qui conduit Kant à formuler l'idée de mal radical (*Essai sur le mal radical* 1792 ; *La religion dans les limites de la simple raison*).

De même, **la banalité du mal ne signifie pas la même chose que le mal banal**. Le mal banal est une forme ordinaire du mal, comme le plus bas degré de sensibilité du mal. Mais l'idée d'une banalité du mal lui-même suppose que le mal, même le plus atroce, est subjectivement perçu et commis comme quelconque, banalisé, dé-réalisé, vidé de tout relief, de toute gravité. La banalité n'est donc pas seulement le caractère inaperçu de certaines formes empirique du mal, elle est comme l'anesthésie de la conscience qui commet le mal le plus abject. C'est en ce sens que l'entend Hannah Arendt dans *Eichmann à Jérusalem*.

Ainsi l'opposition que l'on pourrait voir de prime abord entre ces deux énoncés doit-elle être renversée : **le mal radical n'apparaît jamais de façon spectaculaire** parce qu'il est pensé dans l'ordre de l'infra-empirique, de la délibération. Il est d'autant moins spectaculaire que la conscience qui se détermine librement contre le devoir le sait et cherche à se justifier par mille artifices. A l'inverse, **la banalité du mal apparaît avec d'autant plus de netteté que l'écart entre la cons-**

Référence

science tranquille et l'atrocité de ce qu'elle commet est grand. Cependant, il ne faudrait pas conclure hâtivement que les deux expressions s'opposent : elles visent toutes deux l'ordre de l'intention; toutes deux pensent le mal à partir de la disposition de la subjectivité.

Pour saisir la lumière que chacune jette sur le mal, il faut les analyser successivement pour ensuite repenser leurs relations.

I. Vers une compréhension du mal radical ■

Le mal au coeur de la subjectivité...

La question "l'homme est-il bon ou mauvais par nature ?" suscite des débats contradictoires où l'on s'oppose indéfiniment des arguments tirés de l'expérience. "Or, on ne dit pas d'un homme qu'il est mauvais parce qu'il est l'auteur d'actions qui sont mauvaises (contraires à la loi), mais parce que ces actions sont conçues de telle sorte qu'elles permettent de conclure qu'elles s'appuient en lui sur de mauvaises maximes. Il faut remarquer que l'on peut constater par l'expérience des actions en vérité contraires à la loi et aussi (du moins en soi-même) qu'elles le sont avec conscience. Néanmoins on ne peut pas observer les maximes, et cela même pas toujours en soi-même, de telle sorte qu'un jugement, d'après lequel le responsable de telles actions serait un homme mauvais, ne peut se fonder sur l'expérience avec certitude" (Kant *La religion dans les limites de la simple raison* ; 1^e Partie).

La spéculation sur les conditions de possibilité subjective du mal commis doit donc dépasser la réalité empirique pour penser ce qui peut se fonder sur la liberté. Il n'y a, en effet, de mal moral que si le sujet se détermine librement ; autrement,

on n'a affaire qu'au pur mécanisme de la nature : "il s'ensuit que le fondement du mal ne peut se trouver en aucun objet *déterminant* l'arbitre par une *inclination*, ni dans aucun penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime." (ibid.)

Le mal n'est pas réductible à un simple manque

La question cruciale est donc de comprendre comment il peut se faire que je choisisse de m'opposer au devoir : le mal est, en effet, une opposition au bien et non une simple absence de bien.

Dans l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Kant a montré la différence entre l'opposition logique et l'opposition réelle : "Deux choses sont opposées, lorsque l'une supprime ce qui est posé par l'autre. Cette opposition est double : ou bien logique par la contradiction, ou bien réelle, c'est-à-dire sans contradiction. La première, c'est-à-dire l'opposition logique, est la seule que l'on ait considérée jusqu'ici. Elle consiste en ce que quelque chose est affirmé et nié en même temps d'un objet. La conséquence de cette connexion logique n'est *absolument rien*, comme l'énonce le principe de contradiction. Un corps en mouvement est quelque chose, un corps qui n'est pas en mouvement est aussi quelque chose, mais un corps qui, sous le même rapport et en même temps, serait en mouvement et ne le serait pas n'est absolument rien. La seconde, c'est-à-dire l'opposition réelle, est celle où deux prédicats d'une chose sont opposés, mais non par le principe de contradiction. Certes, ce qui est posé par l'un est aussi supprimé par l'autre ; mais la conséquence est *quelque chose*. La force motrice d'un corps d'un côté et un effort égal du même corps dans une direction opposée ne sont pas contradictoires, et comme prédicats, sont possibles en même temps dans un

corps. La conséquence en est le repos, qui est quelque chose". L'opposition réelle suppose donc l'existence effective d'une force négative qui neutralise ce à quoi elle s'oppose; si donc il y a repos, ce n'est pas un manque de mouvement mais le résultat de l'affrontement de deux mouvements contraires et égaux. Le mal relève de ce type d'opposition : "Les concepts de l'opposition réelle peuvent être aussi appliqués avec profit à la philosophie pratique. Le vice n'est pas simplement une négation mais une vertu négative. Car le vice ne peut exister que dans la mesure où il y a dans un être une loi intérieure (soit simplement la conscience morale, ou encore la connaissance d'une loi positive) qui se trouve transgressée. [...] Il y a donc ici une privation, une opposition réelle et pas seulement un manque. [...] Supposez un homme qui ne secourt pas celui qu'il voit dans le besoin alors qu'il lui serait très facile de le faire. Ici, comme dans le coeur de tout homme, il y a chez lui la loi positive de l'amour du prochain. Celle-ci doit être vaincue. Il y faut une véritable action intérieure, engendrée par des mobiles, pour que l'omission soit possible".

L'homme n'est pas absolument mauvais

En effet, la question du mal moral fait problème dans la mesure où l'homme n'est pas intrinsèquement pervers : si l'homme était d'emblée nécessairement mauvais, la question du mal moral ne se poserait même pas. Or tel n'est pas le cas : l'homme porte en lui la loi morale, sans l'avoir acquise socialement. Lorsqu'il s'y oppose, il ne contredit pas des normes culturelles extérieures et conventionnelles : il se met en contradiction avec lui-même.

Pour éclairer ce point absolument crucial, il faut comprendre ce que signifie cette immanence de la loi morale au sujet, à chaque sujet et à tout sujet... en un mot, il faut comprendre l'essentiel de l'analyse kantienne de la morale.

La morale se distingue des autres modalités de l'action par un critère simple : elle ne vise pas le "comment" mais le "pourquoi" ; elle ne commande pas un moyen en vue d'une fin mais une fin absolument exigible par et pour elle-même. L'énoncé "Tu ne tueras pas", par exemple, ne se justifie pas par un but qui lui serait extérieur. La morale se singularise d'emblée par son caractère d'absolu. Elle ne peut varier selon les époques ou les latitudes : elle n'est en aucune façon relative aux circonstances parce qu'elle n'a pas à s'adapter aux conditions d'obtention des buts. Elle est donc universelle. Elle commande un comportement dont le contraire est absolument exclu : elle relève de la catégorie du nécessaire en soi. En un mot, elle ne peut emprunter ses principes aux conditions empiriques, qui ne sont ni universelles ni nécessaires en soi. Il faut donc dire qu'elle se fonde sur la seule faculté capable de fournir le nécessaire et l'universel : la raison.

Or la raison n'est pas le fruit d'un travail d'acquisition ; elle est bien plutôt ce qui, étant toujours déjà là, conditionne tout travail d'acquisition. En effet, le sujet se découvre comme doué de raison : cela relève du donné pur. Ce fait fondamental a une double conséquence paradoxale. D'une part, la raison est à la fois transcendante et immanente au sujet. Je n'invente pas la raison, elle me précède, et pourtant, je ne la saisis pas comme une puissance étrange ou étrangère qui ne serait pas moi ; bien au contraire, ses principes ont pour moi une réelle évidence ; par exemple, je comprends par moi-même qu'une chose ne peut pas être elle-même et son contraire, même si je ne suis pas l'auteur de ce principe.

D'autre part, la raison est à la fois subjective et universelle. Elle est toujours à la fois *ma* raison et celle de tout autre sujet rationnel. Je comprends par moi-même ; il s'agit là d'un acte insubstituable, autonome. Mais si je comprends, je comprends la même chose que tout autre sujet

rationnel : la clarté du raisonnement est typiquement de l'ordre du communicable.

Ce paradoxe de la raison est en même temps le paradoxe de la moralité : la loi morale n'est pas déduite des circonstances, le sujet la trouve en lui, non à partir du caprice, du sentiment ou de la conviction mais à partir de la représentation de ce qui peut valoir toujours absolument. En ce sens, il n'invente pas la loi morale, elle s'impose à lui avec une nécessité de type logique : à la fois, il la comprend par lui-même sans y être contraint, de façon autonome, et il comprend qu'elle n'existe pas de son fait ; à la fois, il comprend qu'elle l'oblige et il saisit que tout sujet rationnel est également obligé par elle. La volonté n'est alors pas déterminée par des principes empiriques, tirés de l'expérience. Elle est "volonté pure déterminée par la simple forme de la loi, et ce principe de détermination est considéré comme la condition supérieure de toutes les maximes." (*Critique de la raison pratique* ; I, I, ch. 1). La moralité ne provient pas d'abord de la matière, c'est-à-dire de l'objet, de la volonté mais de la façon dont la volonté se détermine : est morale la volonté qui ne se détermine pas d'après l'idée de son intérêt mais d'après l'idée de ce qui peut valoir pour tout sujet rationnel. Il s'agit d' "une règle qui détermine simplement la volonté *a priori*, relativement à la forme de ses maximes et, dès lors, il n'est pas impossible de concevoir tout au moins une loi servant uniquement à la forme *subjective* des principes, comme principe de détermination en vertu de la forme *objective* d'une loi en général. On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait (*factum*) de la raison parce qu'on ne peut la déduire subtilement de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous est pas donnée auparavant), mais parce qu'elle s'impose à nous par elle-même, comme proposition synthétique *a priori* qui

n'est fondée sur aucune intuition soit pure soit empirique" (ibid).

L'homme peut donc être moral parce qu'il est doué de raison... de plus, il est lui-même, en tant que doué de raison, l'objet même de la morale : seule la raison peut avoir par soi une valeur inconditionnelle. "Les êtres dont l'existence dépend à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, voilà pourquoi, on les nomme *des choses* ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelées des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui, par suite, limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect).

Ce ne sont pas là des fins subjectives dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur *pour nous* : ce sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre *simplement* comme moyens. Sans cela, en effet, on ne pourrait trouver jamais rien qui eût une *valeur absolue*. Mais si toute valeur était conditionnelle et par suite contingente, il serait complètement impossible de trouver pour la raison un principe pratique suprême. [...] L'impératif pratique sera donc celui-ci : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.*" (*Fondements de la métaphysique des moeurs*).

L'homme n'est donc pas intrinsèquement pervers et corrompu de part en part : comme être rationnel, il est respectable ; comme être rationnel également, il porte en lui la loi morale.

Toute la question est alors de déterminer les motifs qui peuvent avoir cette puissance de contrecarrer en moi la loi morale.

Il ne peut s'agir des inclinations sensibles. D'une part, elles n'ont aucun rapport direct au mal, étant nécessaires par elles-mêmes ; d'autre part, je n'en suis pas responsable. Mais le fondement du mal ne peut pas non plus "être posé comme une corruption de la raison morale législatrice ; comme si celle-ci pouvait détruire en elle-même l'autorité de la loi elle-même et nier l'obligation qui en découle ; ce qui est manifestement impossible. [...] Ainsi pour donner un fondement au mal moral en l'homme, la sensibilité contient trop peu, tandis qu'écartant les motifs qui peuvent naître de la liberté, elle fait de l'homme un être animal ; mais en revanche une raison pour ainsi dire maligne (une volonté absolument mauvaise) qui libère de la loi morale contient trop, car l'opposition à la loi serait érigée en motif (et sans aucun motif l'arbitre ne peut être déterminé) et le sujet serait transformé en un être diabolique. Aucun de ces deux cas n'est applicable à l'homme" (*La religion dans les limites de la simple raison*). L'homme n'a pas les moyens d'être diabolique : la loi morale est en lui un fait de la raison : "l'homme (même le plus détestable), quelles que soient les maximes dont il s'agit, ne renonce pas à la loi morale pour ainsi dire à la manière d'un rebelle (en refusant l'obéissance). La loi s'impose bien plutôt à lui de manière irrésistible en vertu de sa disposition morale" (ibid).

Ainsi, en l'homme, **le mal à sa racine est problématique parce qu'il ne s'agit pas du mal absolu** : l'homme ne peut être mauvais intégralement parce qu'il est doué de raison et que la raison ne peut pas être corrompue.

Dire qu'il y a un penchant pervers en l'homme n'est pas nier ses dispositions au bien : l'homme porte en lui des dispositions, imprimées par la nature et non acquises dans le temps. Dès lors qu'il les admet par son libre-arbitre, ces dispositions lui sont imputables. "Par rapport à sa fin nous pouvons, de manière commode, ramener [la disposition originelle au bien dans la nature humaine] à trois classes comme éléments de la destination de l'homme.

1. La disposition à l'animalité de l'homme en tant qu'être vivant.
2. La disposition à l'humanité de cet être en tant que vivant et en même temps raisonnable.
3. La disposition à sa personnalité en tant qu'être raisonnable et aussi apte à la responsabilité."

La disposition à l'animalité est d'abord l'amour de soi, l'instinct de conservation, de reproduction et de sociabilité. "Sur cette disposition peuvent se greffer des vices (mais qui ne surviennent pas d'eux-mêmes à partir de cette disposition qui en serait la racine). On peut les appeler vices de la grossièreté de la nature, et quand ils s'écartent le plus de la fin de la nature ce sont les vices bestiaux : l'intempérance, la lascivité et l'anarchie sauvage (dans les rapports avec les autres hommes)". La disposition à l'humanité est un amour de soi qui compare, qui se montre soucieux d'une valeur de soi à travers l'appréciation de l'autre. Sur cette disposition peuvent aussi se greffer des vices particuliers : "ici prend sa source le désir injuste de s'élever au-dessus des autres. Là, je veux dire : sur la jalousie et la rivalité peuvent se greffer les plus grands vices, propres à ces hostilités, secrètes et manifestes, que nous dirigeons contre ceux que nous considérons comme des étrangers pour nous". La disposition à la personnalité est "l'aptitude à ressentir le simple res-

pect pour la loi morale". Contrairement aux deux cas précédents, il ne peut ici se greffer aucun vice sur la disposition elle-même : la raison ne saurait être corrompue. Les deux premières dispositions portent en elles la possibilité de leur perversion n'étant pas à elles-mêmes leur propre tribunal, cela est tout à fait impossible à propos de la raison.

La question reste donc entière de comprendre comment cet être qui connaît la loi morale *a priori* est capable de se déterminer à l'encontre de cette loi.

Le mal comme perversion

La solution de cette difficulté ne doit pas être cherchée dans la considération des motifs pris séparément : d'une part, l'homme trouve en lui la loi morale, d'autre part, il "dépend aussi, en vertu de sa disposition naturelle également innocente, des motifs de la sensibilité et il les reçoit (d'après le principe subjectif de l'amour de soi) aussi de sa maxime". Si l'on isole ces motifs sans penser de relation entre eux, on peut affirmer que l'homme est parfois bon, lorsqu'il se règle sur la loi morale, parfois mauvais, lorsqu'il adhère aux motifs sensibles comme suffisants à eux seuls, sans se tourner vers la loi morale.

Mais cette explication ne peut suffire : l'homme trouve toujours en lui les deux motifs à la fois. Si l'homme s'écarte de la loi morale ce n'est pas qu'elle cesse d'exister, qu'elle devient comme absente, c'est que l'homme se donne les moyens de la faire passer au second plan : "Puisque naturellement il admet en sa maxime l'un et l'autre, et qu'il jugerait chacun de ces motifs, s'il était seul, suffisant pour la détermination du vouloir, il serait en même temps bon et mauvais moralement, si la différence des maximes ne dépendait que la différence des motifs (de la matière des maximes), c'est-à-dire si la loi ou l'impulsion des sens en constituait une, ce qui est contradictoire. Par conséquent la différence entre

l'homme bon et l'homme mauvais ne doit pas se trouver dans la différence des motifs auxquels il adhère dans ses maximes (non pas donc dans la matière de celles-ci), mais dans leur subordination (leur forme). Toute la question est donc de savoir duquel des deux motifs l'homme fait la condition de l'autre".

Il y a donc toujours nécessairement une décision qui préside à la réduction de la loi morale à un motif second. En ce sens, le mal n'est pas d'abord défini par la matière, le contenu d'un acte mais bien plutôt par une certaine façon de vouloir. C'est dans la forme du vouloir, dans la logique que la volonté se donne à elle-même qu'il faut chercher le mal ; l'acte concret n'en est que la résultante.

"En conséquence, l'homme (même le meilleur) est mauvais par cela seul qu'il renverse l'ordre éthique des motifs lorsqu'il y adhère dans ses maximes. Certes il admet en celles-ci la loi morale à côté de celle de l'amour de soi ; mais comme il devient conscient que l'une ne peut subsister à côté de l'autre, mais doit lui être *subordonnée* comme condition supérieure, il fait des motifs de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale, alors que c'est bien plutôt à cette dernière qu'il faudrait dans la maxime universelle de l'arbitre, et en tant que motif unique, donner son adhésion comme condition suprême de la satisfaction des autres".

L'essence du mal est donc la perversion, le renversement de la relation adéquate des motifs d'action : la loi morale commande que les autres motifs lui soient toujours absolument subordonnés ; le mal consiste à subordonner la loi morale aux motifs tirés de l'intérêt particulier.

Banalité du mal radical

Le mal radical n'est donc pas nécessairement visible dans l'ordre de l'empirique : il concerne d'abord la hiérarchie des

motifs d'action. Le même acte peut être accompli par devoir : il n'a que la représentation du devoir comme motif ; là est la figure de la moralité authentique. Il peut être accompli par intérêt sans changer dans son contenu concret : il est matériellement identique mais formellement différent de l'acte inscrit dans la logique de la moralité. "En dépit de ce renversement des motifs dans sa maxime contre l'ordre éthique, les actions peuvent se présenter d'une manière aussi conforme à la loi que si elles découlaient de principes authentiques. Quand la raison ne fait usage de l'unité des maximes en général, unité qui est propre à la loi morale, que pour introduire sous le nom de bonheur une unité des maximes, qui autrement ne saurait leur revenir dans les motifs de l'inclination (comme si l'on prenait comme principe fondamental de la véracité d'éviter l'angoisse d'avoir à maintenir la cohérence dans nos mensonges et de ne pas nous embrouiller dans leurs sinueux détours), alors le caractère empirique est bon, mais le caractère intelligible demeure toujours mauvais". Il est possible d'agir *conformément* au devoir sans agir *par* devoir : rien ne change extérieurement mais tout change intérieurement ; l'acte est le même sans être le même parce qu'il est mû par la simple représentation de l'intérêt et non par la considération du devoir. **Le mal radical est donc très banal !**

Il cherche même à se parer des apparences du bien ; rien n'est plus symptomatique de la subordination de la loi morale aux intérêts particuliers que le mensonge à soi-même. Pour justifier l'injustifiable que d'adresse et d'ingéniosité ! Le pur respect de la loi morale est simple et n'a aucun besoin de s'entourer d'un discours d'auto-justification.

Il n'y a pas de méchant homme...

L'analyse a jusqu'ici identifié la modalité du choix qui constitue le mal moral ; il

reste à comprendre comment il peut se faire que le sujet en vienne à une telle perversion de l'ordre des motifs ; pourquoi le sujet humain peut-il être enclin à trouver plus de force déterminante dans la considération de ses intérêts que dans la sublimité de la loi morale ? S'il s'agit effectivement d'une opposition réelle et non simplement logique, quelle est cette force active susceptible de renverser la prégnance de la loi morale ?

Il ne peut s'agir de la méchanceté au sens strict du terme : "La malignité de la nature humaine n'est pas tant *méchanceté*, si l'on prend ce mot au sens strict, c'est-à-dire comme une intention (*principe* subjectif des maximes) d'admettre le mal *en tant que mal* comme motif dans ses maximes (car ceci est diabolique), qu'elle n'est bien plutôt *perversion* du coeur, qui ne doit être appelé un mauvais coeur qu'en raison de la conséquence". Le mal en l'homme ne peut être diabolique au sens strict puisqu'il porte en lui-même la loi morale. Il faut chercher la source du mal dans une structure plus modeste, plus banale : l'homme n'a pas toujours le pouvoir de surmonter ses inclinations ; il peut par ailleurs obéir à la loi morale pour des motifs qui n'ont aucun rapport avec elle ; cela peut prendre pour nom la *fragilité*, d'une part, l'*impureté*, d'autre part .

"La *fragilité* (*fragilitas*) de la nature humaine est exprimée par la plainte même de l'apôtre : j'ai bien le vouloir, mais l'accomplissement fait défaut. C'est-à-dire : j'adhère au Bien (à la loi) dans la maxime de mon arbitre, mais le Bien qui, objectivement, dans l'Idée (*in thesi*) est un motif invincible, se trouve être subjectivement (*in hypothesi*) quand il s'agit de suivre la maxime, le motif le plus faible (comparé avec l'inclination).

L'*impureté* du coeur humain consiste en ceci : si au point de vue de l'objet (de l'observance intentionnelle de la loi) la maxime est sans doute bonne et peut-être suffisamment énergique pour l'exécution, en

Référence

revanche, elle n'est pas purement morale – c'est-à-dire que contrairement à ce qui devrait être, elle n'a pas en elle-même donné son adhésion à la loi *seule* comme motif *suffisant*, mais que la plupart du temps (et peut-être à chaque fois) il lui faut encore d'autres motifs extérieurs afin de déterminer l'arbitre à ce qu'exige le devoir. En d'autres termes les actions conformes au devoir ne sont pas ici accomplies simplement par devoir”.

... mais la perversion est radicale

Si la perversion de l'homme se laisse comprendre à partir de sa fragilité et de l'impureté de son vouloir, cela ne signifie pas qu'il s'agit là d'une réalité vénielle, accidentelle. Cette perversion touche à la racine même du vouloir : elle touche plus sa forme que son contenu. L'homme qui se détermine en fonction de motifs purement empiriques et intéressés et qui y subordonne la loi morale, que pourtant il porte en lui, inverse en lui-même, par sa seule intention, la subordination légitime qui seule peut fonder la moralité.

Ainsi peut-on parler d'un penchant au mal moral, attaché à la faculté morale de l'arbitre. Or cela soulève un paradoxe : comment peut-on parler d'un penchant au mal ? Le mal moral n'existe, en effet, que s'il est imputable ; il est la détermination d'une action intentionnelle est non le caractère d'un simple penchant antérieur à l'action : “il n'est rien de moralement mauvais (c'est-à-dire de susceptible d'être imputé) en dehors de ce qui est dans notre propre *action*. Mais il se trouve là contre que sous le concept d'un penchant on entend un fondement subjectif de détermination de l'arbitre qui est *antérieur à toute action*, qui n'est donc pas encore lui-même *action*”. Le paradoxe peut être levé si l'on voit que le penchant lui-même est une sorte d'action originelle, une autodétermination de la volonté, qui joue le rôle d'un principe à l'égard des actions con-

crètes : “Il semblerait donc que, dans le concept d'un pur penchant au mal, on rencontrerait une contradiction, si cette expression ne pouvait être prise en deux sens distincts, qui pourraient néanmoins s'unir dans le concept de la liberté. Or justement l'expression même d'un acte en général peut aussi bien valoir pour cet usage de la liberté par lequel la maxime suprême (conforme ou contraire à la loi) trouve son adhésion dans l'arbitre, que pour celui suivant lequel les actes mêmes (considérés dans leur matière, c'est-à-dire en ce qui concerne les objets de l'arbitre) sont exécutés conformément à la maxime. Le penchant au mal est donc un acte au premier sens (*peccatum originarium*) ; en même temps qu'il est le principe formel de tout acte contraire à la loi dans le second sens retenu, sens auquel l'acte, considéré selon la matière, contredit la loi et est appelé un vice (*peccatum derivatum*) ; et la première faute subsiste même si la seconde (faite de motifs ne provenant pas de la loi même) se trouvait évitée de multiples manières. L'acte, au premier sens, est un acte intelligible, connaissable seulement par la raison sans aucune condition de temps. C'est surtout en comparaison avec l'acte compris au second sens que l'autre est appelé penchant simple et inné, parce qu'il ne peut être extirpé (à cet effet la maxime devrait être celle du bien, mais dans ce penchant on y adhère comme mauvaise)”.

Nous sommes ici au cœur du mal radical : sa radicalité vient de son caractère “originelle” et non “originel”. Le mal est radical en ceci qu'il s'origine dans la dimension intelligible du vouloir : il est dans le pouvoir de la volonté de pervertir l'ordre des motifs. Même si l'acte concret peut être en accord extérieur avec la loi morale, il est immoral s'il est motivé par autre chose que la loi elle-même. Le mal radical n'est donc pas le péché originel : il ne s'agit pas d'une transgression inscrite dans le temps dont l'homme hériterait dans la succes-

sion des temps ; il s'agit d'une décision de la volonté inaccessible à l'expérience mais condition de possibilité des actes empiriquement saisissables. Étant une façon de vouloir intemporelle, il informe le contenu de la volonté et n'est pas un événement passé dont nous nous contenterions de subir les conséquences, il est réeffectué à chaque acte de la volonté. Le mal moral est ainsi à la racine du vouloir en tant que vouloir ; il ne concerne donc pas tel ou tel individu en particulier mais le sujet en tant que sujet, c'est-à-dire tout sujet.

Le mal radical a ainsi une double extension : quant aux sujets et quant aux objets de l'action. Il ne peut y avoir de moyen terme entre bon et mauvais : l'homme ne peut pas être bon sous un certain rapport et mauvais sous un autre parce que le mal découle d'une certaine façon de vouloir, d'une forme de la volonté qui subordonne la loi morale à un mobile inférieur. Dans la mesure donc où il s'agit de la volonté dans sa forme et non dans l'un de ses contenus particuliers, le mal est radical au sens où il informe toutes les volitions.

Il est radical aussi dans la mesure où il concerne toute l'espèce : il est originaire, dans la possibilité même de la transgression.

Le mal a ainsi une certaine intelligibilité : il s'origine dans la part intelligible de l'homme. Mais précisément pour cette raison, il n'est pas sans mystère : de même qu'il est impossible de rendre raison de la raison, de justifier le pourquoi de la volonté, il est impossible de justifier *a priori* sa puissance : il s'agit d'un donné. “Nous ne pouvons pas plus expliquer pourquoi le mal a corrompu en nous la maxime suprême – bien que celle-ci soit notre acte propre – que nous ne pouvons indiquer la cause d'une propriété fondamentale, qui appartient à notre nature”.

Résumons-nous :

1. Il faut affirmer que l'homme porte en lui la loi morale, autrement,

Référence

le mal moral, comme possibilité de faire le mal que l'on désapprouve ou de ne pas faire le bien que l'on connaît serait impensable.

2. Cette possibilité est en même temps ce qui fait la difficulté du mal moral : comment l'homme peut-il s'opposer à lui-même ?

3. La réponse à cette question n'est possible qu'en affirmant la capacité de la volonté à préférer un autre motif à la loi morale ; cette préférence n'abolit pas la loi morale, immanente à l'homme : elle passe donc nécessairement par une inversion des priorités axiologiques, une subordination de la loi morale à un motif inférieur : là est la racine du mal moral, qui apparaît essentiellement comme perversion. Sans le schéma de la subordination de la loi morale à des motifs sensibles, on ne pourrait pas comprendre que l'homme s'écarte de la loi morale alors qu'elle lui est immanente. C'est donc parce que la loi morale est en l'homme que le mal ne peut être que radical.

4. Le mal radical n'est donc pas spectaculaire : a) il s'origine dans ce qui est inaccessible à l'expérience sensible ; b) il n'abolit jamais la loi morale et donne ainsi lieu à des stratégies d'auto-justification, de mensonge à soi-même et à autrui : il s'accomplit comme bonne conscience et mauvaise foi.

5. Cette structure perverse du vouloir est inhérente à tout sujet et entache tous les actes concrets. Le mal radical n'est donc pas une réalité située à un moment déterminé du temps ; il est méta-empirique, donc méta-temporel.

Jusqu'à quel point donc cette idée peut-elle éclairer le mal dans ses modalités empiriques, historiquement contrastées ?

Hannah Arendt évoque l'idée kantienne de mal radical pour s'en démarquer en en limitant la portée.

Il convient de prendre la mesure de cette rupture pour ensuite en examiner le sens.

II. La banalité du mal ■

Système totalitaire et mal extrême

Dans *Le système totalitaire*, troisième partie de l'ouvrage intitulé *Les origines du totalitarisme*, Hannah Arendt met en lumière l'originalité absolue du totalitarisme. La typologie classique des modes de gouvernement, monarchie, aristocratie, démocratie, avec les corrélats dégénérés, tyrannie, oligarchie, anarchie, se révèle ici inopérante. Le totalitarisme ne se singularise pas par une forme institutionnelle particulière : il peut s'accommoder des formes déjà existantes ou en inventer d'autres ; cela est quasi-indifférent : la logique totalitaire est d'un autre ordre. Il s'agit de subordonner toute la réalité à une idée totalisante, la société sans classe ou la race pure, présentée comme une loi dynamique objective et implacable. La question n'est pas de savoir qui gouverne, pourquoi et comment ; cette question suppose encore des acteurs différenciés, une réflexion sur les fins, des procédures qui séparent le fait et le droit. Rien de tel dans le totalitarisme : l'évidence de la loi de développement implacable abolit toute forme de distinction.

“Le totalitarisme diffère par essence des autres formes d'oppression politique que nous connaissons, tels le despotisme, la tyrannie et la dictature. Partout où celui-ci s'est hissé au pouvoir, il a engendré des institutions politiques entièrement nouvelles, il a détruit toutes les traditions sociales, juridiques et politiques du pays. Peu importent la tradition spécifiquement nationale ou la source spirituelle particulière de son idéologie : le régime totalitaire transforme toujours les classes en masses, substitue au système des partis non pas des dictatures à parti unique, mais un mouvement de masse, déplace le centre du pouvoir

de l'armée vers la police, et met en oeuvre une politique étrangère visant à la domination du monde”.

Le totalitarisme invalide donc les notions et les concepts classiques de la philosophie, à commencer par la question morale. La légitimité que s'attribue le totalitarisme repose sur un défi à la légalité ; sur “la prétention à instaurer le règne direct de la justice sur la terre ; [elle] accomplit la loi de l'Histoire ou de la Nature sans la traduire en normes de bien et de mal pour la conduite individuelle. Elle applique la loi directement au genre humain sans s'inquiéter de la conduite des hommes. La loi de la Nature ou celle de l'Histoire, pour peu qu'elles soient correctement exécutées, sont censées avoir la production du genre humain pour ultime produit. [...] La politique totalitaire veut transformer l'espèce humaine en un vecteur actif et infaillible d'une loi à laquelle, autrement les hommes ne seraient qu'à leur corps défendant passivement soumis”.

Le *consensus juris*, qui constitue le monde civilisé depuis l'antiquité, est ainsi supprimé : l'homme n'est plus tenu pour un sujet de droit, responsable de ses actes et susceptible de se déterminer librement. A terme, le totalitarisme promet la justice sur terre, l'identification du genre humain et de la loi.

Dans cette mesure, la question même de l'enracinement du mal dans la subjectivité est exclue avant même d'être posée. Le totalitarisme invalide à sa source la question morale.

Ainsi les principes de notre tradition philosophique font pâle figure pour penser cette réalité d'un type entièrement nouveau : “le dessein des idéologies totalitaires n'est donc pas de transformer le monde extérieur, ni d'opérer une transmutation révolutionnaire de la société, mais de transformer la nature humaine elle-même. Les camps de concentration sont les laboratoires où l'on expérimente des mutations

de la nature humaine". En conséquence, le nombre de victimes ou l'ampleur des atrocités ne fait pas difficulté : la question n'est pas de savoir si tel ou tel acte est bon ou mauvais pour tel ou tel groupe d'individus ; il s'agit simplement de contribuer activement à la réalisation de la Nature ou de l'Histoire, à l'échelle de l'espèce dans son ensemble.

"Tout est possible"

Le totalitarisme repose ainsi sur le principe que tout est possible, au-delà du "tout est permis", qui maintient encore la distance entre être et devoir-être. Tout est donc possible, y compris l'idée que les hommes sont superflus. Le système totalitaire produit ainsi un mal absolument nouveau. L'homme dans sa singularité, sa spontanéité est de trop : il fait obstacle à l'uniformisation par la terreur et l'idéologie. Il faut le réduire, d'abord en abolissant ce qu'il y a de trop en lui. La mort n'est que la suite logique et nécessaire ; elle n'est en aucun cas le principe décisif de cet anéantissement : elle n'est plus apposée sur des visages humains.

"En s'efforçant de prouver que tout est possible, les régimes totalitaires ont découvert sans le savoir l'existence de crimes que les hommes ne peuvent ni punir ni pardonner. En devenant possible, l'impossible devient le mal absolu, impunissable autant qu'impardonnable, celui que ne pouvaient plus expliquer les viles motivations de l'intérêt personnel, de la culpabilité, de la convoitise, du ressentiment, de l'appétit de puissance et de la couardise ; celui par conséquent que la colère ne pouvait venger, que l'amour ne pouvait endurer ni l'amitié pardonner". Le mal n'a donc plus rien de commun avec ce que l'on a pu en dire jusqu'ici : non seulement, il dépasse tout ce que l'on pouvait imaginer, mais encore, il désarme nos schémas intellectuels ; il ne répond plus aux logi-

ques classiques de culpabilité, de transgression : tous les hommes sont pensés comme également superflus. "Les manipulateurs de ce système sont autant convaincus de leur propre superfluité que de celle des autres, et les meurtriers totalitaires sont d'autant plus dangereux qu'ils se moquent d'être eux-mêmes vivants ou morts, d'avoir jamais vécu ou de n'être jamais nés".

Ainsi la dignité humaine est-elle abolie par l'anéantissement de la valeur de la subjectivité ; ceci s'accompagne nécessairement de la négation du point de vue de l'altérité : "la dignité humaine implique que l'on reconnaisse les autres hommes ou les autres nations au même titre que soi comme des sujets, comme des bâtisseurs de mondes ou comme les co-fondateurs d'un monde commun".

Le cas Eichmann : le banal sens du devoir...

En 1963, Hannah Arendt suit le procès Eichmann comme envoyée spéciale du *New Yorker*. L'ouvrage *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, expose ses réflexions : ce criminel de guerre, principal exécutant de la solution finale, apparaît comme un homme quelconque, d'autant plus inquiétant qu'il est plus banal.

Cet homme ordinaire, petit bourgeois déclassé, affiche son sens du devoir : "ce qu'il avait fait n'était un crime que rétrospectivement, et il avait toujours été un citoyen respectueux de la loi, car les ordres d'Hitler, qu'il exécuta certainement de son mieux, avaient "force de loi" dans le Troisième Reich. [...] Eichmann fit de nombreux efforts pour démontrer qu'il n'avait jamais éprouvé la moindre hostilité à l'endroit de ses victimes et qu'il ne s'en est jamais caché".

Eichmann ne cessa de répéter devant le tribunal qu'il avait à cœur d'accomplir son devoir, d'obéir aux ordres et à la loi. Il déclara un jour

"qu'il avait vécu toute sa vie selon les préceptes moraux de Kant, et particulièrement selon la définition que donne Kant du devoir". A la demande de précision, il répondit "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". Cette reprise pour le moins perverse de la pensée de Kant signifie qu'il faut agir de sorte que le principe des actes soit identiques à celui des législateurs ou des lois du pays. Dans la banalité du discours de la bureaucratie ordinaire s'exprime aussi la banalité du conformisme moral. Eichmann n'exprime aucune hostilité contre la loi morale ; il développe simplement pour lui et pour les autres un discours d'auto-tromperie, d'esquive de la responsabilité, qui devient un système de la bonne conscience... qui n'est finalement rien d'autre qu'une conscience qui s'ignore comme telle.

Ainsi, "la vérité, aussi simple qu'effrayante, est que des personnes qui, dans les 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" *Du mensonge à la violence*.

Eichmann a en lui un "manque de profondeur évident", il ne pense pas à mal. "Les actes étaient monstrueux, mais le responsable – tout au moins le responsable hautement efficace que l'on jugeait alors – était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démoniaque ni monstrueux". Il n'y avait en lui ni "conviction idéologiques solides" ni motivations spécifiquement malignes, et la seule caractéristique notable que l'on décelait dans sa conduite, passée ou bien manifeste au cours du procès et au long des interrogatoires qui l'avaient précédé, était de nature entièrement négative : ce n'était pas de la stupidité mais un manque de pensée". (*la vie de l'esprit*).

Référence

Banalité du mal et crise de la culture

Manque de pensée, manque d'imagination ; discours stéréotypé : cela est typique de l'incapacité à adopter le point de vue de l'autre, à entrer dans la "pensée élargie". Eichmann est ainsi acteur et jouet de la logique de la désolation, de l'abolition du monde commun : rien ne subsiste dans un monde où le lien de moi à moi-même comme le lien de moi à l'autre ont disparu. La banalité du mal apparaît ainsi comme la banalité de la crise de la culture.

"Eichmann disait toujours la même chose avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à s'exprimer était étroitement liée à son incapacité à penser – à penser notamment du point de vue

d'autrui. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait de mécanismes de défense extrêmement efficaces contre les mots d'autrui, la présence d'autrui, et, partant, contre la réalité elle-même". (*Eichmann à Jérusalem*).

III. Mal radical ou banalité du mal ? ■

Ambiguïtés de la pensée arendtienne

Nous venons d'exposer la notion de banalité du mal sans la référer directement à la notion kantienne de mal radical. Il serait peu honnête d'en rester là. Hannah Arendt se réfère elle-même à l'idée de mal radical ; la confron-

tation qu'elle opère entre sa pensée et celle de Kant sur ce point est présentée comme un moment fondateur de sa pensée. Il faut ici prendre en compte cette relation. Nous le faisons en conclusion car il nous semble que le débat n'est pas dénué d'ambiguïtés : il fallait donc commencer par une distinction nette avant d'explorer les jeux d'échos et les ambivalences.

Dans *Le système totalitaire*, Hannah Arendt évoque la notion de mal radical chez Kant pour ensuite l'écarter au profit de la banalité du mal, dans *Eichmann à Jérusalem*. Que signifient cette reprise et ce rejet ?

Le chapitre du *Système totalitaire* intitulé *Le totalitarisme au pouvoir* comprend des lignes très claires à cet égard : "C'est un trait inhérent à toute notre tradition philosophique que nous ne pouvons pas con-

Référence

Référence

cevoir 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’empressa de le rationaliser par le concept d’une “volonté perverse”, explicable à partir de motifs intelligibles. Ainsi, nous n’avons, en fait, rien à quoi nous référer pour comprendre un phénomène dont la réalité accablante ne laisse pas de nous interpellier, et qui brise toutes les normes connues de nous. Une seule chose semble claire : le mal radical est, peut-on dire, apparu avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus”. (Point Seuil p. 201) Ce paragraphe appelle deux remarques. D’une part, Hannah Arendt entend par mal radical un mal extrême, radical quant à ses effets ; cela n’est pas le point de vue kantien, qui envisage le mal radical quant à ses propres racines. D’autre part, l’idée kantienne est interprétée ici comme un réductionnisme rationaliste, étranger à la dimension mystérieuse du mal ; cela n’est non point plus le sens de l’analyse de Kant qui maintient l’énigme de l’origine du mal.

Dans une lettre à Gershom Scholem suscitée par la publication de *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt écrit : “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 rava-

ger 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 est radical”.

Tout se passe comme si Arendt, d’abord fidèle à la pensée de Kant s’en démarquait ensuite : il n’y a pas de mal radical chez Eichmann parce qu’il n’est pas animé par des motifs profonds, par une conviction intense. Or, en stricte rigueur, le mal radical tel que l’analyse Kant n’est pas fondé sur la profondeur des motifs ; bien au contraire, il lui suffit d’une inversion, finalement assez ordinaire et banale, des motifs. L’idée kantienne de mal radical renvoie simplement au pouvoir originnaire d’une liberté susceptible de s’orienter vers le bien ou le mal, pouvoir ancré dans l’espèce.

Assez curieusement donc H. Arendt ne s’oppose pas à l’idée de mal radical qu’elle aurait commencé par admettre : en réalité, elle ne l’a jamais reprise à son compte. Plus curieusement encore, elle la rejoint tout en prétendant s’y opposer.

La vérité du mal radical est sa banalité et inversement.

Nous risquerions volontiers la thèse suivante : Hannah Arendt donne raison à Kant, peut-être malgré elle ; ce qu’il y a d’éclairant dans sa pensée, loin d’invalider l’analyse kantienne, en montre les déploiements possibles.

La banalité du mal rencontre l’idée de mal radical de trois façons au moins : dans la commune révocation du diabolique en l’homme ; dans le dessein commun, quoi qu’en dise Arendt, de ne pas ramener le mal à un intelligible sans mystère ; dans la même insistance sur l’aspect très ordinaire de l’accomplissement du mal : de même que Eichmann se réclame du devoir, de même l’homme vicieux se réclame de la vertu.

Pour conclure ■

Hannah Arendt révoque l’idée kantienne de mal radical, non en vertu d’un présupposé philosophique qui lui serait propre, mais à cause de la nature de l’objet qu’elle étudie : le totalitarisme. Comme le montrent ses analyses, la logique totalitaire évacue d’emblée ce qui de près ou de loin ressemble à la subjectivité et à l’intériorité. Or c’est précisément dans cet ordre que se trouve la racine du mal. Le mal appréhendé dans le domaine de l’immanence empirique ne peut donc être que banal : il se ramène à des ordres, exécutés avec un zèle indifférent... ou avec une indifférence zélée.

Il faudrait donc dire que la banalité du mal apparaît avec d’autant plus de netteté que la question du mal radical est évacuée : dans la crise de la culture, c’est-à-dire l’oubli de la responsabilité personnelle et du monde commun.

Il s’agit sans doute de la figure la plus extrême du mal : le mal en toute innocence !

F. L.

Référence

Référence