



Hannah Arendt

Responsabilité
et jugement

PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DU MÊME AUTEUR
CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

« La philosophie n'est pas tout à fait innocente », avec Karl Jaspers

La Nature du totalitarisme

Correspondance avec Karl Jaspers, 1926-1969

Considérations morales

Le Concept d'amour chez Augustin

Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?

La Philosophie de l'existence et autres essais

Hannah Arendt

Responsabilité et jugement

*Édition établie et préfacée
par Jerome Kohn*

*Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Jean-Luc Fidel*

Petite Bibliothèque Payot

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur
www.payot-rivages.fr

Titre original :
RESPONSIBILITY AND JUDGEMENT
(New York, Schocken Books)

© 2003 by The Literary Trust of Hannah Arendt
and Jerome Kohn

© 2005, Éditions Payot & Rivages
pour la traduction française,

© 2009, Éditions Payot & Rivages, pour l'édition de poche,
106, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Préface

« Aux questions particulières, il faut des réponses particulières ; si la série de crises dans laquelle nous vivons depuis le début du siècle peut nous enseigner quelque chose, c'est, je crois, le simple fait qu'il n'existe pas de normes générales pour déterminer infailliblement nos jugements, ni de règles générales sous lesquelles subsumer les cas particuliers avec un certain degré de certitude. » C'est en ces mots qu'Hannah Arendt (1906-1975) a enfermé ce que, toute sa vie, elle a considéré comme la nature problématique de la relation qu'entretiennent la philosophie avec la politique, la théorie avec la pratique ou, plus simplement et précisément, la pensée avec l'action. Elle s'adressait alors à un vaste public venu de tous les États-Unis se rassembler dans l'église de Riverside, à Manhattan, pour assister à un colloque sur « le caractère de crise de la société moderne⁽¹⁾ ». On était en 1966, et une crise politique très particulière, l'escalade dans la guerre du Viêt-nam, occupait l'essentiel des esprits chez les citoyens rassemblés là pour exprimer leur inquiétude face à la politique américaine en Asie du Sud-Est et pour discuter de ce que, individuellement et collectivement, ils pouvaient faire pour changer cette politique. Convaincus que la dévastation par leur nation d'une culture et d'un peuple anciens et qui ne présentaient pour elle aucun danger constituait une injustice morale, ils se tournaient vers Arendt et les autres conférenciers dans l'espoir que leur expérience des crises passées éclairerait la présente.

Avec Arendt, ils ont été quelque peu déçus. Malgré le fait que

le totalitarisme et les autres crises du XX^e siècle avaient occupé le centre de sa pensée pendant de nombreuses années, elle ne leur a pas proposé de « normes générales » pour prendre la mesure de l'injustice qui avait été commise, non plus que de « règles générales » à appliquer à celle qui l'était alors. Elle n'a rien dit pour alimenter les convictions qui étaient déjà les leurs, pour rendre leurs opinions plus convaincantes aux yeux des autres, ou encore afin de conférer plus d'efficacité à leurs efforts pour lutter contre la guerre. Arendt ne croyait pas que les analogies tirées rétrospectivement de ce qui a ou non fonctionné dans le passé permettent d'éviter les pièges présents. Selon elle, la spontanéité de l'action politique est prise sous le joug de la contingence liée à ses conditions spécifiques, ce qui invalide de telles analogies. Le fait que l'« apaisement » ait échoué à Munich en 1938, par exemple, n'impliquait pas que des négociations étaient hors de propos en 1966. Arendt croyait que le monde entier a intérêt à rester vigilant et à résister à des phénomènes comme le racisme et l'expansionnisme global qui se sont cristallisés dans le totalitarisme ; elle était cependant hostile à l'usage indéterminé et analogique du terme « totalitarisme » pour désigner tout régime auquel les États-Unis pourraient s'opposer.

Arendt ne voulait nullement dire que le passé comme tel était sans pertinence — elle ne se lassait pas de répéter l'aphorisme de William Faulkner : « Le passé n'est jamais mort, il n'est même pas passé » — ; elle estimait plutôt que s'appuyer sur les « prétendues leçons de l'histoire » pour indiquer ce que le futur nous prépare est à peine plus utile que d'examiner des entrailles ou lire des feuilles de thé. En d'autres termes, sa vision du passé, clairement formulée dans « Retour de bâton », le dernier texte repris dans *Responsabilité et Jugement*, était plus complexe et moins optimiste que celle contenue dans la remarque souvent ressassée de Santayana : « Ceux qui ne peuvent se rappeler le

passé sont condamnés à le répéter. » Au contraire, Arendt croyait que, « pour le meilleur ou pour le pire », notre monde est « devenu » ce qu'en réalité il est : à savoir que « le monde dans lequel nous vivons à n'importe quel moment *est* le monde du passé ». Sa croyance n'est qu'à peine une « leçon » de l'histoire, et elle pose la question de savoir comment on peut faire l'*expérience* dans le présent du passé — c'est-à-dire de l'*action* passée. Dans « Retour de Bâton », elle ne répond pas à cette question par une théorie, mais le jugement aigre-doux qu'elle donne de l'état de la République américaine en 1975 fournit un exemple de ce qu'elle entend par présence du passé. Bien que ses « commencements il y a deux siècles » aient été « glorieux », dit-elle, la trahison des « institutions de la liberté » de l'Amérique nous « hante » désormais. Les *faits* se sont retournés contre leurs auteurs, et la seule façon de rester fidèles à nos origines n'est pas d'accuser des « boucs émissaires » ou de fuir dans des « images, théories ou pures folies », mais de tenter d'« accueillir » ces faits. C'est nous en tant que peuple qui sommes responsables pour eux désormais.

Le seul conseil, si l'on peut dire, qu'elle ait jamais donné était enchâssé dans les « réponses particulières » qu'elle a données à des « questions particulières », ce que l'anecdote suivante peut illustrer⁽²⁾. À la fin des années 1960, quand ses étudiants lui ont demandé s'ils devaient coopérer avec les syndicats pour s'opposer à la guerre du Viêt-nam, à leur grande surprise, elle a répondu sans hésiter et avec beaucoup de bon sens : « Oui, parce qu'ainsi, vous pourrez utiliser leurs machines à photocopier. » Une autre anecdote datant de la même époque illustre une perspective entièrement différente, qui n'a rien à voir avec le fait de donner des conseils. Lorsque les étudiants manifestant contre la guerre ont occupé les salles de cours de la New School for Social Research, à New York, le corps enseignant a appelé à une réunion pour aborder la question de savoir s'il fallait ou non

faire venir la police pour restaurer l'ordre. Des arguments pour et contre ont été présentés, et à mesure que la réunion avançait, ils semblaient faire pencher la balance en faveur d'une réponse positive. Arendt n'a rien dit jusqu'à ce que l'un de ses collègues, un ami qu'elle connaissait depuis sa jeunesse, approuve non sans répugnance l'idée qu'il fallait informer les « autorités ». Elle s'est tournée brusquement vers lui et s'est exclamée : « Mais Bon Dieu, ce sont des étudiants, pas des criminels ! » On n'a plus mentionné la police et ces mots ont clos la discussion. Prononcées spontanément et sur la base de son expérience, les paroles d'Arendt ont rappelé à ses collègues que l'affaire dont ils traitaient se jouait entre eux et leurs étudiants, et pas entre leurs étudiants et la loi⁽³⁾. La réaction d'Arendt était un jugement prononcé sur une situation particulière considérée dans sa particularité, ce que les grands discours prononcés auparavant avaient fait oublier.

Personne n'avait davantage conscience qu'Hannah Arendt du fait que les crises politiques du XX^e siècle — tout d'abord le déclenchement de la guerre totale en 1914 ; puis la montée des régimes totalitaires en Russie et en Allemagne, et l'annihilation par eux de classes et de races d'êtres humains tout entières ; puis l'invention de la bombe atomique et son déploiement pour rayer de la carte deux villes japonaises pendant la Seconde Guerre mondiale ; puis la guerre froide et la capacité sans précédent dont s'est doté le monde post-totalitaire de se détruire au moyen d'armes nucléaires ; puis la Corée ; puis le Viêt-nam ; et ainsi de suite, événements survenant « en cascade comme les chutes du Niagara de l'histoire » — peuvent être regardées comme un effondrement moral. Qu'une telle chute se soit produite est évident. Mais le nœud controversé, ardu et difficile de ce qu'Arendt a vu, c'était que cet effondrement moral n'était pas dû à l'ignorance ou à la méchanceté des hommes ne parvenant pas à admettre des « vérités » morales, mais plutôt à l'inadéquation

des « vérités » morales considérées comme des standards servant à juger ce que les hommes étaient devenus capables de faire. La seule conclusion générale qu'Arendt se permettait indiquait ironiquement le caractère général du changement fondamental intervenu dans ce que la longue tradition de la pensée occidentale avait tenu pour sacro-saint. La *tradition* de la pensée morale avait été cassée, non par des idées philosophiques, mais par les faits politiques du XX^e siècle, et on ne pouvait plus la réparer.

Arendt n'était ni nihiliste ni moraliste ; c'était un penseur qui allait là où sa pensée la conduisait. La suivre, cependant, impose un travail de la part de ses lecteurs — pas tant de leur intelligence ou de leur savoir que de leur aptitude à penser. Ce ne sont pas des solutions théoriques qu'elle avance, mais abondance d'incitations à *penser par soi-même*. Elle a trouvé extrêmement significative la vision de Tocqueville selon laquelle, lorsque dans les périodes de crises ou de véritables tournants, « le passé a cessé d'éclairer l'avenir, l'esprit de l'homme erre dans l'obscurité ». Dans ces moments-là (et pour elle, le présent en était un), elle a découvert que l'obscurité qui règne dans l'esprit est l'indication la plus claire qu'il est nécessaire d'envisager à nouveaux frais la signification de la responsabilité humaine et le pouvoir du jugement humain.

En 1966, Hannah Arendt était célèbre, ce que ne dément pas le fait que, pour certains, sa renommée semblait une infamie. Trois ans plus tôt, en 1963, la publication de son livre intitulé *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* avait fait éclater un orage polémique qui a anéanti beaucoup d'amitiés proches et lui a aliéné presque toute la communauté juive dans le monde entier. Ce fut cruel pour Arendt, née juive allemande, fait qu'elle considérait comme une « donnée » de son existence, comme le don d'une forme spécifique d'expérience qui s'est avérée cruciale dans le développement de sa pensée. Voici un

simple exemple : attaquée comme juive, Arendt estimait nécessaire de répondre comme juive. Répondre au nom de l'humanité, en appeler aux droits de l'homme, était absurde et hors de propos ; c'était nier, mais pas réfuter l'accusation selon laquelle les juifs étaient moins qu'humains, qu'ils n'étaient rien que de la vermine et que, telle la vermine, on devait les gazer. La seule réponse valable était : je suis juive, et je me défends en tant que juive pour montrer que j'ai autant de droits à appartenir au monde que n'importe qui d'autre. La responsabilité d'Arendt en tant que juive a abouti à son appel en faveur d'une armée juive pour détruire les ennemis et les agresseurs des juifs⁽⁴⁾.

Quelles furent les réactions à *Eichmann* ? Le scandale chez les juifs peut se résumer à leur réaction à l'égard de la dizaine de pages consacrées par Arendt à la « coopération » offerte à Adolf Eichmann par certains dirigeants des communautés juives européennes pour sélectionner ceux de leurs coreligionnaires, les moins « importants », qui devaient les précéder dans les chambres à gaz. Que cela soit arrivé est un fait, qui a été abordé au procès et corroboré à la fois avant et depuis. Mais que le concept arendtien de banalité du mal ait banalisé ce qu'Eichmann avait fait et même l'ait disculpé, qu'il l'ait rendu moins coupable, moins « monstrueux » que ses victimes, ce qui était ce qu'on lui reprochait, était à l'évidence absurde. Quelle qu'ait été la « coopération » offerte par les dirigeants juifs, ce sont Hitler et ses sbires, avec le soutien d'hommes comme Eichmann, qui ont inauguré et mené à bien la « solution finale » à la question de l'existence des juifs : à savoir le meurtre systématique, industriel. Assurément, ce que les dirigeants juifs ont fait était un signe fort de l'effondrement moral général, mais aucun juif n'a porté de responsabilité quelconque pour la politique génocidaire elle-même, ce qui était évident pour Arendt comme pour n'importe qui d'autre.

Honnête ou malhonnête, l'échec des lecteurs juifs à reconnaître là où résidait leur responsabilité spécifique et là où elle ne résidait pas indiquait pour Arendt une inversion complète de la proposition socratique : « Mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une. » Désormais il semblait non seulement compréhensible et acceptable, mais aussi « responsable » (comme on l'a dit) que, sous la botte nazie, les anciens juifs aient commis une injustice, aient choisi les moins « célèbres » pour être envoyés les premiers à la mort, plutôt que d'avoir à subir eux-mêmes une injustice. Quand l'opinion populaire l'a condamné à mort, Socrate a jugé la situation et a décidé de rester pour mourir à Athènes plutôt que de s'échapper pour mener ailleurs une vie dépourvue de sens. Pour Arendt, c'est son exemple, davantage encore que son argumentation, qui a fait de sa position le principe fondateur de la pensée morale occidentale⁽⁵⁾. Socrate a vécu il y a très longtemps, sous un régime qui était peut-être corrompu, mais certainement pas mauvais au sens de l'Allemagne de Hitler. Et pourtant, les principes moraux ne sont-ils pas censés transcender le temps historique et les contingences de ce monde ?

Eichmann à Jérusalem a suscité différentes réactions, toutes aussi troublantes pour Arendt. On a souvent dit, par exemple, qu'il y a du Eichmann en chacun de nous, pour signifier par là que, dans les conditions où nous vivons, chacun de nous, bon gré mal gré, n'est rien d'autre qu'un « rouage » dans la machine, ce qui ruine la distinction entre comportements responsables et irresponsables. Pour Arendt, la principale vertu du procès qui s'est tenu à Jérusalem, comme de tout procès d'ailleurs, fut de ne pas traiter l'accusé Eichmann, meurtrier en col blanc par excellence, comme un rouage, mais comme un individu jugé au péril de sa vie, un homme particulier jugé pour sa responsabilité spécifique dans le meurtre de millions d'êtres humains. Lui-même n'avait pas commis les meurtres, mais il les avait rendus

possibles en fournissant les victimes, en les rassemblant et en les expédiant dans les usines de la mort d'Auschwitz. En fin de compte, la cour a estimé qu'Eichmann était davantage coupable — et en cela, Arendt était d'accord avec elle — que ceux qui avaient réellement manié les instruments permettant la destruction physique.

Sans référence à Eichmann, et pourtant étrangement proche de cette réaction, il y en eut une autre (mentionnée dans « Responsabilité personnelle et régime dictatorial ») suggérant que, sous la terreur de la domination nazie, la tentation de ne pas agir de façon juste équivalait à être forcé à agir injustement et que, dans ces circonstances, on ne pouvait attendre de personne qu'il se conduise comme un saint. Mais si on lit ce qu'Arendt a écrit dans *Eichmann*, il est clair que ce n'est pas elle, mais le procureur israélien qui a soulevé la question de savoir pourquoi les juifs n'avaient pas résisté et, dans certains cas, avaient même facilité les processus d'extermination. Pour elle, l'introduction de la notion de tentation était une autre indication du dévoiement moral régnant alors, car elle est toujours un défi à la notion de liberté humaine. La morale dépend du libre choix, dans lequel la tentation et la force ne s'équivalent jamais ; la tentation, comme le dit Arendt, ne peut être une « justification morale » d'aucune action, alors que la force n'a presque pas d'implication morale pour ceux qui y sont soumis.

Une fois au moins, on a dit que, puisque « le meurtre de six millions de juifs européens » était « l'événement tragique suprême des temps modernes », *Eichmann à Jérusalem* était « l'œuvre d'art la plus intéressante et la plus émouvante des dix dernières années⁽⁶⁾ ». Arendt trouvait la logique de cette réaction extraordinairement inadaptée. Elle n'avait pas créé une tragédie tirée de sa pensée, comme Dostoïevski ou Melville ; elle avait analysé les faits qui s'étaient déroulés pendant un procès

donné. Pour elle, la seule question pertinente au cours du procès était un jugement (en fin de compte le sien et pas celui de la cour) qui rendait manifeste la responsabilité d'Eichmann pour avoir violé la pluralité « de l'humanité dans son entier [...] la diversité humaine en tant que telle [...] sans laquelle les mots mêmes de "genre humain" ou d'"humanité" seraient dénués de signification ». En d'autres termes, dans le procès Eichmann, Arendt a discerné le sens en fonction duquel son crime pouvait légitimement être jugé comme crime contre l'humanité, contre le statut d'être humain, contre tout être humain.

On a dit aussi que le concept de banalité du mal représentait une théorie difficile à réfuter du fait de sa *plausibilité*, réaction à laquelle fait écho aujourd'hui l'usage incessant du terme dans les journaux pour rendre compte d'actes criminels courants et ordinaires. Pour Arendt, la banalité du mal n'était pas une théorie ni une doctrine, mais elle signifiait la nature factuelle du mal perpétré par un être humain qui n'avait pas réfléchi — par quelqu'un qui n'avait jamais pensé à ce qu'il faisait, au cours de sa carrière d'officier de la Gestapo chargé du transport des juifs et comme accusé à la barre. Le cours tout entier du procès exprimait et confirmait cette idée. Le fait brut de la banalité du mal a surpris et choqué parce que, comme elle le dit, « il contredit nos théories concernant le mal », il souligne quelque chose qui, bien que « vrai », n'est pas « plausible ». Dans *Eichmann*, Arendt n'a pas rêvé, imaginé ni pensé le concept de banalité du mal. C'était, dit-elle, un « défi à la pensée ».

À une exception près, les discours, conférences et essais rassemblés dans ce volume datent d'après le procès et représentent de différentes manières les efforts d'Arendt pour comprendre l'incapacité à penser d'Eichmann. Ce dernier sort du contexte historique large exploré dans *Les Origines du totalitarisme* et dans *La Condition humaine*, et il apparaît comme un homme particulier, un homme ordinaire et normal,

comme un « pitre », et en tant que tel comme un auteur du mal plutôt improbable. Arendt fut la seule à être frappée par le fait que la banalité d'Eichmann, son manque total de spontanéité, n'a fait de lui ni un « monstre » ni un « démon », alors qu'il était l'agent du mal le plus extrême. C'est cette perception qui a été le catalyseur de la compréhension finale par Arendt des sujets principaux du présent volume : la responsabilité et le jugement.

Qu'est-ce qui n'a pas été dit mais cependant se trouve derrière ces mécompréhensions, et les nombreuses autres qui n'ont pas été mentionnées, de ce qu'Arendt a écrit dans *Eichmann à Jérusalem*⁽⁷⁾ ? S'il y a bien quelque chose, je crois que c'est le problème vraiment hallucinant de la conscience d'Eichmann, que personne mis à part Arendt n'a perçu, compris ni abordé. Cet échec est remarquable à deux égards au moins : premièrement, dans son témoignage, Eichmann a donné de nombreuses preuves qu'il possédait ce qu'on appelle d'ordinaire une « conscience ». Quand il a été interrogé par la police israélienne, il a déclaré qu'il avait « vécu toute sa vie selon les préceptes moraux de Kant », qu'il avait « agi selon la définition kantienne du devoir », qu'il n'avait pas seulement respecté la loi de l'Allemagne de Hitler, mais avait aussi calqué sa volonté sur le « principe à l'œuvre derrière cette loi⁽⁸⁾ ». Deuxièmement (bien qu'on le nie presque toujours), rien ne montre plus sûrement qu'en traitant des preuves concernant Eichmann, Arendt a compris ce qu'elle prétendait faire, à savoir un rapport sur ce qui est apparu pendant le procès, bien qu'à un niveau de complexité rarement atteint dans ce genre de rapports. Le fait que la « conscience » d'Eichmann soit apparue au cours du procès est partie intégrante du sens de la banalité du mal — c'était la preuve de l'une culminant dans le concept de l'autre —, mais de ce fait même, on doit ajouter qu'à travers toutes les

études théoriques sur le mal, la banalité d'Eichmann a révélé la répugnance des philosophes, des psychologues et autres, dont l'intelligence est hors de question, à analyser le phénomène de la conscience humaine. Ils ont au contraire tendance à la concevoir comme la rationalisation d'une motivation, comme une émotion irrésistible, comme une « prescription » pour l'action ou, plus subtilement, comme une intention noyée dans l'inconscient. Le phénomène de la conscience semble récalcitrant à l'analyse.

Quoi qu'il en soit, sans vouloir faire une théorie du concept de banalité du mal, dans « Pensée et considérations morales », Arendt se posait la question kantienne : de quel droit puis-je posséder et utiliser ce concept ? Il n'est pas accidentel qu'ici, et avec force détails dans les conférences qui constituent « Questions de philosophie morale » Arendt procède en examinant les expériences enveloppées dans l'étymologie latine du mot « conscience » et de ses apparentés grecs, en notant le basculement qui a fait passer d'une fonction négative de la conscience à une fonction positive, avec l'avènement du christianisme et la découverte de la volonté, et finalement en laissant entendre que la réalité phénoménale de la conscience peut être découverte là où on l'a rarement cherchée, à savoir dans l'exercice de la faculté de jugement. C'est presque comme si elle mettait en jugement le mot « conscience », le pimentant de questions dont les racines vivantes, bien qu'enfouies dans le passé historique, étaient nourries dans son esprit. Ce procès, dans lequel Arendt apparaît comme une enquêtrice passionnée et une juge impartiale, a commencé à Jérusalem, mais il ne s'est pas achevé là et n'est pas encore terminé. Il y a sans doute encore plus de problèmes en jeu dans ces investigations, qui comprennent *La Vie de l'Esprit*, inachevée et publiée après sa mort, qu'une simple tentative pour en finir avec la controverse autour d'*Eichmann*, ce qu'en tout cas elles n'ont pas réussi à

faire.

Ce qui est en jeu, c'est l'effort d'Arendt pour comprendre à nouveaux frais la signification de la morale en tant que connaissance de la différence entre ce qui est juste et ce qui est injuste, entre le bien et le mal. C'est Nietzsche, le penseur et philologue avec lequel la relation profonde d'Arendt était due à une tournure d'esprit similaire plutôt qu'à une influence intellectuelle — à une commune capacité à la vision soudaine plutôt qu'à la philosophie systématique —, qui suggérait que la morale et l'éthique ne sont rien de plus que ce qu'elles dénotent : les *us et coutumes*. Sur sa terre natale, Arendt a vu ce qu'elle et beaucoup d'autres tenaient pour assuré, à savoir une structure morale solide et sûre en apparence, s'effondrer sous la botte nazie, sous une forme extrême, le commandement. « Tu ne tueras point » ayant été inversé pour donner « Tu tueras ». Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, elle a assisté à un autre renversement à la faveur duquel l'ancienne structure a été invoquée à nouveau. Mais alors comment pouvait-elle être solide et sûre ? Nietzsche n'avait-il pas en fin de compte raison lorsqu'il soutenait que les principes desquels dérivent les normes et les standards de la conduite humaine sont des valeurs *échangeables* ? On aurait pu s'attendre à ce qu'Arendt soit d'accord, mais elle ne l'était pas. Elle croyait que la « grandeur éternelle » de Nietzsche ne tenait pas au fait d'avoir révélé la réalité de la morale, mais d'avoir « osé démontrer à quel point elle est devenue mesquine et vide de sens », ce qui est très différent. Comme Nietzsche, elle récusait l'imposition et l'acceptation de normes et de valeurs dont la source serait la loi divine ou naturelle, sous laquelle il faudrait subsumer tous les cas particuliers, mais à la différence de lui, Arendt était authentiquement étonnée qu'en vingt-cinq ans, « la littérature, la philosophie et la religion » n'aient pas trouvé un « autre mot » pour la morale et pour ses « prêches concernant

l'existence d'une "conscience" parlant d'une même voix à tous les hommes ». Surtout, son étonnement était dû au fait que certaines personnes distinguent le bien du mal et, ce qui est plus important, dans certaines circonstances, pour autant qu'elles le *peuvent*, agissent selon les distinctions qu'elles ont elles-mêmes faites. Quoique ce ne soient ni des saints ni des héros, et bien que ces personnes n'entendent pas la voix de Dieu ni ne voient la lumière universelle de la nature (*lumen naturale*), elles connaissent la différence entre le bien et le mal, et elles s'y conforment. Dans le monde qui s'est révélé au XX^e siècle, ce fait était trop extraordinaire pour qu'Arendt le considère comme une « noblesse » innée de caractère.

Depuis les années 1940 au moins et jusqu'à la mort de Staline en 1953, le leitmotiv du travail d'Arendt était ce qu'elle appelait le mal « radical » ou « absolu » du totalitarisme : l'annihilation en masse d'êtres humains perpétrée par le nazisme et le bolchevisme sans finalité humainement compréhensible. Le totalitarisme défiait et violait la raison humaine ; en faisant exploser les catégories traditionnelles permettant de comprendre la politique, le droit et la morale, il mettait en pièce la structure intelligible de l'expérience humaine. La possibilité de démolir le monde humain, bien qu'entièrement sans précédent, a été démontrée par les « expérimentations » menées dans les « laboratoires » des camps de concentration totalitaires. Là, l'existence d'êtres humains distincts, la substance même de l'idée d'humanité, a été oblitérée ; des vies humaines ont été rendues « superflues » par leur transformation en matière « inanimée » pour alimenter les machines exterminatrices qui ont accéléré le mouvement des lois idéologiques de la nature et de l'histoire⁽⁹⁾. Le mal de la domination totalitaire au XX^e siècle était inconnu de Nietzsche, bien sûr, ou de n'importe qui avant lui qui avait réfléchi au vieux problème du mal humain. En l'appelant « radical », Arendt

voulait dire que la racine du mal était pour la première fois apparue dans le monde.

Mais ce qu'Arendt elle-même n'avait pas compris avant d'être confrontée à l'inaptitude d'Eichmann à réfléchir sur ce qu'il avait fait, qu'elle distinguait de la stupidité, c'était qu'un tel mal pouvait se diffuser *sans limites* sur la Terre, que son aspect le plus frappant était que sa dilatation n'avait pas besoin d'être enracinée dans une idéologie de quelque ordre que ce soit. Le mal humain est sans limite quand il ne suscite aucun remords, quand ses actes sont oubliés aussitôt commis. C'est seulement alors que, pour Arendt, la disposition des personnes individuelles, pas nécessairement à résister mais à éviter de commettre le mal, à rejeter ou à ne même pas être tentées par le mal, attirait l'attention de tous, et pas seulement des philosophes ou autres intellectuels, sur ce que, « faute d'un meilleur terme », comme elle le disait, « nous appelons la morale ». En d'autres termes, dans ses derniers écrits, Arendt tentait de sauver les phénomènes moraux et en même temps de montrer que la conscience n'est pas, comme le pensait Nietzsche, seulement un épiphénomène tardif dans la « généalogie de la morale ». Tous les textes de ce recueil peuvent à leur manière se lire comme des histoires de « meilleur terme » manquant, de même que l'un d'eux, « *Le Vicaire : coupable de silence ?* », peut se lire comme une histoire de pape manquant. Arendt écrivit *Eichmann à Jérusalem* en état d'euphorie, non parce que le mal sans racine pouvait se penser, mais parce qu'il pouvait être surmonté par la *pensée*.

Tout cela doit sembler inhabituel et étrange aux lecteurs qui considèrent à bon droit que la politique était l'objet principal de l'œuvre d'Arendt. En maints endroits, elle distingue la politique de la morale, tout comme Machiavel longtemps auparavant à l'époque de la Renaissance. Ici, dans « La responsabilité collective », elle rend cette distinction irrévocable : « Au centre

des considérations morales qui concernent la conduite humaine se tient le soi ; au centre des considérations politiques se tient le monde. » C'est encore plus fort si on ajoute que la morale et aussi la religion tendent à nier (mais pas à détruire comme le totalitarisme) la propension politique fondamentale, enracinée dans la condition humaine plurielle, à se soucier davantage du monde que de soi ou du salut de son âme. Les « vérités » ou les « vraies normes » morales et religieuses, qu'elles soient le fruit de la contemplation philosophique ou de la méditation spirituelle, ne sont-elles pas actualisées dans l'esprit, « vues » par l'œil de l'esprit dans ce qui, du point de vue du monde, constitue la plus intensément privée des expériences ? En théorie, de ce point de vue, ces vérités empêchent ceux qui les tiennent pour « absolues » de participer aux affaires publiques, puisque l'activité politique authentique, qui dépend par définition du libre accord des autres, ne peut facilement s'accommoder de quelqu'un qui répond à des lois « supérieures » plutôt que publiquement incarnées et publiquement amendées. Ici, Arendt était proche de Machiavel : quand les commandements moraux et religieux sont prononcés en public au mépris de la diversité des opinions humaines, ils corrompent le monde en même temps qu'eux.

Surtout, si la liberté humaine, comme le croyait Arendt, est la raison d'être de la politique, et si l'expérience de la liberté n'est dépourvue d'ambiguïté que dans l'action, ce qu'elle croyait aussi malgré Kant, alors en distinguant la pensée de l'action, elle pointe deux activités qui divergent essentiellement l'une de l'autre. La pensée est réflexion sur *soi*, alors qu'un agent ne peut agir qu'avec d'autres que lui ; l'activité de pensée, qui a lieu dans la solitude, cesse lorsqu'un penseur commence à agir, de même que l'activité d'agir, qui requiert la compagnie des autres, cesse lorsqu'un agent commence à penser avec lui-même. Mais soucieuse des activités elles-mêmes plutôt que des résultats de la

pensée ou de l'action, Arendt faisait un pas dans la direction de Kant. Parce que les résultats de nos actes sont déterminés de façon contingente et non de manière autonome, le plus souvent par les réactions des autres face à ce que nous avons l'intention d'accomplir, dans sa philosophie morale, Kant situait la liberté dans notre motivation à agir, dans notre décision non contrainte à obéir à la loi dont nous sommes nous-mêmes l'auteur, la « loi de la liberté » et son impératif catégorique. Pour la même raison, parce que nous ne pouvons connaître à l'avance les résultats de ce que nous faisons quand nous agissons avec les autres, Arendt estimait que l'expérience de la liberté s'actualise dans le processus d'initiative, dans le fait d'apporter quelque chose de nouveau, quoi que cela donne, dans le monde. Pour elle, ce que Kant entendait par liberté humaine, c'est-à-dire l'autonomie, ne dépend pas de l'obéissance à la loi, qui par définition nie la liberté, mais de l'*apparition* dans le monde de la personne morale ou de la personnalité qui incarne la loi. Arendt est d'accord pour dire que cette personne kantienne (le mot « morale » est ici redondant) se constitue dans l'activité de réflexion sur soi, et c'est justement là son problème. Quand cette personne apparaît au milieu des autres hommes, elle est à part d'eux au sens où elle n'est responsable que vis-à-vis d'elle-même : pour elle, toute inclination, à faire bien ou mal, est une tentation qui la conduit à « s'égarer » d'elle-même et dans le monde ; c'est pour cette raison qu'il faut lui résister. L'impératif catégorique est peut-être la formulation la plus convaincante jamais proposée de la notion traditionnelle de conscience morale ou de conscience, et Kant lui-même pensait que c'était une « boussole » dérivée de la loi universelle de la raison pure pratique, différenciant le bien du mal et accessible à toute créature rationnelle. Mais pour Arendt, elle était insuffisamment politique, parce que l'agent œuvrant en conscience n'assume aucune responsabilité dans les conséquences de ses actes, parce

que la notion kantienne de devoir, comme l'a montré Eichmann, peut être pervertie et parce que (même si Kant, bien sûr, n'en savait rien) le caractère sans limite du mal dépourvu de pensée échappe à toute saisie conceptuelle.

Un autre ingrédient à ajouter à cette vue cursive de l'intérêt qu'éprouvait Arendt pour ce que nous sommes habitués à penser comme la morale est l'exemple de Jésus de Nazareth. Dans son amour de l'action, de faire le bien — de réaliser des choses sans précédent comme accomplir des « miracles » et de rendre possibles de nouveaux commencements en pardonnant les trépassés —, que du fait de sa pure énergie elle comparait à l'amour de penser de Socrate, Arendt distinguait de manière significative Jésus du Christ sauveur des pécheurs selon la religion chrétienne. Ce qui compte le plus dans ce contexte, c'est l'insistance de Jésus sur le fait que, pour faire le bien, la bonté de ce qui est fait doit être cachée non seulement aux autres, mais aussi à celui qui le fait (sa main gauche ne doit pas savoir ce que sa droite fait), ce qui, pour Arendt, impliquait le désintéressement de l'agent, l'absence du soi de l'agent, et pas seulement sa droiture. En ce sens, l'agent du bien est plus seul dans le monde que le penseur, puisqu'il ne jouit même pas de la compagnie de lui-même. Comment alors comprendre la distinction entre le bien et le mal, sur laquelle le Nazaréen insistait également, si son origine est l'action désintéressée et non, comme le pensait Kant, la pensée réflexive ? L'insouciance sublime et révolutionnaire de Jésus (quand on lui demandait quoi faire, il répondait de le suivre, de faire comme lui, et de ne pas se soucier du lendemain) implique un manque d'intérêt pour les institutions stables, et peut-être pour la vie elle-même, l'un et l'autre reflétés dans les croyances eschatologiques des premiers chrétiens. Mais elle donne aussi à penser et pourrait en partie expliquer l'interprétation par Arendt de la *virtu* machiavéenne comme virtuosité⁽¹⁰⁾.

Il n'y eut sûrement jamais plus grand virtuose de l'action que Jésus. La marque distinctive de la conception de l'action selon Arendt, par opposition au comportement, est qu'elle est sa propre fin. Parce que les buts posés par certains agents entrent nécessairement en conflit avec ceux qui sont posés par d'autres, le sens de l'action, si elle en a un, doit se trouver en elle-même. Pour Arendt, cela distinguait l'action non seulement du fait d'œuvrer pour la vie, mais aussi de toute forme de faire, puisque la fin du faire réside non dans l'activité, mais en dehors et au-delà, dans ce qui est fait, y compris les œuvres des arts productifs, qui ajoutent au monde et l'embellissent. Arendt croyait que Machiavel partageait sa façon de comprendre l'action comme la seule activité pure et parfaite de la vie active et que Jésus, dans son « insouciance », c'est-à-dire son *absence de but*, l'exemplifiait. Le problème dans tout cela, c'est de savoir *qui* est bon, en particulier depuis que Jésus a nié qu'il l'était, mais aussi parce que Machiavel s'est estimé obligé d'enseigner aux princes comment *ne pas* être bons. Selon Arendt, l'unicité de l'agent, révélée dans l'action, peut apparaître aux autres comme de la « gloire » ou de la « grandeur », et pourtant il ne peut apparaître comme uniquement bon. La raison en est double : si ce qui est pris pour de la morale est défini par une règle, comme c'était le cas à la fois pour Jésus et pour Machiavel, il n'y a rien d'unique dans le fait d'adhérer à ces règles ; et de même à la fois pour Jésus et pour Machiavel, au même sens, si faire le bien, c'est être bon, cela doit apparaître comme tel dans le monde.

D'où vient le bien, alors ? Lorsque Jésus nous enjoigne de tendre l'autre joue lorsqu'on nous frappe, de ne pas donner seulement la tunique qu'on nous demande, mais notre manteau aussi, bref de ne pas seulement aimer notre prochain comme nous-mêmes mais aussi notre ennemi, il écarte les règles de la morale traditionnelle, ou plutôt il les juge inadéquates. Ni Jésus ni Machiavel ne se sentaient liés par les normes

conventionnelles, et tout deux ont donné des exemples d'actions dont les principes émergeaient dans l'action elle-même. Ces principes comprenaient la foi et le courage, mais pas la méfiance ou la haine, qui ne peuvent apparaître ni comme glorieuses ni comme grandes. Bien sûr, la comparaison poussée de Jésus et de Machiavel a ses limites. Ce que j'ai essayé de montrer, c'est que tous deux étaient des acteurs désintéressés (dans le cas de Machiavel un acteur frustré, un fondateur raté de républiques) et que ni l'un ni l'autre n'était philosophe, ce qui montre leur manque d'intérêt pour la volonté, la faculté mentale qui nous pousse à agir. Avec la venue du christianisme, les théologiens ont considéré la faculté qu'est la volonté comme cruciale pour déterminer la grâce du ciel ou les tourments de l'enfer comme condition d'une vie *future* pour un individu, de sa vie éternelle après la mort. Arendt considérait Paul, par opposition à Jésus, comme le fondateur non seulement de la religion chrétienne, mais aussi de la philosophie chrétienne, lui qui, s'efforçant de mériter le salut, découvrit qu'il ne pouvait faire le bien qu'il voulait ; ce qu'il a découvert, en d'autres termes, c'était que le *je veux* est coupé du *je peux*. Tandis que Paul voyait dans cette coupure une contradiction entre l'esprit et le corps, qui exigeait la Grâce divine pour être guérie, Augustin a plus tard radicalisé cette doctrine. Il situait la contradiction dans la volonté elle-même, au sein de la liberté de la volonté en *tant que sa propre cause*. Pour lui, ce n'était pas le corps qui désobéissait à la volonté, mais la volonté qui se désobéissait à elle-même. En tant que conscience, consciente de la différence entre le bien et le mal, la volonté est positive : elle commande ce qu'il faut faire, mais en même temps, par sa liberté, elle empêche ce qu'elle commande.

Arendt, sur laquelle Augustin a exercé une grande influence, a vu que l'incapacité de la volonté à faire le bien qu'elle veut posait des questions morales dérangeantes : si elle est divisée, la

volonté peut-elle faire un quelconque bien ? « Et pourtant, sans la volonté, comment pourrais-je jamais être poussé à agir ? » Arendt avait une grande dette vis-à-vis d'Augustin pour son expérience de la *pensée* comme activité guidée par l'amour du bien de ce qui existe. Parce que penser ne peut être guidé par le mal, puisque le mal détruit ce qui existe, elle a fini par croire que l'activité de penser conditionne celui qui s'y engage contre le fait de faire le mal. Si important que cela pouvait être pour elle, elle faisait mieux que suggérer que la pensée détermine la bonté des actes spécifiques⁽¹¹⁾, ce qui revient à dire que penser ne résout pas en soi le problème de l'action tel qu'il apparaît à travers les contradictions internes de la volonté. Quant à la spontanéité de l'action, la liberté de la volonté est un *abîme*.

Dans une ébauche tardive (1973) de réflexions données à l'American Society of Christian Ethics⁽¹²⁾, Arendt dit que, « pour la première fois depuis l'Antiquité », nous vivons dans un monde qui ne bénéficie plus d'autorités stables et, pour ce qui concerne l'action morale, en particulier de l'autorité de l'Église⁽¹³⁾. Pendant des siècles, l'Église a tenu en suspens les oscillations de la volonté, contraignant l'action par la menace de la damnation, mais désormais, dit-elle, presque plus personne, et certainement pas les masses, ne croit à cette autorité. Puisque, selon elle, l'action et le commencement, sont une seule et même chose, Arendt attirait l'attention sur le fait que tous les commencements contiennent « un élément de pur arbitraire » et liait cet arbitraire à la natalité comme condition accidentelle de notre naissance. D'un côté, elle voulait dire que les rencontres de nos parents, grands-parents et géniteurs, aussi loin qu'on remonte, sont des événements contingents qui n'ont pas de cause nécessaire. D'un autre côté, elle voulait dire que notre contingence en tant que commencement est le prix que nous payons pour être libres, pour pouvoir faire l'expérience de la liberté comme commencement. Pour Arendt, la contingence de

la liberté humaine est la crise réelle que nous vivons aujourd'hui ; on ne peut l'éviter, et la seule question sensée qu'on puisse poser est de savoir si notre liberté nous plaît ou non, si nous voulons ou non en payer le prix.

Dans ses réflexions, Arendt en vient à dire que la pensée socratique, la pensée dans sa « fonction maïeutique » ou « obstétrique », correspond à notre crise en nous préparant à rencontrer tout ce qui apparaît, tout ce qui vient à nous, peut-on dire, du futur. En mettant en question les opinions et les préjugés (les préjugements) de ses interlocuteurs, Socrate n'a jamais découvert « un enfant [...] qui ne soit pas un œuf plein de vent », ce qui pour Arendt signifiait que, quand ce type de pensée cessait, non seulement ses interlocuteurs, mais Socrate aussi se retrouvaient « vides ». « Une fois que vous êtes vides, disait-elle, vous êtes prêts à juger » sans subsumer les cas particuliers sous des règles et des normes qui ont disparu avec le vent de la pensée. Cependant, il n'y a pas de nécessité à ce que vous jugiez. Si on exerce son jugement, on rencontre les phénomènes « de plein fouet » dans leur réalité contingente : *ceci* est bien, *cela* est mal, *ceci* est juste, *cela* est injuste. Arendt croyait que nous *pouvons* juger les phénomènes moraux et politiques comme, en fait, nous jugeons belle une rose particulière qui est apparue dans notre jardin, et pas une autre. En d'autres termes, notre jugement en ces matières est libre, ce qui est la raison pour laquelle Arendt, dans « Questions de philosophie morale », le considérait comme lié au libre choix (*liberum arbitrium*) de la volonté, la fonction d'arbitre discernée par Augustin dans la volonté avant qu'il ne découvre la contradiction interne de la volonté et se concentre dessus. Arendt comprenait le juge comme un arbitre du « pur arbitraire » de tous les commencements et le jugement comme une faculté distincte de la volonté, faculté que Kant, de nombreux siècles après Augustin, a découverte dans le domaine

de l'esthétique. Il serait intéressant de spéculer, quoique ce ne soit pas le lieu, sur la pertinence dans ces affaires du rôle d'Augustin dans l'établissement de l'Église, et sur le fait que Kant a réalisé sa découverte durant un événement sans précédent, la Révolution française, qui l'intéressait profondément.

Dans ses réflexions, Arendt indiquait que le « caractère impérissable » des œuvres de l'art productif, le fait que nous pouvons les juger et les jugeons effectivement comme belles après des centaines et des milliers d'années nous apporte une expérience de la durabilité du passé et donc de la stabilité du monde. Mais à la différence des arts productifs qui soutiennent la structure du monde, l'action, sans plan ni paradigme, la *change*. L'action, comme en témoigne le XX^e siècle, démontre la fragilité et la malléabilité du monde qui se cache dans la liberté abyssale de la volonté. Pourtant, selon Arendt, malgré sa contingence « hasardeuse » et « chaotique », *quand elle est finie*, on peut raconter une histoire qui « donne un sens » à l'action. Comment, demandait-elle, est-ce possible ? Par opposition aux philosophes de l'histoire, qui en général lisent un progrès ou un déclin dans les résultats de l'action, Arendt se préoccupait surtout de l'action libre, dont les résultats sont inconnus quand on l'accomplit. Si la faculté de jugement est à part de l'action pour entrer dans une histoire, elle doit aussi être opérationnelle chez l'acteur, qu'Arendt assimilait à un exécutant. Bien que la performance de l'acteur disparaisse aussitôt qu'elle est finie, tant qu'elle dure, elle « éclaire » les principes qui l'inspirent. L'acteur juge spontanément le principe fait pour apparaître dans le monde : il lui plaît, et son action est un appel aux autres, un plaidoyer qui leur plaira aussi. L'acteur est trop occupé pour penser alors que l'action est sans pensée, et toute activité mentale, selon Arendt, se reflète sur elle. Cependant, à la différence de la pensée et de la volonté, le

jugement est étroitement lié au sens qui lui correspond, à savoir le goût. La réflexivité du jugement est qualifiée par les « j'aime » ou « je n'aime pas » du goût, et lorsque le jugement reflète le goût d'autres juges, l'immédiateté du goût du juge est transcendée. L'acte de juger transforme le goût, le plus subjectif de nos sens, en *sens commun* spécifiquement humain, qui oriente les hommes, les hommes qui jugent, dans le monde.

Alors, le jugement est une sorte d'activité d'équilibre, « figée » dans la figure de la balance de la justice qui soupèse la stabilité du monde dans lequel son passé est présent *contre* le renouveau du monde, son ouverture à l'action, même si cela peut secouer la structure même du monde. Dans son volume non écrit sur le jugement, Arendt aurait pu barrer certains des « t » et mettre des points sur certains des « i » qu'elle mentionne à la fin de « Questions de philosophie morale ». Personne bien sûr ne peut dire ce que ce volume aurait contenu, ou s'il aurait résolu les nombreux problèmes liés à l'action qu'Arendt a distingués dans les écrits qui composent la première partie du présent ouvrage, intitulée « Responsabilité ». Avec une certaine confiance, on pourrait dire que l'aptitude à penser, dont manquait Eichmann, est la précondition du jugement et que le refus comme l'inaptitude à juger, à imaginer devant ses yeux les autres que représente notre jugement et auquel il répond, invite le mal à entrer dans le monde et à l'infecter. On pourrait aussi dire que la faculté de jugement, par opposition à la volonté, ne se contredit pas : l'aptitude à formuler un jugement n'est pas coupée de son expression ; en fait, elles sont virtuellement identiques en parole comme en acte. Quant au « meilleur terme » d'Arendt, on pourrait dire que le phénomène de la conscience est réel quand on écoute les voix des vivants et fait attention à elles, ainsi qu'à celles de ceux qui ne vivent plus ou pas encore, qui ont en commun un monde qui leur plaît et qui dure, dont cette possibilité stimule le jugement et en est le

résultat. On pourrait encore dire que l'aptitude à répondre en jugeant impartialement — en examinant et en traitant avec considération autant de points de vue différents qu'il est possible — pour savoir s'il convient ou non que des phénomènes particuliers apparaissent dans le monde fait se rejoindre la politique et la morale dans le champ de l'action. La seconde partie de ce volume, intitulée « Jugement », offre des exemples de la formidable capacité d'Arendt à réagir ainsi. Finalement, on pourrait se demander si Arendt ne se référait pas au pouvoir strictement moral du jugement quand, à la fin de « Pensée et considérations morales », elle écrivait que juger « peut empêcher des catastrophes, du moins pour soi, dans les moments cruciaux ».

Jerome Kohn

Préface

1. Les brèves remarques d'Arendt ont ensuite été publiées dans *Christianity and Crisis. A Christian Journal of Opinion*, vol. 26, n° 9, 30 mai 1966, p. 112-114.

2. Je remercie Elisabeth Young-Bruehl de m'avoir rapporté cet incident.

3. Arendt avait plaisir à raconter l'histoire de son arrestation à cause de son travail pour le compte d'une organisation sioniste à Berlin en 1933. Le policier sous la garde duquel elle fut placée vit immédiatement que ce n'était pas une criminelle, qu'elle ne devait pas aller en prison, et il arrangea sa libération. Elle quitta l'Allemagne sur le champ.

4. L'importance, particulièrement mal comprise, de l'expérience d'Arendt en tant que juive, dont ses vues sur le sionisme et la formation de l'État d'Israël, fera l'objet d'un volume à paraître dans cette série de ses écrits inédits.

5. Dans « Questions de philosophie morale », Arendt dit clairement qu'elle ne considère pas comme « politique » la vie de Socrate, bien que sa mort ait été essentielle pour la philosophie politique de Platon. Quand on l'a appelé, Socrate a accompli son devoir de citoyen athénien, il a combattu comme soldat et a une fois joué un rôle officiel pour Athènes. Mais il préférerait penser avec lui-même et ses amis plutôt que d'interagir avec la « multitude » ; en ce sens, son jugement et son action une fois condamné à mort étaient moraux plutôt que politiques.

6. Susan Sontag, *New York Herald Tribune*, 1^{er} mars 1964.

7. Pour un examen complet des nombreux articles et livres qui ont alimenté la polémique dans les années suivant immédiatement la publication d'*Eichmann à Jérusalem*, voir R. L. Brahm, *The Eichmann Case. A Source Book*, New York, World Fédération of Hungarian Jews, 1969. [Voir aussi Pierre Bouretz, introduction à *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 979-1013 (NdT).] Depuis 1969, pratiquement tous les multiples travaux portant sur Arendt ont traité du concept de banalité du mal sans parvenir à un consensus sur sa signification, ce qui fait d'*Eichmann* l'un des livres les plus discutés jamais écrits.

8. Le « principe » d'Eichmann était la volonté de Hitler et non pas la raison pratique de Kant.

9. Dans l'Allemagne nazie, la « loi » de la nature imposait de créer une race monstrueuse, ce qui implique logiquement l'extermination de toutes les races déclarées « impropres à la vie » ; sous le bolchevisme, la « loi » de l'histoire imposait de créer une société sans classes, ce qui implique logiquement la liquidation de toutes les classes « moribondes », c'est-à-dire des classes composées de ceux qui sont « condamnés à mourir ». Le lecteur trouvera peu de mentions du bolchevisme dans le présent recueil, parce que la question morale ici a été masquée par l'hypocrisie. Moralement, mais pas socialement, le nazisme était le mouvement le plus révolutionnaire.

10. Par-delà les peuples et les millénaires, Jésus et Machiavel jettent la même lumière sur l'audace ainsi que le danger, la qualité iconoclaste, de la façon de penser d'Arendt après la rupture de la pensée occidentale.

11. Heidegger est un bon exemple à cet égard, mais ce n'est nullement le seul. Arendt croyait que la propension à la tyrannie participait de la déformation professionnelle des philosophes.

12. Ces remarques semblent avoir été une réponse d'Arendt à plusieurs articles consacrés à son œuvre.

13. La « préférence » controversée d'Arendt pour l'Antiquité contre la modernité apparaît ici au même titre que leur similarité ; en regardant l'Antiquité, il est possible de nous voir à distance, c'est-à-dire avec impartialité.

Note sur le texte

Tous les textes — conférences, discours et essais — qui composent *Responsabilité et Jugement* ont été écrits par Hannah Arendt en anglais, langue qu'elle a apprise alors qu'elle avait déjà trente-cinq ans et venait d'arriver en Amérique comme réfugiée issue de l'Europe sous domination nazie. Au bout d'un an, en 1942, elle écrivait dans cette langue nouvelle pour elle, mais tant qu'elle a vécu, elle a soumis ses mots anglais à une « anglicisation » antérieure à leur publication, processus qui a été poursuivi ici. Arendt écrivait naturellement ; après avoir *pensé*, dit-elle un jour, elle s'asseyait pour *taper* aussi vite que se mouvaient ses doigts. Cela a brillamment fonctionné tant qu'elle a écrit en allemand, sa langue maternelle, mais toute personne qui s'est penchée sur ses manuscrits anglais sait que sa vitesse d'écriture a connu des difficultés à ses débuts. Elle avait un vocabulaire énorme, développé par la connaissance du latin et du grec anciens ; mais en anglais, l'immédiateté de sa voix, sa qualité unique, a donné de trop longues phrases, dont les mots et la ponctuation ne s'accordent pas toujours avec l'usage admis. Un autre problème tient au fait que les manuscrits contiennent nombre de coupes, l'apparition des ratures (elle écrivait avant les ordinateurs) et d'additions écrites à la main, dont la lisibilité et la localisation souhaitée sont fréquemment loin d'être claires. La mission de l'éditeur consiste à rendre les écrits anglais d'Arendt cohérents sans altérer ce qu'elle voulait dire ou la façon dont elle voulait le dire : modifier sa syntaxe quand c'est nécessaire, mais préserver son style, qui reflète les sinuosités de son esprit.

Le texte du « Prologue » est un discours qu'Hannah Arendt a prononcé à Copenhague en 1975, lors de la remise par le gouvernement danois du prix Sonning pour son apport à la civilisation européenne. Arendt a été la première citoyenne américaine à obtenir ce prix et la première femme à le recevoir — parmi les lauréats antérieurs figuraient Niels Bohr, Winston Churchill, Bertrand Russell et Albert Schweitzer. Dans son discours de réception, elle posait la question peu habituelle de savoir pourquoi elle, qui n'était « pas une personnalité publique » et n'avait « pas le désir de le devenir », méritait un « honneur public » puisque, autant que possible, les penseurs « vivent cachés » loin des lumières de la publicité. Ce n'était pas là un trait de modestie, laquelle diffère de l'humilité et est toujours fautive : vingt ans plus tôt, elle avait écrit à son mari que paraître « sous le regard du public » est un « malheur ». Elle se sentait comme si elle devait se chercher partout⁽¹⁾. Dans ce discours, Arendt accomplit en public l'acte rare et difficile de se juger soi-même, indiquant au passage que l'aptitude à juger que *ceci* est juste et que *cela* est injuste dépend d'abord et surtout de la compréhension que le juge a de lui-même. Arendt s'est jugée et, ce faisant, elle donne l'exemple de l'injonction ancestrale qu'est le « connais-toi toi-même », en tant que condition du jugement. Elle recourt au nom latin *persona*, dérivé du verbe *per-sonare*, qui renvoyait à l'origine à la voix passant à travers le masque de l'acteur de théâtre. Elle ne l'a pas utilisé comme les Romains, en guise de métaphore pour la personne politique par opposition au « membre de l'espèce humaine », mais au sens métaphorique qui lui est propre de *quelqu'un* qui est « identifiable » sans être « définissable », c'est-à-dire une *cécité* unique qui persiste à travers les masques échangeables que l'acteur arbore pour jouer son rôle sur « le grand théâtre du monde » et dont elle portait un exemplaire en parlant. Il est difficile d'imaginer comment Arendt aurait pu suggérer de façon

plus transparente le fait que le juge ne peut être coupé de l'acteur dépourvu de soi, dont l'unicité n'apparaît qu'aux autres comme sa face intérieure, invisible, audible.

Dans ce volume, ce sont les « Questions de philosophie morale » qui représentent la tâche la plus intimidante. En 1965 et 1966, Arendt a donné deux cours, le premier à la New School for Social Research de New York, qui portait ce titre, et le second à l'université de Chicago, qui était intitulé *Basic Moral Propositions* (« Propositions morales élémentaires »). Le cours de la New School a consisté en quatre longues conférences et celui de Chicago en dix-sept séances qui, en majeure partie, utilisaient le matériel des conférences. Les conférences éditées constituent le corps du texte repris ici, tandis que des variantes significatives de sa pensée telle qu'elle s'exprime dans *Basic Moral Propositions* ont été intégrées aux notes. Dans ce texte, le lecteur a la chance d'écouter Arendt professeur ; il pourra ainsi peut-être se la représenter visuellement dans ce rôle. Je tiens à remercier Elizabeth M. Meade pour son aide dans la préparation des versions successives de « Questions de philosophie morale ». Inutile de dire que s'il reste des bévues dans la version finale, elles sont de mon fait.

« Responsabilité personnelle et régime dictatorial », « La responsabilité collective », « Pensée et considérations morales » et « Retour de bâton » ont aussi été préparés à l'origine par Arendt pour être dits, à titre de conférences ou de discours publics. Puisque le « Prologue » et « Retour de bâton » ont été prononcés durant la dernière année de la vie d'Arendt, ce livre commence et se termine par ses deux dernières apparitions en public. « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » est connu par certains lecteurs d'Arendt dans une forme bien plus courte qui a été radiodiffusée en Angleterre et en Amérique, et publiée dans *The Listener* en 1964. C'est le manuscrit complet qui est publié ici pour la première fois. « La responsabilité

collective » n'était pas le titre d'Arendt, mais celui d'un symposium qui s'est tenu le 27 décembre 1968, au cours d'une réunion de la Société philosophique américaine. Dans sa réponse à une communication qui y était présentée, Arendt était résolue à distinguer la responsabilité *politique* et personnelle, et à souligner les différentes nuances de sens propres à la manière dont on utilise le mot « responsabilité ». Sauf dans trois cas, mentionnés en note, les références à la communication à laquelle elle répondait ont été supprimées. Le choix consistait en effet ou bien à procéder ainsi, ou bien à reprendre l'autre communication, ce qui n'était pas souhaitable. En décembre 1968, en effet, Arendt écrivait à Mary McCarthy : « Ta lettre est arrivée au moment même où je tentais de trouver quoi dire pour discuter une contribution sur la responsabilité collective, la semaine prochaine à Washington, à la Société philosophique, sans perdre mon sang-froid et devenir atrocement impolie. Le manque d'à-propos des universitaires dépasse tout ce qu'on peut croire et escompter⁽²⁾. » Les autres écrits repris dans *Responsabilité et Jugement* sont des essais. « Réflexions sur Little Rock » constitue un exemple de choix du jugement d'Arendt. C'est le seul texte antérieur à *Eichmann à Jérusalem* qui figure dans ce recueil, ce qui mérite des explications. Après un long retard, Arendt retira ces « Réflexions » de *Commentary*, qui l'avait commandé, et les publia dans *Dissent*, accompagnées de l'avertissement suivant de l'éditeur : « Nous publions [cet essai] non parce que nous sommes d'accord avec — c'est même tout le contraire ! —, mais parce que nous croyons en la liberté d'expression même pour des idées qui nous semblent entièrement erronées. » Les réactions au vitriol suscitées par ces « Réflexions », anticipant la polémique qui se déclencha quatre ans plus tard à propos d'*Eichmann*, étaient dues au fait qu'elles tapaient sur les nerfs à vif des libéraux, ce qu'elles continuent à faire aujourd'hui encore. Arendt n'était ni libérale ni

conservatrice, mais elle a remis en cause la tendance des libéraux à subsumer la question particulière de l'instruction des enfants noirs sous la règle politique généralisée de l'« égalité ». Elle s'est opposée à toute forme de législation raciale, en particulier les lois sur le mélange des races, mais aussi à la décision de la Cour suprême d'imposer par la loi une politique de déségrégation scolaire. Pour elle, cela revenait à abroger le droit privé des parents à choisir les écoles de leurs enfants et à fuir devant la discrimination qui dominait le champ social. La photographie reproduite dans la presse et à l'origine de ses réflexions avait un statut exemplaire, jugeait Arendt ; elle permettait de voir de ses propres yeux le point de vue possible d'une mère noire, ce qui était fondamental selon elle pour formuler un jugement visant l'impartialité.

Ce qui est présenté comme l'« Introduction » aux « Réflexions » d'Arendt a été publié à l'origine comme « Réponse » à deux de ses critiques. En réalité, elle ne réplique à aucun d'entre eux : l'un, dans un mélange éhonté d'ignorance et de préjugés, se plaçait hors de la communauté des juges ; l'autre avait si mal compris Arendt qu'au lieu de répliquer, elle a écrit ce qui représente réellement une introduction à cet essai, un résumé de ses arguments mettant l'accent sur leurs principes. Plus tard, en 1965, Arendt a répondu dans une lettre à Ralph Ellison, admettant qu'elle avait négligé l'« idéal du sacrifice » qui prévaut chez les parents noirs lorsqu'ils initient leurs enfants aux réalités de l'expérience raciale. C'est un élément qui peut à juste titre revendiquer un rôle dans la recherche du jugement à adopter en la matière, non pour sa certitude apodictique, mais pour le consensus qu'il peut permettre d'atteindre afin de parvenir à l'accord des opinions diverses. Et pourtant, il n'altère guère l'argument constitutionnel de base d'Arendt contre la déségrégation scolaire obligatoire, non plus qu'il ne rend compte de l'absence du père de l'élève noire sur la

photographie. La déségrégation des écoles n'a pas atteint ses objectifs escomptés ; bien des mises en garde d'Arendt se sont réalisées, et toute la question reste ouverte au jugement⁽³⁾.

« *Le Vicaire* : coupable de silence ? » et « Auschwitz en procès » sont tous deux aussi des exemples du jugement d'Arendt, le premier sur la « culpabilité » de Pie XII qui, selon sa lecture de la pièce de Rolf Hochhuth, était de ne pas avoir fait quelque chose, c'est-à-dire un péché d'omission. Le Pape n'avait pas dénoncé la destruction par Hitler des juifs d'Europe, et l'aurait-il fait, les conséquences de son action étaient inconnaissables pour lui ou qui que ce soit d'autre. Le jugement d'Arendt sur le Pape a soulevé l'autre question de savoir pourquoi *nous-mêmes* esquivons notre responsabilité de juger l'incapacité à agir d'un homme particulier, qui prétendait être le vicaire de Jésus-Christ sur la Terre, et pourquoi, au lieu d'exercer notre jugement, nous préférons envoyer balader deux mille ans de christianisme et congédier l'idée même d'humanité. Le second exemple de jugement concernait un monde désormais la tête en bas, un monde factice ayant perdu tout semblant de réalité, un monde où toutes les horreurs imaginables étaient possibles même quand elles n'étaient pas officiellement autorisées. Dans l'essai sur Auschwitz, Arendt a réalisé une chose qui semblait impossible, à savoir rendre justice au seul homme correct qui était en procès, le médecin Franz Lucas, lequel, à la différence d'Eichmann, semble avoir bel et bien pensé à ce qu'il avait fait et être devenu muet quand il a compris les implications pleines et entières que comportait le fait d'avoir été le « citoyen » d'un État ouvertement criminel.

Note sur le texte

1. *Within Four Walls. The Correspondance between Hannah Arendt and Heinrich Bluecher, 1936-1968*, Lotte Kohler (éd.), New York, Harcourt, 2000, p. 236.
2. *Between Friends. The Correspondance of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, Carol Brightman (éd.), New York, Harcourt, 1995, p. 228.
3. Pour une présentation fine des jugements d'Arendt dans « Réflexions sur Little Rock », voir Kirstie M. McClure, « The Odor of Judgement. Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt », in C. Calhoun, J. McGowan (dir.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 53-84. Voir aussi les conférences Holmes à la Harvard Law School de Learned Hand sur son opposition à *Brown c. Board of Education*.

Prologue⁽¹⁾

Depuis que j'ai reçu la nouvelle plutôt étonnante de votre décision de me choisir comme lauréat du prix Sonning en hommage à mon apport à la civilisation européenne, je me suis efforcée de comprendre ce que je pourrais répondre. Du point de vue de ma vie, d'un côté, et de mon attitude générale à l'égard de ce genre d'événements publics, de l'autre, le simple fait auquel je me trouve confrontée a remué en moi tant de réactions et de réflexions en grande partie conflictuelles qu'il ne m'a pas été facile d'y voir clair — sans compter la gratitude fondamentale qui nous laisse désarmés quand le monde nous offre un vrai cadeau, c'est-à-dire quelque chose qui vient réellement à nous gratuitement, quand la Fortune nous sourit, ignorant superbement tout ce que nous avons chéri consciemment ou inconsciemment à titre d'objectifs, d'attentes, de buts.

Permettez-moi de tenter de débrouiller tout cela. Je commencerai par les aspects purement biographiques. Ce n'est pas une mince affaire que de recevoir un hommage pour son apport à la civilisation européenne quand on est quelqu'un qui a quitté l'Europe il y a trente-cinq ans, et ce sans nullement le vouloir, pour devenir citoyen des États-Unis, de façon entièrement et consciemment volontaire parce que la République américaine était un gouvernement du droit et non des hommes. Ce que j'ai appris durant ces premières et cruciales années passées entre immigration et naturalisation revenait à peu près à un cours qu'on apprend tout seul sur la philosophie politique des Pères fondateurs, et ce qui m'a convaincue de devenir américaine, c'était l'existence de fait d'un corps

politique, en opposition complète aux États-nations européens, avec leur population homogène, leur sentiment organique de l'histoire, leurs divisions de classes plus ou moins décisives et leur souveraineté nationale fondée sur la notion de raison d'État. L'idée que, dans les moments cruciaux, la diversité doit être sacrifiée à l'« union sacrée » de la nation, jadis triomphe supérieur de la puissance assimilatrice du groupe ethnique dominant, a commencé à s'effriter sous la pression de la transformation menaçante de tous les gouvernements — y compris celui des États-Unis — en bureaucraties ; ce n'est plus l'État de droit ni le gouvernement des hommes, mais l'empire des bureaux ou des ordinateurs anonymes, dont la domination entièrement anonyme peut devenir un plus grand danger pour la liberté et pour le minimum de civisme sans lequel aucune vie commune n'est concevable que l'arbitraire le plus terrible que les tyrannies passées aient vu. Mais ces périls liés à une simple question d'échelle, associée à la technocratie, dont la domination menace toute forme de gouvernement d'extinction, de « dépérissement » — qui n'est d'abord qu'un mauvais rêve idéologique délibéré et dont les propriétés cauchemardesques ne se détectent que moyennant un examen critique —, n'étaient pas encore à l'ordre du jour de la politique quotidienne, et ce qui m'a influencé lorsque je suis arrivée aux États-Unis, c'était précisément la liberté de devenir une citoyenne sans avoir à payer le prix de l'assimilation.

Je suis juive, comme vous le savez. Par ma mère. Je suis née et ai reçu une instruction en Allemagne, comme, sans aucun doute, vous l'avez entendu dire, et j'ai été formée dans une certaine mesure par les huit longues et heureuses années que j'ai passées en France. J'ignore quel est mon apport à la civilisation européenne, mais je reconnais que, depuis toutes ces années, je me suis cramponnée à ce fonds européen avec une grande ténacité et celle-ci a parfois frisé l'obstination quelque peu

polémique depuis que j'ai vécu parmi des gens, souvent même de vieux amis, qui essayaient à toute force de devenir juste l'inverse : à savoir de faire de leur mieux pour se comporter comme de « vrais Américains », d'en avoir l'air, de se sentir tels, en se conformant surtout à la simple force de l'habitude, l'habitude de vivre dans un État-nation dans lequel vous devez être comme les nationaux si vous souhaitez y appartenir. Ma gêne est venue du fait que je n'ai jamais souhaité appartenir, pas même à l'Allemagne ; il m'était donc difficile de comprendre le rôle important que joue assez naturellement la nostalgie chez tous les immigrés, en particulier aux États-Unis, où l'origine nationale, une fois qu'elle a perdu sa pertinence politique, est devenue le lien le plus fort dans la société et la vie privée. Cependant, ce qui pour ceux qui m'entouraient était un pays, peut-être un paysage, un ensemble d'habitudes et de traditions, et, ce qui est plus important, une certaine mentalité, était pour moi un langage. Et si j'ai jamais fait quelque chose de conscient pour la civilisation européenne, ce n'est sans aucun doute que l'intention délibérée, du moment où j'ai fui l'Allemagne, de ne troquer ma langue maternelle contre aucune langue qu'on me proposerait ou me forcerait d'adopter. Il m'a semblé que, pour la plupart des gens, en particulier ceux qui ne sont pas doués pour les langues, la langue maternelle reste le seul repère fiable pour toutes les langues qu'on acquiert ensuite par apprentissage ; pour la simple raison que les mots que nous utilisons dans la parole ordinaire tirent leur poids spécifique, celui qui guide notre usage et le sauve des clichés superficiels, des nombreuses associations qui apparaissent automatiquement et proviennent seulement du trésor représenté par la poésie que cette langue en particulier et aucune autre a eu le bonheur de posséder.

Le second aspect qui ne peut pas ne pas être pris en considération du point de vue de ma vie concerne le pays auquel je dois aujourd'hui cet hommage. J'ai toujours été fascinée par la

façon particulière dont le peuple et le gouvernement danois ont géré et résolu les problèmes hautement explosifs posés par la conquête nazie de l'Europe. J'ai toujours pensé que cette histoire extraordinaire, sur laquelle, bien sûr, vous en savez beaucoup plus que moi, devrait être étudiée dans tous les cours de sciences politiques qui traitent des relations entre pouvoir et violence, dont la fréquente équation fait partie des sophismes élémentaires non seulement de la théorie politique, mais aussi de la pratique politique réelle. Cet épisode de votre histoire offre un exemple extrêmement instructif de l'important potentiel de pouvoir qui est inhérent à l'action non violente et à la résistance à un adversaire possédant des moyens largement supérieurs d'exercer la violence. Et puisque la victoire la plus spectaculaire dans cette bataille concerne la défaite de la « solution finale » et le sauvetage de presque tous les juifs du territoire danois, quelle qu'ait été leur origine, qu'ils aient été citoyens danois ou réfugiés d'Allemagne déchus de leur nationalité, il semble naturel que les juifs qui ont survécu à la catastrophe se sentent eux-mêmes liés à ce pays d'une manière très particulière.

Il y a deux choses que je trouve tout particulièrement impressionnantes dans cette histoire. C'est premièrement le fait qu'avant la guerre, le Danemark n'avait nullement traité ses réfugiés avec bienveillance ; comme tous les autres États-nations, il refusait de les naturaliser et de leur accorder des permis de travail. Malgré l'absence d'antisémitisme, les juifs, considérés comme des étrangers, n'étaient pas bien accueillis, mais le droit d'asile, qui n'était respecté nulle part ailleurs, était apparemment considéré comme sacro-saint. Lorsque les nazis réclamèrent d'abord seulement les réfugiés allemands qu'ils avaient déchus de leur nationalité, les Danois expliquèrent que, puisque ces réfugiés n'étaient plus citoyens allemands, les nazis ne pouvaient les réclamer sans leur assentiment. Deuxièmement, alors que peu de pays dans l'Europe occupée par

les nazis ont réussi par tous les moyens à sauver la plupart de leurs juifs, il me semble que les Danois ont été les seuls à oser aborder le sujet avec leurs maîtres. Le résultat a été que, sous la pression de l'opinion publique et sans être menacés ni par une résistance armée ni par des actions de guérilla, les autorités allemandes au Danemark ont changé d'avis ; elles n'étaient plus fortes, elles étaient surpassées par ce qu'elles avaient le plus méprisé, de simples mots, prononcés haut et fort. Cela n'est arrivé nulle part ailleurs.

Permettez-moi d'en venir maintenant à l'autre aspect de ces considérations. La cérémonie d'aujourd'hui est, sans aucun doute possible, un événement public, et l'honneur que vous accordez à son récipiendaire exprime la reconnaissance publique à l'égard de quelqu'un qui, du fait de cette circonstance même, se retrouve transformé en figure publique. À cet égard, j'en ai peur, votre choix laisse un doute. Je ne souhaite pas soulever ici la délicate question du mérite ; un honneur, si je comprends bien, nous donne une impressionnante leçon d'humilité, car il implique que ce n'est pas à nous qu'il appartient de nous juger, que nous ne sommes pas dignes de juger ce que nous avons fait comme nous jugeons ce que les autres ont fait. Je suis assez portée à estimer cette humilité nécessaire parce que j'ai toujours cru que personne ne peut se connaître, que personne *n'apparaît* à lui-même comme il apparaît aux autres. Seul le pauvre Narcisse se laisse tromper par son reflet, languissant par amour d'un mirage. Mais alors que je suis prête à céder à l'humilité quand je suis confrontée au fait évident que personne ne peut être juge de son cas, je ne suis pas disposée à abandonner ma faculté de jugement tout entière et à dire, comme peut-être le dirait un vrai chrétien : « Qui suis-je pour juger ? » Par inclination purement personnelle et individuelle, je serais plutôt d'accord, je crois, avec le poète W. H. Auden :

Des visages privés en public
Sont plus sages et plus doux
Que des visages publics en privé⁽²⁾.

En d'autres termes, par tempérament et inclination personnels, ces qualités psychiques innées qui ne forment pas nécessairement nos jugements définitifs, mais certainement nos préjugés et nos impulsions instinctives, j'ai tendance à fuir l'espace public. Cela peut sembler faux ou inauthentique à ceux qui ont lu certains de mes livres et se rappellent mes louanges, voire ma glorification, de l'espace public en tant qu'il est l'espace d'apparition de la parole et de l'action publique. En matière de théorie et de compréhension, il n'est pas rare que des gens extérieurs et de simples spectateurs parviennent à une vue plus nette et plus profonde du sens réel de ce qui arrive avant et autour d'eux qu'il ne serait possible pour les acteurs et les participants réels, entièrement absorbés qu'ils sont, comme il se doit, par les événements auxquels ils participent. Or, il est très possible de comprendre la politique et de réfléchir dessus sans être ce qu'on appelle un animal politique.

Ces impulsions originelles, ces défauts de naissance si l'on veut, ont été fortement renforcés par deux tendances très différentes, hostiles toutes deux à tout ce qui est public, et qui ont assez naturellement coïncidé pendant les années vingt de ce siècle, durant la période d'après la Première Guerre mondiale, laquelle, même à l'époque, du moins dans l'opinion de la jeune génération d'alors, a marqué le déclin de l'Europe. La décision que j'ai prise d'étudier la philosophie était très courante alors, bien que pas banale, et cet engagement dans une *bios theôrêtikos*, dans une vie contemplative, impliquait déjà, même si je ne le savais pas, un non-engagement public. La vieille exhortation d'Épicure au philosophe, *lathè biôsas*, « vis caché », que l'on comprend souvent à tort comme un conseil de prudence,

découle en fait assez naturellement du mode de vie du penseur. Car la pensée elle-même, distincte qu'elle est des autres activités humaines, non seulement est une activité invisible — qui ne se manifeste pas d'elle-même ouvertement — mais aussi, et à cet égard elle est peut-être la seule, n'a pas *besoin* d'apparaître ou bien même n'a qu'une impulsion limitée à se communiquer aux autres. Depuis Platon, la pensée a été définie comme un dialogue silencieux entre moi et moi-même ; c'est la seule façon de se tenir compagnie à soi et d'être heureux. La philosophie est une affaire solitaire, et il ne semble que trop naturel que le besoin de philosophie apparaisse aux époques de transition, lorsque les hommes n'ont plus confiance en la stabilité du monde et dans le rôle qu'ils y jouent, et lorsque la question des conditions générales de la vie humaine, lesquelles en tant que telles sont contemporaines de l'apparition de l'homme sur la Terre, prennent une intensité rare. Hegel avait sans doute raison : « La chouette de Minerve ne déploie ses ailes que lorsque tombe le crépuscule. »

La tombée du crépuscule, quand la scène publique s'est assombrie, n'a cependant aucunement eu lieu dans le silence. Bien au contraire, jamais la scène publique n'a été aussi remplie d'annonces, en général très optimistes, et le bruit qui agitait l'air se composait non seulement des slogans de propagande lancés par les deux idéologies rivales, chacune promettant un avenir bien différent, mais aussi des déclarations terre à terre des hommes politiques ordinaires et des déclarations de centre-gauche, de centre-droit et du centre, toutes ayant pour résultat net de retirer leur substance à toutes les questions qu'ils abordaient, et de jeter la confusion dans l'esprit de leur public. Ce rejet presque automatique de tout ce qui était public était très répandu dans l'Europe des années 1920, avec ses « générations perdues » — comme elles se désignaient —, lesquelles bien sûr étaient des minorités dans tous les pays, des avant-gardes ou

des élites, selon comme on les évaluait. Le fait qu'elles étaient peu nombreuses ne les rend pas moins caractéristiques du climat de l'époque, bien que cela puisse expliquer la curieuse mauvaise interprétation selon laquelle les années 1920 auraient été les *roaring twenties*, leur exaltation et l'oubli presque total de la désintégration de toutes les institutions politiques qui a précédé les grandes catastrophes des années 1930. On trouvera un témoignage de ce climat antipublic dans la poésie, l'art et la philosophie ; c'est la décennie durant laquelle Heidegger a découvert *das man*, le « on » par opposition à « l'être-soi authentique » et où Bergson en France a estimé nécessaire de « sauver le moi fondamental » des « contraintes de la vie sociale en général et du langage en particulier ». C'est la décennie où, en Angleterre, Auden a dit en quatre vers ce qui aurait pu sembler une banalité dans la bouche de beaucoup :

Tous les mots comme Paix et Amour,
Toute affirmation sensée,
Ont été souillés, profanés, avilis
Et sont devenus un horrible crinclin mécanique⁽³⁾.

Ces inclinations — ces idiosyncrasies ? ces affaires de goût ? — que j'ai essayé de dater historiquement et d'expliquer dans les faits, qu'on acquiert dans ses années de formation, peuvent aller très loin. Elles peuvent conduire à la passion du secret et de l'anonymat, comme si tout ce qui comptait personnellement devait être tenu secret — « Ne cherche jamais à dire ton amour / L'amour qui ne peut être dit » (*Willst du dein Herz schenken, / So fang est heimlich an*) — et comme si ne serait-ce que porter un nom connu du public, c'est-à-dire célèbre, ne pouvait que vous infecter de l'inauthenticité du « on » heideggerien, du « moi social » de Bergson et corrompre la parole par la vulgarité

de l'« horrible crincrin mécanique » d'Auden. Il a existé après la Première Guerre mondiale une curieuse structure sociale qui a encore échappé à l'attention des critiques littéraires professionnels aussi bien qu'à celle des historiens professionnels et des spécialistes des sciences sociales ; on pourrait l'appeler la « société internationale des gens connus » ; même aujourd'hui, il ne serait pas trop difficile de dresser une liste de ses membres, mais on n'y trouverait aucun des noms de ceux qui ont finalement représenté les auteurs les plus marquants de la période. Il est vrai qu'aucun de ces « internationaux » des années 1920 n'a répondu à leurs attentes collectives de solidarité dans les années 1930, mais il est aussi irréfutable, je crois, qu'aucun d'entre eux ne s'est écroulé plus vite et n'a jeté les autres dans un plus grand désespoir que la chute soudaine de toute cette société apolitique dont les membres, gâtés par « la puissance radieuse de la renommée », ont été moins capables de faire face à la catastrophe que la multitude des gens anonymes, seulement privés de la puissance protectrice de leur passeport. Je tire cela de l'autobiographie de Stefan Zweig, *Le Monde d'aujourd'hui*, qu'il a écrite et publiée peu de temps avant de se suicider. C'est à ma connaissance le seul témoignage écrit de ce phénomène insaisissable et trompeur dont l'aura a permis à ceux qui y avaient droit de se dorer au soleil de la renommée de ce qu'on appellerait aujourd'hui leur « identité ».

Si je n'étais trop vieille pour adopter sans indécence les manières actuelles de parler de la jeune génération, je pourrais certainement dire que le fait même de recevoir ce prix a eu pour conséquence immédiate et, dans mon cas, logique de déclencher une « crise d'identité ». La « société des gens connus », assurément, n'est plus une menace ; Dieu merci, elle n'existe plus. Rien n'est plus éphémère en ce monde, moins stable et solide que la forme de succès qui apporte la renommée ; rien ne vient plus promptement ni plus facilement que l'oubli. Il siérait

davantage à ma génération — une génération déjà âgée certes, mais pas encore complètement morte — de laisser de côté toutes ces considérations psychologiques et d'admettre que cette intrusion heureuse dans ma vie n'est que de la bonne fortune, mais sans jamais oublier que les dieux, du moins les dieux grecs, sont ironiques et aussi facétieux. Un peu dans ce style, Socrate commençant à s'interroger et à poser ses questions aporétiques à la manière de l'oracle de Delphes, connu pour ses ambiguïtés cryptiques, avait déclaré qu'il était le plus sage des mortels. Selon lui, c'était une hyperbole dangereuse ; elle indiquait peut-être qu'aucun homme n'est sage ; Apollon avait ainsi voulu lui indiquer comment réaliser cette idée en jetant la perplexité parmi ses concitoyens. Qu'est-ce donc que les dieux ont pu avoir en tête en vous incitant à sélectionner pour un honneur public quelqu'un comme moi, qui n'est pas une personnalité publique et n'a pas l'ambition de le devenir ?

Puisque la difficulté ici a évidemment quelque chose à voir avec moi en tant que personne, je voudrais aborder autrement le problème représenté par le fait d'être soudainement transformée en personnalité publique par la force indéniable non de la renommée, mais de la reconnaissance publique. Permettez-moi de vous rappeler l'origine étymologique du mot « personne », qui a été adopté presque sans changement à partir du latin *persona* par les langues européennes avec la même unanimité que, par exemple, le mot « politique », dérivé du grec *polis*. Il n'est pas dépourvu de signification qu'un mot si important dans nos vocabulaires contemporains, que nous utilisons partout en Europe pour discuter de questions juridiques, politiques et philosophiques très diverses, dérive d'une source antique identique. Dans ce vocable ancien, on entend quelque chose de fondamental qui résonne avec maintes modulations et variations à travers l'histoire intellectuelle de l'humanité occidentale.

Persona, en tout cas, renvoyait à l'origine au masque de l'acteur qui recouvrait son visage « personnel » d'individu et indiquait au spectateur le rôle qu'il jouait dans la pièce. Sur ce masque, conçu pour la pièce et déterminé par elle, il se trouvait une large ouverture à l'emplacement de la bouche, par laquelle la voix individuelle et nue de l'acteur pouvait passer. C'est de ce son passant à travers que vient le mot *persona* : *per-sonare*, « sonner à travers », est en effet le verbe dont *persona*, le masque, est le nom. Et les Romains furent les premiers à utiliser le nom au sens métaphorique ; en droit romain, la *persona* était quelqu'un qui possédait des droits civiques, par opposition au mot *homo*, dénotant quelqu'un qui était simplement membre de l'espèce humaine, différent assurément d'un animal, mais sans qualification ni distinction spécifique, de sorte que *homo*, comme le grec *anthropos*, était fréquemment utilisé avec dédain pour désigner des gens qui n'étaient protégés par aucune loi.

Cette interprétation latine de ce qu'est une personne me semble utile pour mes considérations, parce qu'elle invite à d'autres métaphores, les métaphores étant le pain quotidien de la pensée conceptuelle. Le masque romain correspond avec une grande précision à notre façon d'apparaître dans une société dont nous ne sommes pas citoyens, c'est-à-dire où nous ne sommes pas égaux dans l'espace public établi et réservé à la parole politique et aux actes politiques, mais où nous sommes acceptés en tant qu'individus jouissant de droits propres et cependant en aucun cas en tant qu'êtres humains comme tels. Nous apparaissions toujours dans un monde qui est une scène et nous sommes reconnus en fonction du rôle que notre profession nous assigne, en tant que médecins ou hommes de loi, en tant qu'auteurs ou éditeurs, en tant que professeurs ou étudiants, et ainsi de suite. C'est par le biais de ce rôle, résonnant à travers, que quelque chose d'autre se manifeste, quelque chose d'entièrement idiosyncrasique, d'indéfinissable et cependant

d'identifiable sans erreur, de sorte que nous sommes dérangés par un soudain changement de rôle, lorsque par exemple un étudiant parvient à son but, qui était de devenir professeur, ou lorsqu'une maîtresse de maison, socialement connue comme médecin, sert à boire au lieu de soigner ses patients. En d'autres termes, l'avantage d'adopter la notion de *persona* pour mes considérations tient au fait que les masques ou rôles que le monde nous assigne et que nous devons accepter et même acquérir si nous souhaitons participer au théâtre du monde, sont échangeables ; ils ne sont pas inaliénables au sens où nous parlons de « droits inaliénables », et ils ne constituent pas une installation permanente annexée à notre soi intérieur au sens où la voix de la conscience, comme le croient la plupart des gens, serait quelque chose que l'âme humaine porterait constamment en elle.

C'est en ce sens que je peux m'accommoder d'apparaître ici comme « personnalité publique » pour les besoins d'un événement public. Cela signifie que lorsque les événements pour lesquels le masque a été conçu seront passés et que j'aurai terminé d'user et abuser de mon droit individuel de parler à travers le masque, les choses se remettront en place. Alors, très honorée et profondément reconnaissante pour ce moment, je serai libre non seulement d'échanger les rôles et les masques que la grande pièce qu'est le monde peut proposer, mais aussi libre pour me mouvoir à travers cette pièce dans ma « ceci-ité », identifiable, je l'espère ; cependant, je ne me laisserai ni définir ni séduire par la tentation forte que représente la reconnaissance, laquelle, quelle que soit sa forme, ne peut nous reconnaître que *comme* ceci et cela, c'est-à-dire comme quelque chose que fondamentalement nous ne sommes *pas*.

Prologue

1. Ce discours a été prononcé par Hannah Arendt pour la réception du prix Sonning, à Copenhague, le 18 avril 1975. Voir *supra*, la préface, pour d'autres commentaires.
2. W. H. Auden, *Shorts*.
3. W. H. Auden, « We Too Had Known Golden Hours ».

I. RESPONSABILITÉ

Responsabilité personnelle et régime dictatorial

Pour commencer, je voudrais faire quelques commentaires sur la polémique assez enragée qu'a fait éclater mon livre *Eichmann à Jérusalem*. J'emploie délibérément les mots « fait éclater » plutôt que le mot « causé », car une grande partie de la querelle a été consacrée à un livre qui n'a jamais été écrit. Ma première réaction a donc été d'écarter toute cette affaire en reprenant le célèbre bon mot autrichien : « Il n'y a rien de plus amusant qu'une polémique autour d'un livre que personne n'a lu. » Toutefois, puisque cette histoire a continué et puisque, en particulier au cours de ses derniers épisodes, de plus en plus de voix se sont élevées non seulement pour m'attaquer à propos de ce que je n'avais pas dit, mais au contraire pour me défendre, il m'est venu à l'esprit qu'il y aurait peut-être plus, dans cet exercice assez sinistre, que du scandale ou de l'amusement. Il m'a aussi semblé qu'était impliqué davantage que des « émotions », c'est-à-dire plus que les bons vieux contresens qui, dans certains cas, ont causé une authentique rupture de communication entre auteur et lecteur — et aussi plus que des distorsions et des falsifications dues à des groupes d'intérêt, lesquels avaient bien moins peur de mon livre que du fait qu'il déclenche un examen impartial et détaillé de la période en question.

Cette querelle a invariablement soulevé toutes sortes de questions strictement morales, dont beaucoup ne m'étaient jamais apparues, alors que d'autres, je ne les avais évoquées qu'en passant. J'avais donné un compte rendu factuel du procès,

et même le sous-titre du livre, *Rapport sur la banalité du mal*, me semblait si évidemment corroboré par les faits liés à l'affaire que je n'avais pas cru nécessaire de l'expliquer davantage. J'avais mis en lumière un fait que j'estimais choquant parce qu'il contredit nos théories concernant le mal, quelque chose qui est vrai mais pas plausible.

J'avais d'une certaine manière tenu pour assuré que nous croyons toujours avec Socrate qu'il vaut mieux subir que commettre une mauvaise action. Cette certitude s'est révélée être une erreur. On est généralement convaincu qu'il est impossible de résister à la tentation quelle qu'elle soit, qu'on ne peut se fier à aucun de nous ou attendre de qui que ce soit qu'il soit fidèle dans les moments cruciaux, qu'être tenté et être forcé reviennent presque au même, alors que, selon les paroles de Mary McCarthy, qui a la première mis le doigt sur ce sophisme : « Si quelqu'un pointe un revolver sur vous et vous dit : "Tue ton ami ou je te tue", il est en train de vous *tenter*, un point c'est tout. » Même si une tentation alors que la vie de quelqu'un est en jeu peut excuser un crime aux yeux de la justice, ce n'est certainement pas une justification morale. Finalement, et d'une façon des plus surprenantes, puisque nous traitons d'un procès dont le résultat fut bien de prononcer un jugement, on m'a déclaré que juger était en soi injuste : personne ne peut juger sans avoir été présent. Incidemment, c'était l'argument qu'Eichmann lui-même opposait au jugement du tribunal. Quand on lui a dit que d'autres choix étaient possibles et qu'il aurait pu échapper à ses devoirs meurtriers, il a insisté sur le fait que c'étaient là des légendes rétrospectives nées après-guerre, défendues par des gens qui ne savaient pas ou avaient oublié ce qui se passait réellement.

Nombre de raisons expliquent pourquoi la discussion sur le droit ou la capacité de juger touche la question morale la plus importante. Deux choses sont impliquées ici : premièrement,

comment puis-je dire ce qui est juste et ce qui est injuste, si la majorité ou tout mon environnement a préjugé de la réponse ? *Qui suis-je pour juger ?* Et deuxièmement, dans quelle mesure pouvons-nous juger les événements ou les circonstances dans lesquels nous n'étions pas présents ? Dans ce cas, il semble criant qu'aucun travail historique ni aucune procédure judiciaire n'est possible si nous nions posséder cette capacité. On pourrait aller encore plus loin et soutenir qu'il existe peu de cas dans lesquels, en nous servant de notre capacité de juger, nous ne jugeons pas rétrospectivement ; c'est tout aussi vrai de l'historien que du juge, qui peuvent avoir de bonnes raisons pour ne pas faire confiance aux témoignages ou au jugement de ceux qui étaient présents. De plus, puisque cette question de savoir si on peut juger sans avoir été présent est habituellement accouplée à l'accusation d'arrogance, qui a jamais soutenu qu'en jugeant une mauvaise action, je présuppose que j'aurais moi-même été incapable de la commettre ? Même le juge qui condamne un homme pour meurtre peut encore dire : à la grâce de Dieu !

Ainsi, à première vue, tout cela peut sembler une vaste absurdité, mais, lorsque beaucoup de gens, sans avoir été manipulés, se mettent à dire des absurdités et s'il se trouve parmi eux des personnes intelligentes, il y a là habituellement plus qu'une simple absurdité. Il existe dans notre société une peur très répandue de juger qui n'a rien à voir avec le « Ne juge pas si tu ne veux pas être jugé » biblique, et si cette peur s'apparente à la crainte de « jeter la première pierre », elle est vaine. Car derrière cette réticence à juger se cache le soupçon que personne n'est un agent libre, et donc le doute que quiconque soit responsable ou qu'on puisse attendre de lui qu'il réponde de ce qu'il a fait. Au moment où se posent des problèmes moraux, même en passant, celui qui les aborde sera confronté à cet effrayant manque de confiance en soi et donc de

fierté, ainsi qu'à une forme de fausse modestie en vertu de laquelle en disant : « Qui suis-je pour juger ? » on veut en réalité dire : « Nous sommes tous pareils, tous aussi mauvais, et ceux qui essaient ou prétendent essayer d'être un peu convenables sont ou des saints ou des hypocrites ; dans les deux cas, ils devraient nous laisser. » D'où de vives protestations lorsque quelqu'un attribue une faute spécifique à une personne particulière au lieu de rapporter toutes les fautes ou événements à des tendances historiques ou à des mouvements dialectiques, bref à une sorte de nécessité mystérieuse œuvrant derrière le dos des hommes et conférant à tout ce qu'ils font une sorte de sens profond. Tant qu'on fait remonter les racines de ce que Hitler a accompli à Platon, à Giocchino da Fiore, à Hegel ou à Nietzsche, ou à la science et à la technologie modernes, ou au nihilisme ou à la Révolution française, tout va bien. Mais dès qu'on dit que Hitler était un meurtrier de masse — en concédant bien sûr que ce meurtrier de masse particulier était très doué et aussi que tout le phénomène du III^e Reich ne peut s'expliquer seulement sur la base de ce qu'était Hitler et de la façon dont il a influencé les gens —, on s'accorde en général à penser que ce jugement portant sur la personne est vulgaire, dépourvu de sophistication, et qu'on ne devrait pas permettre qu'il interfère avec l'interprétation de l'Histoire. Ainsi, pour vous donner un autre exemple tiré d'une querelle récente, la thèse développée dans la pièce de Rolf Hochhuth intitulée *Le Vicaire*, dans laquelle le pape Pie XII est accusé d'être resté étrangement silencieux à l'époque des grands massacres de juifs à l'Est, a été immédiatement attaquée, et elle n'a pas seulement soulevé des protestations de la part de la hiérarchie catholique, ce qui est compréhensible. On lui a aussi opposé les falsifications des faiseurs d'images nés : Hochhuth, a-t-on dit, faisait du pape le principal coupable afin de disculper Hitler et le peuple allemand, ce qui est une contre-vérité pure et simple. Plus

significatif pour notre propos a été le reproche selon lequel il est « bien sûr » superficiel d'accuser le pape, alors que c'est toute la chrétienté qui est mise en accusation ; voire que : « Sans aucun doute, il y a matière à accusation, mais c'est toute la race humaine qui se trouve accusée⁽¹⁾. » Le point que je veux soulever ici va au-delà du sophisme bien connu sur lequel repose le concept de culpabilité collective, lequel a été appliqué pour la première fois au peuple allemand et à son passé collectif — tous les Allemands sont en accusation, et toute l'histoire allemande de Luther à Hitler —; en pratique, il a contribué à blanchir très efficacement tous ceux qui avaient réellement fait quelque chose, car si tous sont coupables, personne ne l'est. Il vous suffit de mettre la chrétienté ou toute la race humaine à la place réservée à l'origine à l'Allemagne pour percevoir, semble-t-il, l'absurdité de ce concept, car désormais les Allemands ne sont même plus coupables : il n'y a personne pour qui nous ayons un nom à mettre à la place du concept de culpabilité collective. Ce que je veux indiquer, outre ces considérations, c'est à quel point doit être profonde la peur d'émettre un jugement, de donner des noms et d'imputer une faute — spécialement hélas à l'encontre de gens qui ont été au pouvoir ou importants, qu'ils soient morts ou vivants — si on appelle à l'aide ce genre de manœuvres intellectuelles désespérées. Car n'est-il pas évident que la chrétienté a survécu plutôt bien à maints papes pires que Pie XII, précisément parce que ce n'est jamais toute la chrétienté qui a été mise en accusation ? Et que dire de ceux qui jetteraient plutôt tout le genre humain par la fenêtre, afin de sauver un homme important, de le sauver de l'accusation de ne pas même avoir commis un crime, mais simplement un grave péché prétendument d'omission ?

Il est heureux et sage qu'il n'existe aucune loi pour les péchés d'omission et qu'aucun tribunal humain ne soit appelé à en juger. Mais il est tout aussi heureux qu'il existe une institution

dans la société où il est presque impossible de fuir les problèmes liés à la responsabilité personnelle, où toutes les justifications invoquant la nature non spécifique ou abstraite de l'acte en jeu — du *Zeitgeist* au complexe d'Œdipe — tombent, où ce ne sont pas des systèmes, des tendances ou le péché originel qui sont jugés, mais des hommes de chair et de sang comme vous ou moi, dont les actes sont bien sûr toujours des actes humains, mais passent au tribunal parce qu'ils ont enfreint une loi dont nous considérons le respect comme essentiel à l'intégrité de notre commune humanité. Les problèmes juridiques et moraux ne sont pas du tout les mêmes, mais ils ont une affinité certaine les uns avec les autres, parce qu'ils présupposent tous le pouvoir de juger. Aucun chroniqueur judiciaire, s'il sait ce qu'il fait, ne peut manquer d'être impliqué dans ces questions. Comment dire ce qui est juste et injuste si on ne connaît pas la loi ? Et comment juger sans avoir été dans la même situation ?

C'est ici que je crois bon de faire ma deuxième remarque personnelle. Si le bruit causé par ma « mise en jugement » a prouvé, comme je le pense, combien la plupart d'entre nous sont embarrassés quand ils sont confrontés à des problèmes moraux, je ferais bien d'admettre que je ne suis pas la moins embarrassée. Ma formation intellectuelle a commencé dans une atmosphère où personne ne prêtait beaucoup d'attention aux questions morales ; nous étions élevés dans le présupposé : *Das Moralische versteht sich von selbst* (« La conduite morale se comprend d'elle-même »). Je me rappelle encore assez bien ce que je pensais quand j'étais jeune de la rectitude morale que nous appelons en général le caractère ; toute insistance sur une telle vertu me serait apparue comme philistine, parce que cela aussi, pensions-nous, était tout naturel et donc sans grande importance — ce n'était pas une qualité décisive, par exemple, pour évaluer une personne donnée. Assurément, chaque fois que nous étions confrontés à une faiblesse morale, à un manque de

fermeté ou de loyauté, à la curieuse et presque automatique capitulation sous la pression, en particulier de la part de l'opinion publique, laquelle est si symptomatique des couches cultivées de certaines sociétés, nous n'avions aucune idée du sérieux de ces choses et de ce à quoi elles conduiraient. Nous connaissions mal la nature de ces phénomènes, et nous nous en préoccupions encore moins, j'en ai peur. Mais il s'est trouvé que nous avons eu amplement l'occasion d'apprendre. Pour ma génération et mon peuple d'origine, la leçon a commencé en 1933 et elle s'est terminée lorsque non seulement les juifs allemands mais le monde entier a eu à connaître des monstruosité que personne ne croyait possibles au début. On peut estimer que ce que nous avons appris depuis, et ce n'est nullement sans importance, constitue des additions et des ramifications au savoir acquis pendant ces premières vingt années, de 1933 à 1945.

Il a fallu à beaucoup d'entre nous les vingt années suivantes afin d'y voir clair dans ce qui est arrivé, non en 1933, mais en 1941, en 1942 et en 1943, et jusqu'au bout. Je ne parle pas de la douleur et de la peine personnelle, mais de l'horreur elle-même avec laquelle, comme on peut le voir désormais, aucune des parties concernées n'a encore été capable de se réconcilier. Pour tout ce complexe, les Allemands ont forgé le terme très problématique de « passé non maîtrisé ». Tout se passe comme si aujourd'hui, après tant d'années, ce passé allemand s'était avéré rester immaîtrisable pour une bonne part du monde civilisé. À l'époque, l'horreur elle-même, dans sa monstruosité nue, semblait non seulement à moi, mais à beaucoup d'autres transcender toutes les catégories morales et exploser toutes les normes de la jurisprudence ; c'était quelque chose que les hommes ne pouvaient ni punir ni pardonner. Et dans cette horreur inexprimable, je le crains, nous avons tous tendance à oublier les leçons morales et maîtrisables qu'on nous a apprises

et qu'on nous apprenait encore, à la faveur d'innombrables discussions, dans les palais de justice et en dehors.

Afin de clarifier la distinction entre l'horreur muette, qui n'apprend rien, et les expériences qui ne sont pas du tout horribles mais souvent dégoûtantes et où la conduite des gens se prête à des jugements normaux, permettez-moi d'abord de mentionner un fait qui est évident, mais qu'on évoque rarement. Ce qui comptait dans notre prime éducation non théorique à la morale, ce n'était jamais la conduite du vrai coupable dont, même alors, personne de sensé ne pouvait attendre autre chose que le pire. Nous étions donc outrés, mais pas moralement gênés par le comportement bestial des membres des sections d'assaut dans les camps de concentration et les cellules de torture de la police secrète, et il aurait été étrange d'être moralement indigné par les discours des huiles nazies au pouvoir dont les opinions étaient bien connues depuis des années. Le nouveau régime ne nous posait alors rien de plus qu'un problème politique très complexe, dont un aspect était l'intrusion de la criminalité dans le champ politique. Je pense que nous étions aussi préparés aux conséquences de la terreur impitoyable et nous aurions volontiers admis que cette forme de peur a des chances de transformer en lâches la plupart des hommes. Tout cela était terrible et dangereux, mais ne posait aucun problème moral. L'interrogation morale ne venait que du phénomène de « coordination », c'est-à-dire, non pas de l'hypocrisie inspirée par la peur, mais de cette avidité très précoce à ne pas manquer le train de l'Histoire, du soudain et honnête changement d'opinion qui est survenu chez une grande majorité de personnalités publiques dans toutes les sphères de la vie et toutes les ramifications de la culture, ainsi que de l'incroyable facilité avec laquelle des amitiés d'une vie ont été brisées et laissées de côté. En bref, ce qui nous troublait, c'était le comportement non de nos ennemis mais de nos amis, qui

n'avaient rien fait pour amener cette situation. Ils n'étaient pas responsables des nazis, ils étaient seulement impressionnés par la réussite nazie et incapables d'opposer leur propre jugement au verdict de l'Histoire, tel qu'on le lisait alors. Il est impossible de comprendre ce qui est réellement arrivé si on ne prend pas en compte la chute presque universelle, non de la responsabilité personnelle, mais du *jugement* personnel aux premiers temps du régime nazi. Il est vrai que beaucoup de ces gens ont vite été désappointés, et il est bien connu que la plupart des hommes du 20 juillet 1940, lesquels ont payé de leur vie leur conspiration contre Hitler, avaient été liés au régime à une époque ou à une autre. Pourtant, je pense que cette désintégration morale des débuts dans la société allemande, à peine perceptible de l'extérieur, était comme une forme de répétition pour sa désagrégation totale, qui s'est produite durant les années de guerre.

Si j'ai porté ces affaires personnelles à votre attention, c'est afin de me montrer ouverte, non à l'accusation d'arrogance, que je crois hors de propos, mais à la question plus justifiable de savoir si des gens aussi peu préparés mentalement et conceptuellement aux problèmes moraux sont qualifiés pour en discuter.

Nous avons dû tout apprendre de zéro, à nu — c'est-à-dire sans l'aide des catégories et des règles générales sous lesquelles subsumer nos expériences. Cependant, de l'autre côté de la barrière, il y avait ceux qui étaient pleinement qualifiés dans les questions de morale et qui les tenaient en haute estime. Ces gens ne se sont pas seulement avérés incapables d'apprendre quoi que ce soit ; pire encore, cédant avec facilité à la tentation, ils ont démontré d'une façon des plus convaincantes par leur manière d'appliquer les concepts et les mesures traditionnels pendant et après les faits en question à quel point ils étaient devenus inadéquats et combien ils étaient peu faits et conçus,

comme nous le verrons, pour les conditions actuelles telles qu'elles sont apparues. Plus on discute de ces choses, plus il devient clair, je crois, que nous nous trouvons ici dans une position située entre Charybde et Scylla.

Pour ne donner ici qu'un cas particulier de notre confusion dans toutes ces matières, prenons la question de la punition judiciaire, peine qui est en général justifiée sur l'un des fondements suivants : le besoin qu'a la société de se protéger contre le crime, l'amélioration du criminel, la vertu dissuasive de l'exemple pour les criminels potentiels et enfin la justice rétributive. Un instant de réflexion vous convaincra qu'aucun de ces fondements n'est valide pour la punition de ce qu'on a appelé les criminels de guerre : ces gens n'étaient pas des criminels ordinaires et on ne pouvait craindre de presque aucun d'eux qu'il commette de nouveaux crimes ; il n'est pas nécessaire que la société se protège d'eux. Qu'ils puissent s'améliorer grâce à des peines de prison est encore moins probable que dans le cas des criminels ordinaires, et quant à la possibilité de dissuader de tels criminels à l'avenir, les chances sont elles aussi lugubrement minces au vu des circonstances extraordinaires dans lesquelles ces crimes ont été commis ou pourraient être commis dans l'avenir. Même la notion de rétribution, la seule raison non utilitaire qu'on peut donner à la peine judiciaire et donc quelque peu en désaccord avec la pensée juridique actuelle, est à peine applicable au regard de l'ampleur du crime. Et pourtant, bien qu'aucune des raisons que nous invoquons en général pour punir ne soit valide, notre sens de la justice trouverait intolérable que l'on renonce à la peine et laisse impunis ceux qui ont assassiné des milliers, des centaines de milliers et des millions de gens. Si ce n'était qu'un désir de revanche, ce serait ridicule, à part le fait que le droit et la peine qu'il inflige sont apparus sur Terre afin de briser l'éternel cercle vicieux de la vengeance. Nous voilà ainsi exigeant et infligeant

une peine en accord avec notre sens de la justice, alors que, d'un autre côté, ce même sens de la justice nous informe que toutes nos conceptions anciennes de la peine et de ses justifications nous font défaut.

Pour revenir à mes réflexions personnelles sur qui devrait être qualifié pour discuter ces matières : ceux qui ont des standards et des normes ne correspondant pas à une expérience ou bien ceux qui n'ont rien d'autre que leur expérience, laquelle est surtout non déformée par des concepts préconçus ? Comment penser et même, ce qui est plus important dans le contexte qui est le nôtre, comment juger sans se cramponner à des standards, à des normes préconçus et à des règles générales sous lesquelles subsumer les cas particuliers ? Ou pour le dire différemment, qu'arrive-t-il à la faculté humaine de jugement quand elle est confrontée à des circonstances qui signifient la chute de toutes les normes coutumières et sont donc sans précédent au sens où les règles générales ne les prévoient pas, pas même comme exceptions à ces règles ? Pour bien répondre à ces questions, il faudrait commencer par analyser la nature encore très mystérieuse du jugement humain, à savoir ce qu'il peut et ne peut pas réaliser. Car ce n'est que si nous supposons qu'il existe une faculté humaine nous rendant capables de juger rationnellement sans être entraînés par l'émotion ou l'intérêt personnel, et qui à certains moments fonctionne spontanément, c'est-à-dire qui n'est pas liée par les standards et les règles sous lesquels les cas particuliers sont simplement subsumés, mais qui produit au contraire ses propres principes en vertu de l'activité de jugement elle-même ; ce n'est que si nous supposons cela que nous pouvons nous risquer sur ce terrain moral très glissant en espérant ne pas perdre pied.

Par chance pour moi, notre sujet de ce soir n'exige pas que je vous propose une philosophie du jugement. Mais même une perspective limitée sur le problème de la morale et de ses

fondements impose de clarifier une question générale ainsi que quelques distinctions qui, je le crains, ne sont pas généralement admises. La question générale concerne la première partie de mon titre : la « responsabilité personnelle ». Ce terme doit être compris par opposition à la responsabilité politique que tout gouvernement assume pour les actions et méfaits de son prédécesseur, et chaque nation pour les actions et méfaits du passé. Lorsque Napoléon, prenant le pouvoir en France après la Révolution, a dit : j'assumerai la responsabilité de tout ce que la France a fait depuis saint Louis jusqu'au Comité de salut public, il a seulement énoncé de façon quelque peu emphatique l'un des faits de base de toute la vie politique. Pour une nation, il est évident que chaque génération, procédant d'un continuum historique, porte le fardeau des péchés de ses pères et est créditée des actes de ses ancêtres. Celui qui endosse une responsabilité politique en viendra toujours au point de dire avec Hamlet :

Notre monde est tordu ; oh, maudit coup du sort !
Que je sois jamais né, moi, pour le redresser.

Remettre l'époque en ordre signifie renouveler le monde, et cela, nous pouvons l'accomplir parce que nous arrivons tous à un moment ou à un autre comme des nouveaux venus dans un monde qui était là avant nous et qui sera encore là quand nous serons partis, quand nous aurons légué ce fardeau à nos successeurs. Mais il ne s'agit pas là du type de responsabilité dont je parle ici ; elle n'est pas personnelle, à strictement parler, et ce n'est qu'au sens métaphorique que nous pouvons dire que nous nous sentons *coupables* des péchés de nos pères ou de notre peuple ou du genre humain, à savoir pour des actes que nous n'avons *pas* commis. Moralement parlant, il est injuste de se sentir coupable sans avoir rien fait de spécifique, tout comme

il est injuste de se sentir libre de toute culpabilité si on est effectivement coupable de quelque chose. J'ai toujours considéré comme la quintessence de la confusion morale le fait que, pendant la période d'après-guerre en Allemagne, ceux qui étaient à titre personnel complètement innocents aient affirmé les uns aux autres et au monde en général l'ampleur de la culpabilité qu'ils ressentaient, alors que très peu parmi les criminels étaient prêts à admettre même le plus léger remords. L'admission spontanée de cette responsabilité collective a eu pour résultat le blanchiment très efficace quoique inattendu de ceux qui *avaient* fait quelque chose : comme nous l'avons déjà vu, quand tous sont coupables, personne ne l'est. Et quand nous avons entendu, au cours du récent débat en Allemagne sur l'extension du statut des limitations pour les assassins nazis, comment le ministre de la Justice s'est opposé à une telle extension au motif que davantage de zèle à rechercher ce que les Allemands appellent « les assassins parmi nous » créerait seulement de la complaisance morale parmi les Allemands qui ne sont pas des assassins (*Der Spiegel*, n°5, 1963, p. 23), c'est-à-dire chez ceux qui sont innocents, nous voyons combien cette confusion morale est devenue dangereuse. Le raisonnement n'est pas neuf. Il y a quelques années, l'exécution de la sentence de mort rendue pour Eichmann a suscité une opposition généralisée, au motif qu'elle aurait allégé la conscience des Allemands ordinaires et « servi à expier la culpabilité ressentie par beaucoup de jeunes gens en Allemagne », comme l'a dit Martin Buber. Mais si les jeunes d'Allemagne, trop jeunes pour avoir fait quoi que ce soit, se *sentent* coupables, ou bien ils ont tort et sont dans la confusion ou bien il s'agit d'un jeu de l'esprit. Il n'existe rien de tel que la culpabilité collective ou l'innocence collective ; la culpabilité et l'innocence n'ont de sens qu'appliquées à des individus.

Récemment, pendant le débat sur le procès Eichmann, ces

questions relativement simples ont été compliquées par ce que j'appellerai la théorie des rouages. Quand on décrit un système politique — à savoir comment il fonctionne, quelles sont les relations entre les différentes branches du gouvernement, comment fonctionnent les grosses machineries bureaucratiques et leurs chaînes de commandement, et comment le civil, le militaire et les forces de police sont interconnectés, pour ne mentionner que des caractéristiques importantes —, il est inévitable que nous parlions de toutes les personnes utilisées par le système en termes de rouages qui font tourner l'administration. Chaque rouage, c'est-à-dire chaque personne, doit être remplaçable sans qu'il soit besoin de changer le système, ce qui est le présupposé sous-jacent à toutes les bureaucraties, à tous les services publics et à toutes les fonctions proprement dites. Ce point de vue est le point de vue de la science politique, et si nous portons des accusations ou plutôt évaluons d'après son cadre de référence, nous parlons alors de bons et de mauvais systèmes, et nos critères sont la liberté ou le bonheur ou le degré de participation des citoyens, mais la question de la responsabilité de ceux qui font tourner toute l'affaire est marginale. Ici devient vrai ce que tous les accusés des procès d'après-guerre ont dit pour s'excuser : si je ne l'avais pas fait, quelqu'un d'autre aurait pu le faire et l'aurait fait.

Car dans toute dictature, à plus forte raison totalitaire, même le relativement petit nombre de décideurs qu'on peut encore nommer dans un gouvernement normal se réduit à un, tandis que toutes les institutions et corps exerçant un contrôle sur les décisions exécutives ou les ratifiant ont été abolies. Au sein du III^e Reich, en tout cas, un seul homme prenait des décisions et pouvait les prendre, et était donc d'un point de vue politique pleinement responsable. C'était Hitler lui-même, lequel, par conséquent, et non pas dans un accès de mégalomanie mais assez lucidement, s'est décrit un jour comme le seul homme

dans toute l'Allemagne qui était irremplaçable. N'importe qui d'autre, de haut en bas, qui avait quoi que ce soit à voir avec les affaires publiques était en fait un rouage, qu'il l'ait su ou non. Cela signifie-t-il pour autant que personne d'autre ne pouvait être tenu pour personnellement responsable ?

Quand je suis allée à Jérusalem pour assister au procès Eichmann, j'ai ressenti que la procédure judiciaire avait le grand avantage de n'accorder aucun sens à cette affaire de rouages et qu'elle nous forçait donc à regarder toutes ces questions d'un point de vue différent. Assurément, le fait que la défense essaye de plaider qu'Eichmann n'était qu'un petit rouage était prévisible ; que l'accusé lui-même pense en ces termes était probable, et il l'a fait jusqu'à un certain point, alors que la tentative de l'accusation pour faire de lui le plus grand rouage — pire et plus important que Hitler — fut une curiosité inattendue. Les juges ont fait ce qui était bien et correct, ils ont écarté cette notion, et moi aussi incidemment, malgré toutes les critiques et les éloges contraires. Car, comme les juges ont eu grand mal à le souligner explicitement, dans un tribunal, ce n'est pas un système qu'on juge, pas l'Histoire ou une tendance historique, pas un -isme, l'antisémitisme par exemple, mais une personne, et s'il se trouve que l'accusé soit un fonctionnaire, il est mis en accusation précisément parce que même un fonctionnaire est un être humain, et c'est pour cette capacité qu'on lui fait un procès. Évidemment, dans la plupart des organisations criminelles, ce sont les petits rouages qui commettent effectivement les grands crimes, et on peut même soutenir que l'une des caractéristiques de la criminalité organisée du III^e Reich était qu'elle exigeait des preuves tangibles d'implication criminelle de la part de tous ses serviteurs, et pas seulement aux échelons inférieurs. Donc, la question posée par la cour à l'accusé est : avez-vous, untel ou untel, individu doté d'un nom, d'une date et d'un lieu de

naissance, identifiable et ce faisant irremplaçable, commis le crime dont on vous accuse et pourquoi ? Si l'accusé répond : « Ce n'était pas moi la personne qui l'ait commis, je n'avais ni la volonté ni le pouvoir de faire quoi que ce soit de ma propre initiative ; j'étais un simple rouage, j'étais remplaçable ; tout le monde à ma place l'aurait fait ; je comparais devant ce tribunal par accident » — cette réponse sera écartée comme sans fondement. Si on permettait à l'accusé de plaider coupable ou non coupable en tant que représentant un système, il deviendrait un *bouc émissaire*. (Eichmann lui-même souhaitait devenir un bouc émissaire — il a proposé de se pendre en public et de prendre tous les « péchés » sur lui. La cour lui a refusé cette dernière occasion de jouer sur les sentiments.) Dans tout système bureaucratique, déplacer les responsabilités relève de la routine quotidienne, et si on veut définir la bureaucratie en termes de science politique, c'est-à-dire comme une forme de gouvernement — le gouvernement des bureaux, par opposition au gouvernement des hommes, d'un homme, de quelques-uns ou de la multitude —, la bureaucratie n'est malheureusement le gouvernement de personne et, pour cette raison même, c'est peut-être la forme la moins humaine et la plus cruelle de pouvoir. Mais au tribunal, ces définitions ne sont pas valables. À la réponse : « Ce n'est pas moi qui ai fait ça, c'est le système dont j'étais un rouage », la cour pose immédiatement la question suivante : « Et pourquoi, s'il vous plaît, êtes-vous devenu un rouage ou avez-vous continué à être un rouage dans ces circonstances ? » Si l'accusé souhaite déplacer ses responsabilités, il doit impliquer d'autres personnes encore, il doit donner des noms, et ces personnes apparaissent alors comme de possibles coaccusés, elles ne sont pas l'incarnation de la bureaucratie ou d'une quelconque autre nécessité. Le procès Eichmann, comme tous les procès de ce type, n'aurait eu aucun intérêt s'il n'avait pas transformé en homme le rouage ou

« réfèrent » de la section IV B4 de la direction de la Sécurité du Reich. Ce n'est que parce que cette opération a été réalisée avant même que ne commence le procès que la question de la responsabilité personnelle, et donc de la culpabilité judiciaire, s'est posée. Et même cette transformation d'un rouage en homme n'implique pas que quelque chose comme la « rouagéité », le fait que les systèmes transforment les hommes en rouages, et les systèmes totalitaires plus totalement que les autres, était en procès. Cette interprétation ne serait qu'une autre façon d'échapper aux limitations strictes de la procédure judiciaire.

Et pourtant, alors que la procédure judiciaire ou la question de la responsabilité personnelle sous un régime dictatorial empêche de déplacer la responsabilité de l'homme au système, le système ne peut pas ne pas du tout être pris en compte. Il apparaît sous la forme de circonstances, du point de vue juridique comme moral, beaucoup au sens où nous prenons en compte les conditions de vie des défavorisés comme circonstances atténuantes, mais pas comme des excuses, dans les affaires de crimes commis dans les milieux pauvres. Et c'est pour cette raison que, en venant à la deuxième partie de mon titre, le « régime dictatorial », je dois maintenant vous ennuyer avec quelques distinctions qui nous aideront à comprendre ces circonstances. Les formes totalitaires de gouvernement et les dictatures au sens usuel ne sont pas identiques ; la plus grande partie de ce que j'ai dit s'applique au totalitarisme. La dictature au sens romain antique du mot était conçue comme une forme d'urgence de gouvernement constitutionnel et légal, limitée strictement dans le temps et les pouvoirs, et elle l'est restée ; nous la connaissons encore assez bien à travers l'état d'urgence ou la loi martiale proclamée dans les zones sinistrées ou en temps de guerre. Nous connaissons également des dictatures

modernes qui sont de nouvelles formes de gouvernement où les militaires prennent le pouvoir, abolissent le gouvernement civil et privent les citoyens de leurs droits politiques et de leurs libertés, ou bien où un parti prend l'appareil d'État aux dépens de tous les autres partis et donc de toute opposition politique organisée. Ces deux types de dictature sonnent le glas de la liberté politique, mais la vie privée et les activités non politiques ne sont pas nécessairement touchées. Il est vrai que ces régimes persécutent en général leurs opposants politiques avec une grande brutalité et qu'ils sont assurément loin d'être des formes de gouvernement au sens où nous en sommes venus à les comprendre — aucun gouvernement constitutionnel n'est possible sans dispositions ménageant les droits d'une opposition —, mais ils ne sont pas criminels au sens commun du mot. S'ils commettent des crimes, ceux-ci sont dirigés contre les ennemis déclarés du régime au pouvoir. Mais les crimes des gouvernements totalitaires concernaient des gens qui étaient « innocents » même du point de vue du parti au pouvoir. C'est pour cette raison liée à la criminalité généralisée que la plupart des pays ont signé après la guerre un accord pour ne pas accorder le statut de réfugié politique aux coupables qui fuyaient l'Allemagne nazie.

De plus, la domination totale s'étend à toutes les sphères de la vie, pas seulement au champ politique. La société totalitaire, distincte du gouvernement totalitaire, est monolithique ; toutes les manifestations publiques, culturelles, artistiques, savantes, et toutes les organisations, les services sociaux, même les sports et les distractions, sont « coordonnées ». Il n'y a pas de bureau ni d'emploi ayant une quelconque signification publique, des agences de publicité aux cabinets juridiques, de l'art dramatique au journalisme sportif, des écoles primaires et secondaires aux universités et sociétés savantes, dans lesquels on n'exige pas une acceptation sans équivoque des principes au pouvoir. Qui

participe à la vie publique, en étant membre du parti ou membre des formations d'élite du régime, est impliqué d'une manière ou d'une autre dans les actes du régime dans son ensemble. Ce que les tribunaux exigent dans tous ces procès d'après-guerre, c'est que les accusés n'aient pas participé aux crimes légalisés par ce gouvernement, et cette non-participation, considérée comme standard juridique de ce qui est juste et de ce qui est injuste, pose des problèmes considérables précisément eu égard à la question de la responsabilité. Car le fond de l'affaire, c'est que seuls ceux qui ont quitté tout à fait la vie publique, qui ont refusé toute responsabilité politique ont pu éviter d'être impliqués dans des crimes, et ont donc pu éviter d'avoir à porter une responsabilité morale et judiciaire. Dans la polémique tumultueuse autour des questions morales qui dure depuis la défaite de l'Allemagne nazie et la révélation de la complicité totale dans les crimes commis de tous les échelons de la société officielle, c'est-à-dire de l'effondrement total des standards moraux normaux, le raisonnement suivant a été formulé avec d'infinies variantes : nous qui semblons coupables aujourd'hui sommes en fait ceux qui sont restés en poste afin d'empêcher que ne se produisent des choses pires encore ; seuls ceux qui sont restés à l'intérieur du système ont eu la possibilité d'atténuer les choses et d'au moins aider quelques personnes ; nous avons payé son dû au diable sans lui vendre notre âme, alors que ceux qui n'ont rien fait ont fui toutes leurs responsabilités et n'ont pensé qu'à eux, au salut de leur précieuse âme. Politiquement parlant, ce raisonnement pourrait avoir un sens si on avait réussi à renverser le régime de Hitler, ou ne serait-ce que tenté de le faire, à ses débuts. Car il est vrai qu'un système totalitaire ne peut être renversé que de l'intérieur — et non par une révolution. (On pourrait supposer que quelque chose de ce genre est arrivé en Union soviétique, avant ou immédiatement après la mort de Staline ; le point de

basculement d'un système totalitaire avéré à une dictature ou tyrannie à parti unique s'est probablement produit avec la liquidation de Beria, le chef de la police secrète.) Mais les gens qui parlent ainsi n'étaient aucunement les conspirateurs — qu'ils aient réussi ou pas. Ce sont en règle générale les fonctionnaires sans l'expertise desquels ni le régime de Hitler ni l'administration Adenauer qui lui a succédé n'auraient été capables de survivre. Hitler a hérité des fonctionnaires de la république de Weimar, laquelle en a hérité de l'empire, tout comme Adenauer en a hérité des nazis, sans beaucoup de difficultés.

Je dois ici vous rappeler que la question personnelle ou morale, distincte de celle de l'imputabilité juridique, ne se pose guère pour ceux qui étaient des adhérents convaincus au régime : le fait qu'ils ne pouvaient se sentir coupables mais seulement vaincus était presque naturel, sauf s'ils changeaient d'avis et se repentaient. Et pourtant, même cette question simple est devenue confuse parce que, lorsque le moment de rendre des comptes a fini par arriver, il s'est avéré qu'il n'y avait pas d'adhérents convaincus, du moins pas au programme criminel pour lequel ils passaient en jugement. Et le problème, c'est que, bien que cela ait été un mensonge, ce n'était pas un mensonge simple ni complet. Car ce qui avait commencé dans les premiers temps avec les gens neutres qui n'étaient pas des nazis mais coopéraient avec eux est arrivé dans les derniers temps avec les membres du parti et même avec les formations d'élite des SS : très peu de gens, même dans le III^e Reich, étaient de tout cœur d'accord avec les derniers crimes du régime, et cependant un grand nombre de gens étaient parfaitement prêts à les commettre. Et maintenant, chacun d'entre eux, où qu'il se soit trouvé et quoi qu'il ait fait, prétend que ceux qui, sous tel ou tel prétexte, s'étaient retirés dans la vie privée avaient choisi la solution facile, irresponsable. À moins bien sûr qu'ils ne se

soient servis de cette position privée comme d'une couverture pour faire de l'opposition active — choix qu'on peut facilement écarter puisque ce n'est évidemment pas l'affaire de tout le monde d'être un saint ou un héros. Mais la responsabilité morale est l'affaire de tout le monde et il était plus « responsable », prétend-on, de rester en poste, peu important les conditions ou les conséquences.

Pour leur justification morale, l'argument du moindre mal a joué un rôle important. Si l'on est confronté à deux maux, alors le raisonnement tient : il est de son devoir d'opter pour le moindre, alors qu'il est irresponsable de refuser de choisir. Ceux qui dénoncent le sophisme moral de ce raisonnement sont en général taxés d'une forme de moralisme aseptisé étrangère aux circonstances de la vie politique ; on les accuse de ne pas vouloir se salir les mains ; et on doit admettre que ce n'est pas tant la philosophie politique ou morale (à la seule exception de Kant, qui pour cette raison même a souvent été accusé de rigorisme moraliste) que la pensée religieuse qui a sans ambiguïté rejeté tout compromis avec le moindre mal. Ainsi le Talmud dit, comme on me l'a appris lors d'un récent débat sur ces affaires : si on vous demande de sacrifier un homme pour la sécurité de la communauté, ne le donnez pas ; si on vous demande de consentir à l'enlèvement d'une femme afin de sauver toutes les femmes, ne la laissez pas être enlevée. Dans la même veine, ce qui rappelle clairement la politique du Vatican pendant la dernière guerre, le pape Jean XXIII a défini à propos du comportement politique du pape et des évêques, ce qu'on appelle la « pratique de prudence » : ils « doivent se garder [...] de toute connivence avec le mal dans l'espoir que, ce faisant, ils seraient utiles à quelqu'un ».

Politiquement, la faiblesse de l'argument du moindre mal a toujours été que ceux qui choisissent le moindre mal oublient très vite qu'ils ont choisi le mal. Puisque le mal commis par le

III^e Reich était si monstrueux qu'aucun effort de l'imagination ne pouvait permettre de l'appeler « moindre mal », on devait supposer que, à cette époque, le raisonnement aurait dû s'effondrer une fois pour toutes, ce qui, étonnamment, n'a pas été le cas. De plus, si on considère les techniques de gouvernement totalitaire, il est évident que le raisonnement du « moindre mal » — loin d'être avancé seulement de l'extérieur par ceux qui n'appartiennent pas à l'élite au pouvoir — est l'un des mécanismes intégrés à la machinerie de la terreur et de la criminalité. L'acceptation du moindre mal est consciemment utilisée pour conditionner les fonctionnaires comme la population en général à accepter le mal comme tel. Pour n'en donner qu'un parmi maints exemples : l'extermination des juifs a été précédée par une suite très progressive de mesures antijuives, et chacune a été acceptée au motif que refuser de coopérer aurait empiré les choses — jusqu'au stade où rien de pire n'aurait pu arriver. Le fait qu'à ce dernier stade, le raisonnement n'a pas été abandonné et qu'il survit même aujourd'hui que son erreur est devenue si éclatante d'évidence — dans la polémique sur la pièce de Hochhuth, on a encore entendu dire qu'une protestation du Vatican n'aurait fait qu'empirer les choses ! — est assez étonnant. On voit ici à quel point l'esprit humain est peu disposé à affronter des réalités qui contredisent d'une manière ou d'une autre totalement son schéma de référence. Malheureusement, il semble être bien plus facile de conditionner le comportement humain et d'inciter les gens à se conduire de la façon la plus inattendue et la plus scandaleuse que de convaincre qui que ce soit de tirer les leçons de l'expérience, comme on dit ; c'est-à-dire de commencer à penser et à juger au lieu d'appliquer des catégories et des formules qui sont profondément implantées dans notre esprit, mais dont les fondements dans l'expérience sont oubliés et dont la plausibilité réside dans leur cohérence intellectuelle plutôt

que dans leur adéquation aux événements réels.

Pour clarifier ce préjugé lorsqu'on n'est pas capable de revenir à l'application de règles généralement admises, je passerai des standards moraux aux standards juridiques parce que ces derniers sont souvent mieux définis. Vous savez sans doute que, dans les procès des criminels de guerre et le débat sur leur responsabilité personnelle, les accusés et leurs avocats ont eu recours au raisonnement selon lequel ces crimes relevaient d'« actes d'État » ou qu'ils étaient commis en vertu d'« ordres supérieurs ». Il ne faut pas confondre ces deux catégories. Les ordres supérieurs tombent juridiquement dans le champ de la justice, même si l'accusé peut se trouver dans la position classiquement « difficile » du soldat « susceptible d'être fusillé par une cour martiale s'il désobéit à un ordre et pendu par un juge et un jury s'il y obéit » (comme le dit Dicey dans *Law of the Constitution*). Cependant, les actes d'État sont hors du cadre juridique ; ce sont des actes supposés souverains sur lesquels aucun tribunal n'a de juridiction. Selon la théorie qui se trouve derrière cette formule, les gouvernements souverains peuvent dans des circonstances extraordinaires être forcés à recourir à des moyens criminels parce que leur existence même ou le maintien de leur pouvoir en dépend ; la raison d'État ne peut être liée par des limitations juridiques ou des considérations morales, qui sont valides pour les citoyens privés vivant à l'intérieur de ses frontières, parce que l'État pris comme un tout, et donc l'existence de tout ce qui se passe en son sein, sont en jeu. Selon cette théorie, l'acte d'État équivaut tacitement au « crime » qu'un individu peut être forcé de commettre par autodéfense, c'est-à-dire à un acte dont on permet qu'il reste impuni par suite de circonstances extraordinaires, à savoir dans lesquelles la vie en tant que telle est menacée. Ce qui rend ce raisonnement inapplicable aux crimes commis par les gouvernements totalitaires et par leurs serviteurs, ce n'est pas

seulement le fait que ces crimes n'étaient nullement dictés par une nécessité de quelque forme que ce soit ; au contraire, on pourrait avancer avec une certaine force que, par exemple, le gouvernement nazi aurait été capable de survivre, voire de gagner la guerre, s'il n'avait pas commis ses crimes bien connus. En théorie, il est même encore plus important que le raisonnement de la raison d'État, qui sous-tend toute la discussion sur les actes d'État, présuppose qu'un tel crime est commis dans un contexte de légalité qu'il sert à maintenir en même temps que l'existence politique de la nation. Pour s'imposer, la loi a besoin du pouvoir politique ; un élément de politique de pouvoir est donc toujours impliqué dans le maintien de l'ordre légal. (Je ne parle ici, bien sûr, pas des actes commis contre d'autres nations, ni ne traite de la question de savoir si la guerre elle-même peut être définie comme un « crime contre la paix » — pour utiliser le langage des procès de Nuremberg.) Ce que ni la théorie politique de la raison d'État ni le concept juridique d'actes d'État ne prévoyaient, c'était le renversement complet de la légalité ; dans le cas du régime de Hitler, toute la machinerie étatique imposait des activités normalement considérées comme criminelles, et c'est un euphémisme : il n'y avait pas d'acte d'État qui, selon les standards normaux, n'était pas criminel. Donc, ce n'était plus l'acte criminel qui, en tant qu'exception à la règle, était censé servir à maintenir la domination du parti au pouvoir — comme, par exemple, dans le cas de crimes célèbres tels le meurtre de Matteotti dans l'Italie mussolinienne ou l'assassinat du duc d'Enghien par Napoléon —, mais au contraire des actes non criminels occasionnels — comme l'ordre donné par Himmler de stopper le programme d'extermination — qui étaient des exceptions à la « loi » de l'Allemagne nazie, concessions faites à la dure nécessité. Pour revenir un instant à la distinction entre gouvernement totalitaire et autres dictatures, c'est précisément la relative

rareté des crimes nets qui distingue les dictatures fascistes des dictatures totalitaires pleinement développées, bien qu'il soit vrai que davantage de crimes aient été commis par les dictatures fascistes ou communistes qu'on pourrait l'imaginer sous un gouvernement constitutionnel. Ce qui compte dans le contexte qui est le nôtre, c'est seulement le fait qu'ils sont encore clairement reconnaissables à titre d'exception et que le régime ne les reconnaît pas ouvertement.

De même, le raisonnement des « ordres supérieurs » ou la réplique des juges selon laquelle le fait que des ordres supérieurs ne sont pas une excuse pour commettre des crimes sont inadéquats. Ici aussi, le présupposé est que les ordres ne sont normalement pas criminels et que, pour cette raison, on ne peut demander à celui qui les reçoit de reconnaître la nature criminelle d'un ordre particulier — comme dans le cas d'un officier devenu fou qui ordonne de fusiller d'autres officiers ou dans le cas du mauvais traitement ou de l'assassinat de prisonniers de guerre. En termes juridiques, les ordres auxquels il faut désobéir doivent être « manifestement illégaux » ; l'illégalité « doit claquer comme un drapeau noir de mise en garde disant : interdit ». En d'autres termes, pour l'homme qui est concerné par la question de décider s'il obéit ou non, l'ordre doit être clairement marqué comme une exception ; le problème, c'est que, dans les régimes totalitaires, en particulier au cours des dernières années du régime de Hitler, cette marque a clairement appartenu aux ordres non criminels. Ainsi pour Eichmann, qui avait décidé d'être et de rester un citoyen respectueux des lois du III^e Reich, le drapeau noir de l'illégalité manifeste flottait sur les derniers ordres donnés par Himmler à l'automne 1944 ; les déportations devaient en effet être arrêtées et les installations des usines de la mort démantelées. Les extraits que je viens de citer proviennent d'un jugement d'une cour militaire israélienne qui, davantage que la plupart des

autres tribunaux du monde, était consciente des difficultés inhérentes au mot « illégalité », vu la nature terrible et juridiquement criminelle de l'Allemagne de Hitler. Il est donc allé au-delà de la phraséologie habituelle, selon laquelle un « sentiment de la légalité [...] se trouve profondément dans chaque conscience humaine, même chez ceux qui ne sont pas versés dans les livres de droit », et qui parlait d'« une illégalité apparaissant à l'œil et révoltant le cœur, pourvu que l'œil ne soit pas aveugle et le cœur ni dur ni corrompu » — ce qui est très bien, mais sera un peu court dans les moments cruciaux, j'en ai peur. En ce cas, en effet, les hommes qui ont mal agi étaient très familiers de la lettre et de l'esprit de la loi du pays où ils vivaient, et aujourd'hui, quand on les rend responsables, ce que nous exigeons en réalité d'eux, c'est un « sentiment de légalité » profond qui les aurait incités à *contredire* la loi de leur pays et la connaissance qu'ils en avaient. Dans ces circonstances, on requiert considérablement plus qu'un œil qui ne soit pas aveugle et un cœur qui ne soit ni dur ni corrompu afin de saisir « l'illégalité ». Ils ont agi dans des conditions dans lesquelles chaque acte moral était illégal et chaque acte légal était un crime.

Donc, la vision assez optimiste de la nature humaine qui transpire du verdict non seulement des juges du procès de Jérusalem, mais de tous les procès d'après-guerre présuppose une faculté humaine indépendante, vis-à-vis de la loi et de l'opinion publique, qui juge à neuf et en toute spontanéité chaque acte et chaque intention en toute occasion. Peut-être possédons-nous une telle faculté et sommes-nous des législateurs, tous autant que nous sommes, quels que soient nos actes : mais ce n'était pas l'opinion des juges. Malgré toute leur rhétorique, ils voulaient seulement dire qu'un *sentiment* de ces choses a été implanté en nous pendant tant de siècles qu'il ne peut s'être soudainement perdu. Et cela est, je crois, très douteux

vu les données que nous possédons et vu aussi le fait qu'année après année, des ordres « illégaux » ont suivi d'autres ordres illégaux, tous n'exigeant pas au hasard seulement des crimes sans lien les uns avec les autres, mais formant avec une cohérence et un soin extrêmes ce qu'on appelait le nouvel ordre. Ce « nouvel ordre » était exactement ce qu'il disait être — il n'était pas seulement épouvantablement nouveau, c'était aussi et surtout un *ordre*.

L'idée très répandue selon laquelle nous n'avons affaire ici à rien de plus qu'à un gang de criminels qui, en réunion, auraient commis n'importe quels crimes est gravement erronée. C'est vrai, il y avait un certain nombre de criminels dans les formations d'élite du mouvement et un plus grand nombre encore d'hommes se sont rendu coupables d'atrocités. Cependant, ce n'est qu'au début du régime que, dans les camps de concentration placés sous l'autorité des sections d'assaut, ces atrocités avaient un objectif politique clair : répandre la peur et noyer sous une terreur inexprimable toutes les tentatives d'opposition organisée. Mais ces atrocités n'étaient pas typiques et, ce qui est plus important, bien que la tolérance ait été grande à leur endroit, elles n'étaient pas vraiment permises. De même que le vol ou le fait d'accepter des pots-de-vin. Au contraire, comme Eichmann n'a eu de cesse d'y insister, les directives disaient : « Évitez les duretés qui ne sont pas nécessaires. » Et lorsque, durant son interrogatoire de police, on lui a suggéré que ces mots semblaient quelque peu ironiques s'agissant de gens envoyés à une mort certaine, il n'a même pas compris ce dont parlait l'officier de police qui l'interrogeait. La conscience d'Eichmann était révoltée par l'idée de cruauté, pas par celle d'assassinat. Tout aussi erronée est l'idée commune selon laquelle nous avons affaire à un accès de nihilisme moderne, si on comprend le *credo* nihiliste au sens du XIX^e siècle : à savoir « tout est permis ». La facilité avec laquelle on a pu faire

taire les consciences était en partie la conséquence directe du fait que tout n'était en aucun cas permis.

Le nœud moral de cette affaire, on ne l'atteint pas en désignant ce qui est arrivé du nom de « génocide » ou en comptant les nombreux millions de victimes : l'extermination de peuples entiers s'est déjà produite dans l'Antiquité, ainsi qu'au cours de la colonisation moderne. On ne l'atteint que si on comprend que cela est advenu dans le cadre d'un ordre juridique et que la clé de voûte de cette « nouvelle loi » consistait dans le commandement « Tu tueras », non pas ton ennemi, mais des gens innocents qui n'étaient même pas potentiellement dangereux, et non pas par nécessité, mais au contraire au détriment de toute considération militaire et utilitaire. Le programme d'assassinat n'était pas censé toucher à sa fin avec le dernier juif trouvé sur Terre, et il n'avait rien à voir avec la guerre, si ce n'est que Hitler croyait avoir besoin d'une guerre en guise d'écran de fumée pour ses opérations d'assassinat non militaires ; et ces opérations elles-mêmes étaient censées continuer, sur une plus grande échelle même, en temps de paix. Ces actes n'ont pas été commis par des criminels, des monstres, des violeurs sadiques, mais par les membres les plus respectés de la société respectable. Enfin, on doit comprendre que, bien que ces meurtriers de masse aient agi en accord avec une idéologie raciste, antisémite ou en tout cas démographique, les meurtriers et leurs complices directs ne croyaient le plus souvent pas à ces justifications idéologiques ; pour eux, il suffisait que tout se passe selon « la volonté du Führer », qui était la loi du pays, et en accord avec « les paroles du Führer », qui avaient force de loi.

La meilleure preuve, s'il en est besoin, du fait que le peuple tout entier, quelle que soit son affiliation partisane ou son implication directe, croyait au « nouvel ordre » pour nulle autre raison que parce que les choses étaient ainsi, est peut-être

l'incroyable remarque que l'avocat d'Eichmann, qui n'avait jamais appartenu au parti nazi, a formulé deux fois pendant le procès de Jérusalem : ce qui s'était produit à Auschwitz et dans les autres camps de concentration était une « affaire médicale ». Tout s'est passé comme si la morale, au moment même de son écroulement total au sein d'une vieille nation hautement civilisée, se révélait au sens original du mot comme un ensemble de *mores*, d'us et coutumes, qu'on pouvait troquer contre un autre ensemble sans que cela cause plus de difficultés que de changer les manières de table de tout un peuple⁽²⁾.

Si je me suis étendue sur cette situation générale, c'est parce qu'aucun débat portant sur la responsabilité personnelle ne peut avoir de sens si on ne connaît pas précisément le contexte factuel. Je voudrais maintenant poser deux questions : premièrement, comment ont fait les quelques personnes différentes qui, dans tous les secteurs de la vie, n'ont pas collaboré et ont refusé de participer à la vie publique, bien qu'elles n'aient pu se révolter et ne l'aient pas fait ? Deuxièmement, si l'on convient que ceux qui n'ont pas servi à quelque niveau que ce soit et en quelque capacité que ce soit n'étaient pas simplement des monstres, qu'est-ce qui les a conduits à se comporter ainsi ? Sur quels fondements moraux, et non juridiques, ont-ils justifié leur conduite après la défaite du régime et la chute du « nouvel ordre » et de son nouvel ensemble de valeurs ? La réponse à la première question est relativement simple : les non-participants, qualifiés d'irresponsables par la majorité, ont été les seuls à oser juger par eux-mêmes, et ils ont été capables de le faire parce qu'ils disposaient d'un meilleur système de valeur ou parce que les vieux standards sur ce qui est juste et ce qui est injuste étaient encore fermement implantés dans leur esprit et leur conscience. Au contraire, toutes nos expériences nous disent que c'étaient précisément les membres de la société respectable, lesquels n'avaient pas été touchés par

le bouleversement intellectuel et moral des premiers temps de la période nazie, qui ont été les premiers à céder. Ils ont simplement troqué un système de valeurs contre un autre. Je suggérerais donc que les non-participants ont été ceux dont la conscience n'a pas fonctionné de cette manière automatique — comme si nous disposions d'un ensemble de règles apprises ou innées que nous appliquerions au cas particulier quand il survient, de sorte que chaque nouvelle expérience ou situation soit déjà préjugée et qu'il nous faille seulement réaliser ce que nous avons appris ou possédons par avance. Leur critère, je crois, était différent : ils se sont demandé dans quelle mesure ils seraient encore capables de vivre en paix avec eux-mêmes après avoir commis certains actes ; et ils ont décidé qu'il valait mieux ne rien faire, non parce que le monde s'en porterait mieux, mais simplement parce que ce n'était qu'à cette condition qu'ils pourraient continuer à vivre avec eux-mêmes. Ils ont donc aussi choisi de mourir quand on les a forcés à participer. Pour le dire crûment, ils ont refusé le meurtre, non pas tant parce qu'ils tenaient fermement au commandement « Tu ne tueras point », que parce qu'ils ne voulaient pas vivre avec un meurtrier — à savoir eux-mêmes.

La condition préalable à cette forme de jugement n'est pas une intelligence hautement développée ou une grande sophistication dans les affaires morales, c'est plutôt la disposition à vivre explicitement avec soi, à avoir une relation avec soi, c'est-à-dire à être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser. Cette forme du penser, quoique à la racine de toute pensée philosophique, n'est pas technique et ne concerne pas les problèmes théoriques. La ligne de partage entre ceux qui veulent penser et donc doivent juger par eux-mêmes, et les autres transcende toutes les différences sociales, culturelles ou d'instruction. À cet égard, l'effondrement moral total de la

société respectable sous le régime de Hitler peut nous enseigner qu'en de telles circonstances, ceux qui chérissent les valeurs et tiennent fermement aux normes et aux standards moraux ne sont pas fiables : nous savons désormais que les normes et les standards moraux peuvent changer en une nuit, et qu'il ne restera plus que la simple habitude de tenir fermement à quelque chose. Bien plus fiables sont ceux qui doutent et sont sceptiques, non parce que le scepticisme est bon ou le doute salutaire, mais parce qu'ils servent à examiner les choses et à se former un avis. Les meilleurs de tous seront ceux qui savent seulement une chose : que, quoi qu'il se passe, tant que nous vivrons, nous aurons à vivre avec nous-mêmes.

Mais qu'en est-il du reproche d'irresponsabilité adressé aux rares personnes qui se sont lavé les mains de ce qui se passait autour d'eux ? Je pense que nous devrions admettre qu'il existe des situations extrêmes dans lesquelles la responsabilité du monde, qui est d'abord politique, ne peut être assumée parce que la responsabilité politique présuppose au moins un minimum de pouvoir politique. L'impuissance, ou l'impouvoir complet, constitue, je crois, une excuse valide. Sa validité est d'autant plus forte que reconnaître son impouvoir semble exiger une certaine qualité morale, la bonne volonté et la bonne foi qui font regarder les réalités en face et non se bercer d'illusions. De plus, c'est précisément par le fait d'admettre son impuissance que peut encore être préservé un dernier reste de force, voire de pouvoir, même dans des conditions désespérées.

Ce dernier point deviendra un peu plus clair si nous tournons maintenant notre attention vers ma deuxième question, vers ceux qui n'ont pas seulement participé bon gré mal gré, mais pensaient qu'il était de leur devoir de faire ce qu'on leur demandait. Leur raisonnement était différent de celui des simples participants invoquant le moindre mal ou le *Zeitgeist*, niant ainsi implicitement la faculté humaine de jugement, ou

dans des cas étonnamment rares la crainte qui est générale sous les gouvernements totalitaires. Des procès de Nuremberg au procès Eichmann et aux procès plus récents en Allemagne, ce raisonnement a toujours été le même : chaque organisation exige d'obéir aux supérieurs ainsi qu'aux lois du pays. L'obéissance est une vertu politique de premier ordre et sans elle aucun corps politique ne survivrait. La liberté de conscience sans restriction n'existe nulle part, car elle sonnerait le glas de toute communauté organisée. Tout cela semble si plausible qu'il faut faire un effort pour détecter le sophisme. Sa plausibilité tient à la vérité selon laquelle, comme dit Madison, « tous les gouvernements », même les plus autocratiques, même les tyrannies, « reposent sur le *consentement* », et l'erreur réside dans l'équation entre consentement et obéissance. Un adulte consent là où un enfant obéit ; si on dit qu'un adulte obéit, en réalité, il *soutient* l'organisation, l'autorité ou la loi à laquelle il prétend « obéir ». Ce sophisme est d'autant plus pernicieux qu'il est très traditionnel. Notre usage du mot « obéissance » dans toutes ces situations strictement politiques remonte à la vieille conception de la science politique qui, depuis Platon et Aristote, nous dit que tout corps politique est constitué de gouvernants et de gouvernés, et que les premiers donnent des ordres alors que les seconds doivent obéir.

Bien sûr, je ne peux entrer ici dans les raisons qui expliquent pourquoi ces concepts se sont glissés dans notre pensée politique traditionnelle, mais je voudrais tout de même souligner qu'ils ont supplanté des conceptions antérieures et, je crois, plus précises des relations entre les hommes dans la sphère de l'action concertée. Selon ces conceptions antérieures, toute action, accomplie par une pluralité d'hommes, peut se diviser en deux étapes : le commencement, initié par un « chef », et la réalisation, au cours de laquelle beaucoup de gens viennent se joindre à ce qui devient alors une entreprise commune. Dans

le contexte qui est le nôtre, tout ce qui compte, c'est l'idée que nul homme, quelle que soit sa force, ne peut accomplir quoi que ce soit, de juste ou d'injuste, sans l'aide d'autrui. Nous avons ici une notion d'égalité : le « chef » n'est rien de plus que *primus inter pares*, le premier parmi ses pairs. Ceux qui semblent lui obéir le soutiennent en réalité lui et son entreprise ; sans une telle « obéissance », il serait impuissant, alors qu'au jardin d'enfants ou en situation d'esclavage — les deux sphères où la notion d'obéissance avait un sens et d'où elle a été transposée dans les affaires politiques —, c'est l'enfant ou l'esclave qui devient impuissant s'il refuse de « coopérer ». Même dans une organisation strictement bureaucratique, avec son ordre hiérarchique fixe, il serait bien plus sensé de considérer le fonctionnement des « rouages » en termes de soutien global à une entreprise commune qu'en termes habituels d'obéissance aux supérieurs. Si j'obéis aux lois de mon pays, je soutiens en fait sa constitution, comme c'est criant d'évidence dans le cas des révolutionnaires ou des rebelles qui désobéissent parce qu'ils ont renoncé à ce consentement tacite.

Dans ces termes, les non-participants à la vie publique sous une dictature sont ceux qui ont refusé d'accorder leur soutien en fuyant les lieux de « responsabilité » où on exige, sous le nom d'obéissance, un tel soutien. Il est facile d'imaginer ce qui serait arrivé à n'importe laquelle de ces formes de gouvernement si assez de gens avaient agi de façon « irresponsable » et avaient refusé d'accorder leur soutien, même sans résistance active ni rébellion, et de voir combien ce serait une arme efficace. C'est en fait l'une des nombreuses variantes de l'action et de la résistance non violente — par exemple le pouvoir potentiel de la désobéissance civile — que l'on découvre au cours de notre siècle. Cependant, si nous pouvons quand même tenir ces criminels nouveaux, qui n'ont jamais commis un crime de leur initiative, pour responsables de ce qu'ils ont fait, c'est parce qu'il

n'y a rien de semblable à l'obéissance en matière politique et morale. Le seul domaine dans lequel ce mot peut s'appliquer à des adultes qui ne sont pas des esclaves est celui de la religion, où les gens disent qu'ils *obéissent* à la parole ou au commandement de Dieu parce que la relation entre Dieu et l'homme peut à juste titre être considérée dans des termes semblables à celle entre l'adulte et l'enfant.

La question posée à ceux qui ont participé et obéi aux ordres ne devrait donc jamais être : « Pourquoi avez-vous obéi ? » mais : « Pourquoi avez-vous donné votre soutien ? » Ce changement verbal n'est pas sans pertinence sémantique pour ceux qui connaissent l'étrange et puissante influence qu'exercent de simples « mots » sur l'esprit des hommes, lesquels, avant tout, sont des animaux parlants. On gagnerait beaucoup à pouvoir éliminer du vocabulaire de notre pensée morale et politique ce pernicieux mot d'« obéissance ». Si nous envisagions ces matières par le menu, nous pourrions retrouver une certaine confiance en nous et même une certaine fierté, c'est-à-dire ce qu'on appelait autrefois la dignité ou l'honneur de l'homme : non pas, peut-être, du genre humain, mais du statut d'être humain.

Responsabilité personnelle et régime dictatorial

1. Robert Weltsch, « Ein Deutscher klagt den Papst an », *Summa inuiria oder Durfte der Papst schweigen ? Hochhuths « Stellvertreter » in der öffentlichen Kritik*, F. J. Raddatz (éd.), Rowohlt, 1963, p. 156.

2. Arendt aimait beaucoup l'analogie entre les us et coutumes et les manières de table, et elle l'a utilisée dans beaucoup d'autres discussions (note de l'éditeur américain).

Questions de philosophie morale

I

Ces dernières semaines, beaucoup d'entre nous, je suppose, ont repensé à Winston Spencer Churchill, de loin le plus grand homme d'État de notre siècle. Il vient de mourir au terme d'une vie incroyablement longue et dont le sommet a été atteint au seuil de l'ancien temps ; et cet événement, comme presque tout ce qu'il a défendu dans ses prises de position, ses écrits, le style impressionnant mais nullement grandiloquent de ses discours, contraste nettement avec ce qu'on peut considérer comme le *Zeitgeist* de notre époque. C'est d'ailleurs peut-être ce qui nous touche le plus lorsque nous considérons sa grandeur. On a pu dire que Churchill était une figure du XVIII^e siècle projetée au XX^e, comme si les vertus d'hier nous avaient abandonnés alors même que nous traversons leurs crises les plus désespérées, ce qui, je crois, reste vrai. Mais peut-être y a-t-il là davantage. Tout se passe comme si, malgré le passage des siècles, une forme permanente d'excellence caractérisant l'esprit humain avait brillé un court moment historique pour nous révéler que ce qui fait la grandeur — à savoir la noblesse, la dignité, la fermeté et une sorte de tranquille courage — restait essentiellement identique à travers les siècles.

Churchill était vieux jeu, ou plutôt, comme je l'ai suggéré, il transcendait les modes, mais il était parfaitement au fait des courants ou sous-courants de l'époque dans laquelle il vivait. Dans les années 1930, alors qu'on ne connaissait pas encore les vraies monstruosité du siècle, il écrivait ainsi : « Presque rien

de matériel ou d'établi que j'ai été formé à croire permanent et vital n'a duré. Tout ce que je tenais pour assurément impossible ou qu'on m'a appris à croire tel s'est produit. » Si j'ai tenu à mentionner ces quelques mots qui, hélas, sont devenus pleinement vrais quelques années seulement après avoir été énoncés, c'est afin d'introduire les expériences de base auxquelles ils renvoient invariablement. Parmi les nombreuses choses que l'on croyait encore « permanentes et vitales » au début du siècle et qui n'ont pourtant pas duré, j'ai choisi de porter mon attention sur les problèmes moraux, ceux qui concernent la conduite et le comportement individuels, les quelques règles et normes selon lesquelles les hommes avaient l'habitude de distinguer le juste et l'injuste, qui étaient invoquées pour juger ou justifier les autres et soi-même, et dont la validité était supposée évidente par elle-même pour chaque personne saine d'esprit en tant qu'elles participaient de la loi divine ou naturelle. Jusqu'à plus ample examen, c'est-à-dire sans qu'il soit besoin d'un tel examen, tout cela s'est effondré presque d'un coup, et il a alors semblé que la morale retrouvait soudainement le sens originel du mot, c'est-à-dire un ensemble de *mores*, d'us et coutumes, qu'on pouvait troquer contre un autre ensemble avec à peine plus de gêne qu'on en éprouverait s'il s'agissait de modifier les manières de table d'un individu ou d'un peuple. Comme il est étrange et inquiétant que les termes mêmes que nous utilisons pour désigner ces choses — la « morale », aux origines latines, et l'« éthique », aux origines grecques — ne doivent désormais signifier rien de plus que les usages et les habitudes ! Et aussi que deux mille cinq cents ans de pensée, à travers la littérature, la philosophie et la religion, n'aient pu faire émerger un autre mot, malgré toutes les formules emphatiques, les assertions et les prêches sur l'existence d'une conscience parlant d'une même voix à tous les hommes. Que s'est-il produit ? Nous sommes-nous finalement

réveillés d'un rêve ?

Assurément, quelques personnes savaient auparavant que le présupposé d'après lequel les commandements moraux seraient évidents par eux-mêmes avait quelque chose de faux, comme si le : « Tu ne porteras pas de faux témoignage » pouvait jamais avoir la même validité que l'énoncé : deux et deux font quatre. La quête nietzschéenne de « nouvelles valeurs » fut certainement une claire indication de la dévalorisation affectant ce que son époque appelait les « valeurs » et ce que les temps plus anciens appelaient mieux des vertus. La seule norme à laquelle parvint Nietzsche était la Vie elle-même, et sa critique des vertus traditionnelles et essentiellement chrétiennes fut inspirée par l'idée plus générale selon laquelle toute l'éthique, non seulement chrétienne mais aussi platonicienne, se sert de repères et de mesures qui ne viennent pas de ce monde mais de quelque chose au-delà — que ce soit le ciel des idées surplombant la caverne obscure des affaires strictement humaines ou l'au-delà vraiment transcendant d'une autre vie régie par le divin. Nietzsche se disait moraliste, et il l'était assurément ; mais faire de la vie le souverain bien est en réalité problématique, en ce qui concerne l'éthique, puisque toute l'éthique, chrétienne ou pas, présuppose que la vie *n'est pas* le souverain bien pour les hommes mortels et que la vie met toujours en jeu quelque chose de plus que la préservation et la procréation des organismes vivants individuels. Que ce qui est en jeu pourrait être très différent ; que cela pourrait être la grandeur et la gloire, comme dans la Grèce présocratique ; que cela pourrait être la permanence de la cité, comme dans la vertu romaine ; que cela pourrait être la santé de l'âme dans cette vie ou le salut de l'âme après la mort ; que cela pourrait être la liberté ou la justice, ou bien d'autres choses encore.

Ces choses ou principes, dont sont en fin de compte dérivées toutes les vertus, étaient-ce de simples valeurs échangeables

contre d'autres, dès lors que le peuple changeait d'avis sur elles ? Passeraient-elles par-dessus bord, comme Nietzsche semble l'indiquer, devant l'exigence supérieure de la Vie elle-même ? Assurément, il ne pouvait savoir que l'existence de l'humanité dans son ensemble pourrait être mise en péril par la conduite humaine et que, face à cet événement, on pourrait soutenir que la Vie, la survie du monde et de l'espèce humaine étaient le souverain bien. Mais cela veut dire seulement que toute éthique ou morale cesserait d'exister. Dans son principe, cette idée a été anticipée par l'antique question romaine : *Fiat justitia, pereat mundus* (Le monde doit-il périr pour que justice soit faite ?) ; à cette question, Kant a répondu : « Si la justice périt, la vie humaine sur la Terre aura perdu son sens » (*Wenn die Gerrechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben*). Le seul nouveau principe moral, proclamé à l'époque moderne, devient alors non pas l'affirmation de « nouvelles valeurs », mais la négation de la morale en tant que telle, même si bien sûr Nietzsche ne le savait pas. Avoir osé démontrer à quel point la morale était désormais usée et vide de sens est précisément ce qui fait sa grandeur éternelle.

Les mots de Churchill se présentaient comme une affirmation, mais nous, instruits rétrospectivement, sommes tentés de les lire aussi comme une prémonition. Et s'il était simplement question de prémonitions, je pourrais ajouter un nombre étonnant de citations qui nous feraient remonter au moins jusqu'au premier tiers du XVIII^e siècle. Cependant, le fond de la question pour nous, c'est que nous n'avons plus affaire à des prémonitions, mais à des faits.

Nous — ou tout du moins les plus âgés parmi nous — avons été témoins de l'effondrement total de toutes les normes morales établies dans la vie publique et privée pendant les années 1930 et 1940, non seulement (comme on le présuppose en général)

dans l'Allemagne de Hitler, mais aussi dans la Russie de Staline. Pourtant, les différences entre les deux sont assez significatives pour mériter d'être mentionnées. On a souvent noté que la Révolution russe a causé un bouleversement social et un remodelage de toute la nation sans équivalents même à l'aube de la dictature fasciste radicale en Allemagne nazie, laquelle, c'est vrai, a laissé les structures de propriété presque intactes et n'a pas éliminé les groupes dominants dans la société. D'où l'on conclut en général que ce qui s'est produit pendant le III^e Reich était par nature, et pas seulement du fait d'un accident de l'histoire, plus permanent et moins extrême. Cela pourrait être vrai eu égard aux événements strictement politiques, mais c'est assurément faux si on considère le problème de la morale. D'un point de vue strictement moral, les crimes de Staline étaient vieux jeu, si l'on peut dire ; tel un criminel ordinaire, il ne les a jamais reconnus, mais il les a entourés d'un nuage d'hypocrisie et de double langage, alors que ses partisans les ont justifiés en tant que moyens temporaires au service d'une « bonne » cause ou, s'ils se trouvaient être un peu plus sophistiqués, par les lois de l'histoire auxquelles les révolutionnaires devaient se soumettre et se sacrifier si besoin est. De plus, rien dans le marxisme, malgré tout ce qu'il dit de la « morale bourgeoise », n'annonce un nouvel ensemble de valeurs morales. Ce qui caractérise au contraire Lénine ou Trotsky, en tant que représentants des révolutionnaires professionnels, c'est la croyance naïve dans le fait qu'une fois que les circonstances sociales auront changé grâce à la révolution, l'humanité suivra automatiquement les quelques préceptes moraux qu'on connaît et répète depuis l'aube de l'histoire.

À cet égard, les événements allemands sont bien plus extrêmes et peut-être aussi plus révélateurs. Il n'y a pas seulement le fait brut des usines de la mort conçues avec minutie et l'absence totale d'hypocrisie chez les très nombreuses

personnes impliquées dans le programme d'extermination. Ce qui est tout aussi important et peut-être plus effrayant encore, c'est la collaboration banalisée de toutes les couches de la société allemande, y compris des anciennes élites que les nazis ont laissées intactes et qui ne se sont jamais identifiées avec le parti au pouvoir. Du point de vue des faits, je pense justifié de soutenir que moralement parlant, même si ce n'est pas vrai au plan social, le régime nazi était bien plus extrême que celui de Staline à ses pires extrêmes. Il annonçait bel et bien un nouvel ensemble de valeurs et il a créé un système juridique en accord avec elles. De plus, il n'était pas nécessaire que quiconque se déclare nazi pour s'y conformer et pour d'un coup oublier non pas son statut social, mais les convictions morales auxquelles il croyait auparavant.

Dans la discussion sur ces questions, en particulier la controverse morale sur les crimes nazis, on oublie presque toujours que ce qui pose le vrai problème moral, ce n'est pas le comportement des nazis, mais la conduite de ceux qui se sont seulement « coordonnés » sans agir par conviction. Il n'est guère difficile de voir et même de comprendre comment quelqu'un peut décider de « devenir un monstre » et, étant donné les circonstances, de tenter d'inverser le décalogue, en commençant par le commandement : « Tu tueras », pour finir par le concept : « Tu mentiras ». Toute communauté recèle un grand nombre de criminels, comme on ne le sait que trop bien, et tandis que la plupart n'ont qu'une imagination plutôt limitée, on peut concéder que certains sont tout aussi doués que Hitler et ses acolytes. Ce que ces gens ont fait était horrible et la manière dont ils ont organisé l'Allemagne d'abord et l'Europe sous occupation nazie ensuite est d'un grand intérêt pour les sciences politiques et l'étude des formes de gouvernement ; mais cela ne pose pas de problèmes moraux. La morale s'est effondrée pour devenir un simple ensemble de mœurs — d'us et coutumes, de

conventions modifiables à volonté — non pas avec les criminels, mais avec les gens ordinaires qui, tant que les normes morales étaient admises socialement, n'ont jamais rêvé de douter de ce qu'on leur avait appris à croire. Et cette affaire, c'est-à-dire le problème qu'elle pose, n'est pas résolue si on admet, comme on le doit, que la doctrine nazie n'est pas restée celle du peuple allemand, que la morale criminelle de Hitler a de nouveau changé au moment où « l'histoire » a sonné sa défaite. On doit donc dire que nous avons assisté à l'effondrement total d'un ordre « moral » non pas une fois mais deux, et que ce soudain retour à la « normale », contrairement à ce qu'on suppose souvent avec complaisance, ne peut que renforcer nos doutes.

Quand je repense aux vingt années écoulées depuis la fin de la dernière guerre, j'ai le sentiment que cette question morale est restée dormante parce qu'elle était occultée par quelque chose dont il est bien plus difficile de parler et avec lequel il est presque impossible de s'accommoder — l'horreur elle-même dans sa monstruosité nue. Quand nous y avons été pour la première fois confrontés, elle a paru, non seulement à moi mais à beaucoup d'autres, transcender toutes les catégories morales et faire exploser toutes les normes juridiques. On peut exprimer ce sentiment de manières très diverses. J'ai dit que c'est quelque chose qui n'aurait jamais dû arriver car les hommes ne pourront ni le punir ni le pardonner. Nous ne pourrions pas nous réconcilier avec, nous en accommoder, comme nous le devons avec tout ce qui est passé — parce que c'était mal et que nous devons nous en débarrasser ou bien parce que c'était bien et que nous ne pouvons supporter de le perdre. C'est un passé qui est devenu de pire en pire à mesure que les années se sont écoulées, en partie parce que les Allemands ont longtemps refusé de poursuivre même les assassins parmi eux, mais en partie aussi parce que ce passé, personne ne peut le « maîtriser ». Même les fameux pouvoirs réparateurs du temps ont en quelque sorte

échoué. Au contraire, ce passé est devenu pire au fil des ans de sorte que nous sommes parfois tentés de penser qu'il n'en finira pas aussi longtemps que nous ne serons pas tous morts. À n'en pas douter, c'est en partie dû à la complaisance du régime d'Adenauer, lequel n'a pendant longtemps absolument rien fait à propos des fameux « assassins parmi nous » et n'a pas considéré la participation au régime hitlérien, sauf lorsqu'elle tournait au crime, comme une raison pour disqualifier quiconque occupant des fonctions publiques. Mais je crois que ce ne sont là que des explications partielles : le fait est aussi que ce passé a fini par devenir « non maîtrisé » par tout le monde, et pas seulement par la nation allemande. Et l'incapacité de la justice civilisée à le traiter sous une forme juridique, sa constance à prétendre que ces assassins d'un nouveau genre ne sont nullement différents des meurtriers ordinaires et ont agi en vertu des mêmes motivations est une conséquence, et peut-être à long terme la plus fatale, de cet état de la question. Je n'en parlerai pas ici puisque nous traitons de questions morales et non juridiques. Je voulais seulement indiquer que cette même indicible horreur, ce refus de penser l'impensable, a peut-être empêché la très nécessaire réévaluation de nos catégories juridiques et nous a fait oublier les leçons strictement morales et, je l'espère, plus abordables qui sont intimement liées à toute cette histoire, mais qui peuvent paraître des questions inoffensives en comparaison de l'horreur elle-même.

Malheureusement, un autre aspect peut constituer un obstacle à notre entreprise. Puisque les gens trouvent difficile, à juste titre, de vivre avec quelque chose qui leur coupe le souffle et les rend muets, ils n'ont que trop souvent cédé à la tentation évidente de traduire leur incapacité à s'exprimer dans toutes les expressions d'émotion qu'ils avaient sous la main, toutes étant inadéquates. Par suite, toute l'histoire est aujourd'hui racontée en termes sentimentaux, lesquels n'ont même pas besoin d'être

mièvres par eux-mêmes pour sentimentaliser de façon mièvre cette histoire. Il existe très peu d'exemples où ce n'est pas vrai et ils sont pour la plupart mal connus et reconnus. Toute l'atmosphère dans laquelle on parle de ces choses aujourd'hui est saturée d'émotions, souvent pas d'un calibre très élevé, et qui pose ces questions doit s'attendre à se voir rabaissé, si c'est possible, à un niveau où rien de sérieux ne peut se dire. Quoiqu'il en soit, n'oublions pas cette distinction entre l'horreur indicible, dans laquelle on n'apprend rien d'autre que ce qui peut se communiquer directement, et les expériences qui ne sont pas horribles mais répugnantes, dans lesquelles la conduite des personnes se prête au jugement normal et où se pose la question de la morale et de l'éthique.

J'ai dit que la question morale est restée dormante pendant un temps considérable, ce qui implique qu'elle a repris vie ces dernières années. Qu'est-ce qui l'a fait renaître ? Plusieurs affaires liées entre elles ont joué en se cumulant, me semble-t-il. Il y a d'abord et surtout eu l'effet des procès après-guerre de ce qu'on a appelé les criminels de guerre. Ce qui a été décisif ici, ce fut simplement les poursuites pénales qui ont forcé tout le monde, même les spécialistes en sciences politiques, à regarder ces affaires d'un point de vue moral. Il est, je crois, bien connu qu'on ne voit presque aucun secteur de la vie où l'on trouve des gens aussi prudents et soupçonneux à l'égard des normes morales, même des normes de justice, que celui des juristes. Les sciences sociales et psychologiques modernes ont bien sûr aussi contribué à ce scepticisme général. Et pourtant, le simple fait des procédures judiciaires dans les affaires pénales, à savoir la séquence accusation/défense/jugement qui demeure dans les divers systèmes judiciaires et est aussi vieille que l'histoire écrite, défie tous les scrupules et les doutes — non pas, assurément, au sens où elle peut les faire taire, mais dans la mesure où cette institution particulière repose sur le présupposé

de la responsabilité et de la culpabilité de personnes, d'un côté, et sur la croyance dans le fonctionnement de la conscience, de l'autre. Les questions juridiques et morales ne sont nullement les mêmes, mais elles ont en commun de traiter de personnes, et non de systèmes ou d'organisations.

C'est l'indéniable grandeur du judiciaire de devoir attirer l'attention sur la personne individuelle, même à l'époque de la société de masse, où tout le monde est tenté de se considérer comme un simple rouage dans une machine — que ce soit la machinerie bien huilée d'une énorme entreprise bureaucratique, la machinerie sociale, politique ou professionnelle, ou encore la structure chaotique et aléatoire des circonstances dans lesquelles nous passons tous notre vie d'une certaine manière. Le déplacement presque automatique de responsabilités qui a lieu d'habitude dans la société moderne s'arrête soudainement lorsqu'on entre dans un tribunal. Toutes les justifications de nature abstraite et imprécise — tout, du *Zeitgeist* au complexe d'Œdipe, ce qui indique que l'on n'est pas un homme mais une fonction de quelque chose, et que l'on est donc une chose interchangeable plutôt qu'une personne — cessent. Quoi que puissent affirmer les modes scientifiques de l'époque, quelles que soient leur pénétration dans l'opinion publique et donc leur influence sur les praticiens du droit, l'institution elle-même les défie, et doit les défier toutes ou bien cesser d'exister. Dès lors qu'il s'agit de la personne individuelle, la question qui doit être posée n'est plus : Comment fonctionnait ce système ? mais : Pourquoi l'accusé est-il devenu fonctionnaire dans cette organisation⁽¹⁾ ?

Cela ne veut bien sûr pas dire qu'il n'est pas important pour les sciences politiques et sociales de comprendre le fonctionnement des gouvernements totalitaires, d'étudier l'essence de la bureaucratie et sa tendance inévitable à transformer les hommes en fonctionnaires, à en faire de simples

rouages dans la machinerie administrative, et ainsi à les déshumaniser. Toutefois, l'administration judiciaire ne peut considérer ces facteurs que comme des circonstances, atténuantes peut-être, affectant ce qu'un homme de chair et de sang a fait. Dans une bureaucratie parfaite laquelle, en termes de pouvoir, n'est le pouvoir de personne — la procédure judiciaire serait superflue ; il suffirait de changer des rouages impropres par des rouages plus adaptés. Quand Hitler a dit qu'il espérait voir le jour où on estimerait qu'il est honteux en Allemagne d'être juriste, il s'exprimait en plein accord avec son rêve d'une bureaucratie parfaite.

L'horreur indicible, dont j'ai mentionné plus haut que c'était une réaction inadéquate au système pris dans son ensemble, se dissout au tribunal, où on traite de personnes sous la forme discursive ordonnée de l'accusation, de la défense et du jugement. La raison pour laquelle ces procédures judiciaires ont pu faire renaître des questions spécifiquement morales — ce qui n'est pas le cas dans les procès des criminels ordinaires — est évidente ; ces gens n'étaient pas des criminels ordinaires, mais des gens ordinaires qui avaient commis des crimes avec plus ou moins d'enthousiasme, simplement parce qu'ils avaient fait ce qu'on leur avait dit de faire. Parmi eux se trouvaient aussi des criminels ordinaires qui pouvaient accomplir en toute impunité sous le système nazi ce qu'ils avaient toujours voulu faire ; mais puisque les sadiques et les pervers ont été sous les projecteurs de la publicité durant ces procès, ils sont d'un intérêt moindre dans le contexte qui est le nôtre.

Je pense qu'on peut montrer que ces procès ont incité à l'étude plus générale de la part spécifique de responsabilité de ceux qui n'appartenaient à aucune de ces catégories criminelles, mais qui n'en ont pas moins joué leur rôle dans le régime, ou encore de ceux qui ont gardé le silence ou toléré ce qui se passait alors qu'ils étaient en position de s'exprimer. Vous vous rappelez

le scandale qui a accueilli l'accusation portée contre le pape Pie XII par Hochhuth et aussi mon propre livre sur le procès Eichmann. Si on met de côté la voix des parties directement intéressées — le Vatican et les organisations juives —, ce qui a caractérisé de façon frappante ces « polémiques », c'est l'intérêt généralisé pour des questions strictement morales. Plus étonnant encore que cet intérêt fut peut-être l'incroyable confusion morale que ces débats ont révélée, ainsi que l'étrange tendance à prendre le parti du coupable, quel qu'il ait pu être à ce moment-là. Un concert de voix m'a assuré qu'« un Eichmann réside en chacun de nous », de même qu'un chœur a dit à Hochhuth que ce n'était pas le pape Pie XII — qui n'était après tout qu'un homme et qu'un pape — qui était coupable, mais toute la chrétienté et même la race humaine tout entière. Les seuls véritables coupables, a-t-on souvent estimé et même dit, c'étaient les gens comme Hochhuth et moi-même qui osions juger ; car personne ne peut juger s'il ne s'est pas retrouvé dans les circonstances dans lesquelles, suppose-t-on, on se serait comporté comme tous les autres. Cette position, incidemment, coïncidait étrangement avec la conception d'Eichmann en ces matières.

En d'autres termes, alors même qu'on débattait avec force de questions morales, elles étaient mises de côté et éludées avec autant de hargne. Et ce n'était pas dû aux questions morales particulières qui étaient débattues, mais cela semblait arriver quel que soit le sujet moral discuté, pas en général mais dans chaque cas particulier. Je me souviens ainsi d'un incident survenu il y a quelques années en liaison avec un célèbre *quiz* comique de la télévision. Un article du *New York Times Magazine* signé Elans Morgenthau (« Réaction à la réaction de Van Toren », 22 novembre 1959) soulignait des évidences — à savoir qu'il est mal de tricher pour de l'argent, que c'est doublement mal en matière intellectuelle, et triplement pour un

professeur. La réponse était insultante : un tel jugement contredisait la charité chrétienne et on ne pouvait attendre d'aucun homme, sauf d'un saint, qu'il résiste à la tentation de gagner tant d'argent. Ce n'était pas dit dans un esprit cynique pour ridiculiser la respectabilité hypocrite, et ce n'était pas censé être un raisonnement nihiliste. Personne ne disait — comme ce serait sans doute arrivé il y a trente ou quarante ans, du moins en Europe — que tricher est drôle, que la vertu est ennuyeuse et que les gens sont assommants. Personne n'a dit non plus que ce *quiz* était mal, que quelque chose comme une question à soixante-quatre mille dollars était presque une invitation à frauder, ni défendu la dignité du savoir et critiqué l'université pour ne pas avoir empêché l'un de ses membres de tomber dans une conduite à l'évidence non professionnelle, même s'il ne devait pas y avoir de tricherie. Les nombreuses lettres écrites en réponse à l'article ont montré que le public dans son ensemble, y compris beaucoup d'étudiants, pensait que seule une personne devait être blâmée sans équivoque : l'homme qui jugeait, et non l'homme qui avait mal agi, non l'institution, non la société en général ou les médias en particulier.

Maintenant, énumérons brièvement les questions générales que cette situation factuelle, telle que je la vois, a mises en avant. La première conclusion, je crois, est que personne de sensé ne peut plus prétendre que la conduite morale est évidente par elle-même — que *das Moralische versteht sich selbst*, postulat dans le cadre duquel la génération à laquelle j'appartiens a été élevée. Ce postulat incluait une nette distinction entre la légalité et la moralité ; alors qu'un vague consensus inarticulé stipulait que, en gros, la loi du pays énonçait ce que la loi morale exigeait, on ne doutait guère que, en cas de conflit, la loi morale était la loi la plus élevée et qu'il fallait lui obéir en premier. En retour, cette affirmation n'avait de sens que si on tenait pour assurés tous les phénomènes

auxquels on pense en général quand on parle de conscience humaine. Quelle que puisse être la source de la connaissance morale — les commandements divins ou la raison humaine —, tout homme sain d'esprit, supposait-on, portait en lui une voix lui disant ce qui était juste et ce qui était injuste, et ce quelle qu'ait été la loi de son pays et quoi que disaient les gens qui l'entouraient. Kant a pourtant fait remarquer qu'il pouvait y avoir une difficulté : « Qui a passé sa vie parmi la racaille sans rien connaître d'autre ne peut avoir de concept de la vertu » (*Den Begriff der Tugend würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre*). Mais il voulait seulement dire que l'esprit humain est guidé en la matière par les exemples. Jamais il n'a douté que, confrontée à l'exemple de la vertu, la raison humaine ne sait pas ce qui est juste et que le contraire est injuste. Assurément, Kant croyait qu'il avait trouvé la formule que l'esprit humain applique quand il a à dire ce qui est juste et ce qui est injuste. Il appelait cette formule l'impératif catégorique ; mais il ne croyait pas du tout avoir fait une découverte en philosophie morale qui aurait impliqué que personne avant lui n'aurait su ce qui est juste et injuste — idée à l'évidence absurde. Il compare sa formule (sur laquelle nous aurons davantage à dire dans les prochaines conférences) à un « compas » grâce auquel les hommes auront plus de facilité à « distinguer ce qui est bien, ce qui est mal [...] pourvu que, sans rien apprendre le moins du monde de nouveau [à la raison humaine commune], on la rende attentive, comme le faisait Socrate, à son propre principe », de sorte que « la connaissance de ce qu'il appartient à tout homme de faire, et par conséquent encore de savoir, doit être aussi le fait de tout homme, même du plus commun⁽²⁾ ». Et si on avait demandé à Kant où cette connaissance accessible à tous était située, il aurait répondu dans la structure rationnelle de l'esprit humain, alors que d'autres avaient bien sûr situé cette même connaissance dans le

cœur humain. Mais Kant ne tenait nullement pour assuré que l'homme agirait selon son jugement. L'homme n'est pas seulement un être rationnel, il appartient aussi au monde des sens, lequel l'incite à céder à ses penchants au lieu de suivre sa raison ou son cœur. La conduite morale ne va donc pas de soi, mais la connaissance morale, la connaissance du juste et de l'injuste si. Parce que les penchants et la tentation sont enracinés dans la nature humaine, mais pas dans la raison humaine, Kant appelait « mal radical » le fait que l'homme soit tenté de mal agir en suivant ses penchants. Ni lui ni aucun autre philosophe moral ne croyait réellement que l'homme pouvait vouloir le mal pour le mal ; toutes les transgressions s'expliquent selon Kant comme des exceptions qu'un homme est tenté de faire à une loi qu'il reconnaît par ailleurs comme valide — c'est ainsi que le voleur admet les lois de la propriété, souhaite même être protégé par elles et ne fait une exception temporaire par rapport à elles qu'en sa faveur.

Personne ne veut être méchant, et ceux qui n'en agissent pas moins de façon méchante tombent dans un *absurdum morale* — dans l'absurdité morale. Celui qui fait cela est en réalité en contradiction avec lui-même et avec sa raison, et, selon Kant, il doit donc se mépriser lui-même. Que cette peur du mépris de soi-même puisse ne pas être suffisante pour garantir la légalité est une évidence ; mais tant qu'on évolue dans une société de citoyens respectant la loi, on suppose en quelque sorte que le mépris de soi-même fonctionne. Bien sûr, Kant savait que le mépris de soi-même, ou plutôt la crainte d'avoir à se mépriser, ne fonctionnait très souvent pas, et il l'expliquait en disant que l'homme peut se mentir. Il a donc estimé que la « vraie souillure de notre espèce » était la fausseté, la faculté de mentir⁽³⁾. Au premier abord, cette affirmation semble très surprenante parce qu'aucun de nos codes éthiques ou religieux (à l'exception de celui de Zoroastre) n'a jamais contenu un commandement

comme « Tu ne mentiras pas » — sans compter que non seulement nous mais tous les codes des nations civilisées ont placé le meurtre en tête de la liste des crimes humains. Assez bizarrement, Dostoïevski semble avoir partagé — sans bien sûr la connaître — l'opinion de Kant. Dans *Les Frères Karamazov*, Dimitri K. demande au Starov : « Que faire pour être sauvé ? » Et le Starov répond : « Par-dessus tout, ne jamais se mentir à soi-même. »

Dans cette présentation très schématique et préliminaire, j'ai laissé de côté tous les préceptes moraux et toutes les croyances spécifiquement religieuses, non parce que je les estime dépourvus d'importance (c'est même plutôt le contraire), mais parce qu'au moment où la moralité s'est effondrée, ils n'ont joué presque aucun rôle. Il est clair que nul n'avait plus peur d'un Dieu vengeur ou, plus concrètement, d'éventuelles punitions dans l'au-delà. Comme Nietzsche l'a fait remarquer dans *La Volonté de puissance* : « Naïveté : comme si la moralité pouvait survivre quand le Dieu qui sanctionne n'est plus là ! L'«au-delà» est absolument nécessaire si on veut encore croire en la moralité⁽⁴⁾. » Les Églises n'ont pas non plus songé à menacer ainsi leurs fidèles une fois que les crimes ont fini par être exigés par l'autorité de l'État. Et les rares personnes qui, dans toutes les églises et tous les secteurs, ont refusé de participer aux crimes n'ont pas invoqué des croyances ou des craintes religieuses, même si elles se trouvaient être croyantes ; elles ont simplement dit, comme d'autres, qu'elles ne pouvaient elles-mêmes porter la responsabilité de telles actions. Cela peut sembler assez étrange et jure assurément avec les innombrables vœux pieux des églises après la guerre, en particulier les avertissements répétés venus de tous côtés selon lesquels rien ne nous sauvera sauf un retour à la religion. Mais c'est un fait, et il montre bien dans quelle mesure la religion, si c'est davantage qu'une activité sociale, est devenue la plus privée des affaires

privées. Car, bien sûr, nous ne savons pas ce qui s'est passé dans le cœur de ces hommes, s'ils ont ou non eu peur de l'enfer et de la damnation éternelle. Tout ce que nous savons, c'est que presque personne n'a estimé que ces croyances ancestrales pouvaient tenir lieu de justification publique.

Il y a cependant une autre raison pour laquelle j'ai laissé de côté la religion dans ma présentation et commencé par indiquer l'importance de Kant dans ces affaires. La philosophie morale ne dit nulle part que la religion, et en particulier la religion révélée au sens judéo-chrétien, est la norme valide du comportement humain et le critère valide pour en juger. Cela ne veut bien sûr pas dire que certains enseignements que nous n'apprenons que dans un contexte religieux ne sont pas de la plus haute pertinence pour la philosophie morale. Si on regarde la philosophie traditionnelle prémoderne, telle qu'elle s'est développée dans le cadre de la religion chrétienne, on découvrira tout de suite qu'il n'existait pas de subdivision morale au sein de la philosophie. La philosophie médiévale était subdivisée en cosmologie, ontologie, psychologie et théologie rationnelle — c'est-à-dire en des doctrines portant sur la nature et l'univers, sur l'Être, sur la nature de l'âme et de l'esprit humain, et enfin sur les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. Quand des questions « éthiques » étaient discutées, en particulier chez Thomas d'Aquin, c'était à la façon antique : l'éthique était partie intégrante de la philosophie politique — définissant la conduite de l'homme en tant que citoyen. C'est ainsi qu'on trouve chez Aristote deux traités qui contiennent ce qu'il appelle lui-même la philosophie des affaires humaines : l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique*. La première traite du citoyen, la seconde des institutions civiles ; la première précède la seconde parce que la « vie bonne » du citoyen est la raison d'être de la *polis*, l'institution de la cité. Le but est de découvrir quelle est la meilleure constitution, et le traité qui porte sur la vie bonne,

l'Éthique, se termine par une esquisse du programme qui est suivi dans le traité sur la politique. Thomas d'Aquin était à la fois fidèle disciple d'Aristote et chrétien ; il devait toujours revenir sur ce qui le faisait diverger de son maître. Et nulle part la différence n'est plus éclatante que lorsqu'il soutient que toute faute ou péché est une violation des lois prescrites à la nature par la raison divine. Aristote aussi connaît assurément le divin, qui pour lui est l'impérissable et l'immortel ; lui aussi pense que la vertu suprême de l'homme, précisément parce qu'il est mortel, consiste à s'approcher autant que possible du divin. Mais il ne donne aucune recommandation, aucun ordre à cet effet, auxquels on pourrait obéir ou désobéir. Toute la question tourne autour de la « vie bonne », de la façon de vivre qui est la meilleure pour l'homme, de quelque chose qu'il appartient à l'homme de découvrir et de juger.

Dans l'Antiquité tardive, après le déclin de la *polis*, les diverses écoles philosophiques, en particulier les stoïciens et les épicuriens, non seulement ont développé une sorte de philosophie morale, mais ils ont eu tendance, du moins dans leurs versions romaines tardives, à transformer toute la philosophie en enseignement moral. La quête de la vie bonne est restée la même : comment atteindre le bonheur le plus grand ici-bas ? Seulement, cette question était désormais isolée de toute implication politique et on ne devait la poser qu'en privé. Toute cette littérature est remplie de sages recommandations, mais vous n'y trouverez pas plus que chez Aristote un véritable ordre qui soit en fin de compte hors de toute discussion, comme dans tous les enseignements religieux. Même Thomas d'Aquin, le plus grand rationalisateur du christianisme, devait admettre que la raison ultime pour laquelle une prescription particulière était juste et un ordre particulier devait être obéi tenait à son origine divine. Dieu le dit.

Cela ne peut constituer une réponse définitive que dans le

cadre de la religion révélée ; à l'extérieur de ce schéma, on ne peut que poser la question que, pour autant que je le sache, Socrate a été le premier à poser dans l'*Euthyphron* de Platon, où il veut savoir si les dieux aiment la piété parce qu'elle est pieuse ou si elle l'est parce qu'ils l'aiment. Autrement dit : les dieux aiment-ils le bien parce qu'il est bon ou l'appelons-nous ainsi parce que les dieux l'aiment ? Socrate nous laisse avec cette question, et un croyant est assurément porté à dire que c'est leur origine divine qui distingue les bons des mauvais principes — les bons étant en accord avec une loi donnée par Dieu à la nature et à l'homme, sommet de sa création. Dans la mesure où l'homme est la création de Dieu, les choses que Dieu « aime » doivent aussi lui paraître bonnes ; c'est ainsi que Thomas d'Aquin a fait remarquer, comme pour répondre à la question de Socrate, que Dieu ordonne le bien parce que c'est le bien — par opposition à Duns Scott, qui soutenait que le bien est tel parce que Dieu l'ordonne. Mais même sous cette forme des plus rationalisées, le caractère *obligatoire* du bien pour l'homme tient à un ordre de Dieu. Il s'ensuit le principe extrêmement important selon lequel, en termes religieux, et non moraux, le péché se comprend surtout comme une désobéissance. Nulle part dans la tradition strictement religieuse on ne trouvera la réponse sans équivoque et radicale que Kant a donnée à la question socratique : « Nous ne tiendrons pas nos actes pour obligatoires parce qu'ils sont des commandements de Dieu, mais nous les considérerons comme des commandements divins parce que nous y sommes intérieurement obligés⁽⁵⁾. » Ce n'est que là où cette émancipation vis-à-vis des ordres religieux est effectuée, là où selon les mots de Kant, « nous sommes nous-mêmes juges de la révélation », donc où la moralité est une affaire strictement humaine, qu'on peut parler de philosophie morale⁽⁶⁾. Et le même Kant qui, dans sa philosophie théorique, était si soucieux de laisser la porte ouverte à la religion, même après avoir montré

qu'on ne peut rien savoir en ces matières, était tout aussi attentif à bloquer dans sa philosophie pratique ou morale toutes les voies qui auraient pu ramener à la religion. De même que « Dieu n'est en aucun sens l'auteur du fait que le triangle possède trois angles », de même, « pas même Dieu ne peut être l'auteur [des lois] de la moralité⁽⁷⁾ ». Jusqu'à Kant, la philosophie morale avait sans équivoque cessé d'exister après l'Antiquité. Ici, on pensera probablement à Spinoza, qui appela sa principale œuvre *l'Éthique*, mais Spinoza commence son ouvrage par une section intitulée « De Dieu », et tout ce qui suit est dérivé de cette partie. Que la philosophie morale ait ou non existé depuis Kant reste une question ouverte.

La conduite morale, d'après ce que nous avons entendu jusqu'ici, semble dépendre principalement de la relation de l'homme avec lui-même. Il ne doit pas se contredire en faisant une exception en sa faveur ; il ne doit pas se mettre dans une situation dans laquelle il aurait à se mépriser. Moralement parlant, cela devrait suffire pour lui permettre de dire ce qui est juste et injuste, mais aussi pour faire ce qui est juste et éviter ce qui est injuste. Kant, manifestant ainsi une cohérence de pensée qui est la marque des grands philosophes, place donc les devoirs que l'homme a à l'égard de lui-même avant ceux qu'il a envers autrui — ce qui est certainement très surprenant et en contradiction très curieuse avec ce que l'on estime en général être le comportement moral. Ce n'est pas une question de souci de l'autre, mais de souci de soi, non d'humilité, mais de dignité humaine et même d'orgueil humain. La norme n'est pas l'amour du prochain ou l'amour de soi, mais le respect de soi-même.

Cela s'exprime de la façon la plus claire et la plus belle dans un célèbre passage de la *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelle et toujours croissante, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de

moi et la loi morale en moi⁽⁸⁾. » On pourrait en conclure que ces « deux choses » sont placées sur le même plan et affectent l'esprit humain de la même manière. Mais c'est le contraire. Kant poursuit : « Le premier spectacle, d'une multitude innombrable de mondes, anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une créature animale [...]. Le second, au contraire, élève infiniment ma valeur, comme celle d'une intelligence, par ma personnalité dans laquelle la loi morale me manifeste une vie indépendante de l'animalité et même de tout monde sensible⁽⁹⁾. » Donc, ce qui me sauve de l'annihilation, de n'être qu'un « simple point » dans l'infinité de l'univers, c'est précisément le « moi invisible » qui peut s'y opposer. Je ne souligne cet élément d'orgueil pas seulement parce qu'il va à l'encontre de l'éthique chrétienne, mais aussi parce que la perte de ce sentiment me semble des plus manifestes chez ceux qui discutent ces questions aujourd'hui, surtout sans même savoir comment invoquer la vertu chrétienne d'humilité. Cependant, on ne peut nier que ce souci moral de soi pose un problème crucial. Ce problème pourrait être rendu plus ardu par le fait que les commandements religieux se sont révélés presque incapables de formuler leurs prescriptions morales sans se tourner vers le soi en tant que norme ultime — « Aime ton prochain comme toi-même » et « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse ».

Deuxièmement, la conduite morale n'a rien à voir avec l'obéissance à une loi donnée de l'extérieur — que ce soit la loi de Dieu ou les lois des hommes. Dans la terminologie de Kant, c'est la distinction entre légalité et moralité. La légalité est moralement neutre : elle a sa place dans la religion établie et en politique, mais pas dans la moralité. L'ordre politique n'exige pas l'intégrité morale, mais seulement des citoyens respectueux de la loi ; l'Église est toujours une Église de pécheurs. Ces ordres constituant une communauté donnée doivent être distingués de

l'ordre moral qui lie tous les hommes, et même tous les êtres rationnels. Comme l'écrivait Kant, « le problème de l'institution de l'État, aussi difficile qu'il paraisse, n'est pas insoluble, même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils aient un entendement)⁽¹⁰⁾ ». C'est dans un esprit assez voisin qu'on a pu dire que le diable ferait un bon théologien. Dans l'ordre politique, comme dans le cadre de la religion, l'obéissance peut avoir sa place, et de même que cette obéissance peut être forcée dans la religion établie par la menace de punitions futures, de même l'ordre juridique n'existe que s'il existe des sanctions. Ce qui ne peut être puni est permis. Toutefois, si on peut dire que j'obéis à l'impératif catégorique, cela signifie que j'obéis à ma propre raison, et la loi que je me donne à moi-même est valide pour toutes les créatures rationnelles, tous les êtres intelligents où que soit leur demeure. Car si je ne veux pas me contredire, j'agis de sorte que la maxime de mon action puisse devenir une loi universelle. Je suis le législateur ; le péché ou le crime ne sont plus définis comme des désobéissances vis-à-vis de la loi de quelqu'un d'autre, mais comme le refus de jouer mon rôle de législateur du monde.

On a souvent négligé cet acte de rébellion dans les enseignements de Kant, parce qu'il exprime sa formule générale — à savoir qu'un acte moral est un acte qui pose une loi valide universellement — sous la forme d'un impératif au lieu de la définir comme une proposition. La principale raison de cette mécompréhension de Kant est le sens hautement équivoque du mot « loi » dans la tradition de la pensée occidentale. Lorsque Kant parlait de la loi morale, il utilisait ce mot en conformité avec l'usage politique selon lequel la loi du pays est considérée comme obligatoire pour tous les habitants au sens où ils doivent lui obéir. Le fait que l'obéissance soit définie comme mon attitude à l'égard de la loi du pays est en retour dû à la transformation que ce terme a connue dans l'usage religieux où

la Loi de Dieu ne peut concerner l'homme que sous la forme d'un commandement : « Tu ne... point » — l'obligation, comme on le voit, n'étant pas le contenu de la loi, ni le consentement possible de l'homme à son endroit, mais le fait que Dieu nous l'avait dit. Rien ne compte ici que l'obéissance.

À ces deux sens liés du mot, on doit maintenant ajouter l'usage très important et assez différent qui en est fait en combinant le concept de loi avec celui de nature. Les lois de la nature sont elles aussi obligatoires, pour ainsi dire : je suis une loi de la nature quand je meurs, mais on ne peut dire, sauf par métaphore, que j'y obéis. Kant distinguait donc entre les « lois de la nature » et les « lois de la liberté », de type moral, qui n'enferment pas de nécessité, mais seulement une obligation. Si toutefois on entend par loi des commandements auxquels je dois obéir ou bien la nécessité de la nature dont je suis d'une certaine manière sujet, alors l'expression « loi de la liberté » est une contradiction dans les termes. La raison pour laquelle nous n'avons pas conscience de cette contradiction, c'est que même dans l'usage que nous en faisons, il subsiste des connotations très anciennes remontant à l'Antiquité, grecque et particulièrement romaine, connotations qui, quoi qu'elles puissent signifier, n'ont rien à voir avec des commandements, l'obéissance ou la nécessité.

Kant définissait l'impératif catégorique en l'opposant à l'impératif hypothétique. Ce dernier nous dit quoi faire si nous voulons atteindre un certain objectif ; il indique un moyen au service d'une fin. En réalité, ce n'est pas du tout un impératif au sens moral. L'impératif catégorique nous dit quoi faire sans référence à une autre fin. Cette distinction n'est pas du tout dérivée de phénomènes moraux, elle est tirée de l'analyse par Kant de certaines propositions de la *Critique de la raison pure*, où on trouve des propositions catégoriques et hypothétiques (ou encore disjonctives) dans la table des jugements. Par exemple,

une proposition catégorique pourrait être : ce corps est lourd ; à quoi pourrait correspondre une proposition hypothétique : si je porte ce corps, je titube sous son poids. Dans sa *Critique de la raison pratique*, Kant a transformé ces propositions en impératifs afin de leur donner un caractère obligatoire. Bien que le contenu soit dérivé de la raison — et alors que la raison peut contraindre, elle ne contraint jamais sous la forme d'un impératif (nul ne dirait à quelqu'un : « Tu diras : “deux et deux font quatre” ») —, la forme impérative est ressentie comme nécessaire parce qu'ici la proposition raisonnable s'adresse à la volonté. Comme dit Kant : « La représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison), et la formule du commandement s'appelle un IMPÉRATIF⁽¹¹⁾. »

La raison commande-t-elle à la volonté ? Dans ce cas, la volonté ne serait plus libre, mais elle serait sous la dictature de la raison. La raison ne peut que dire à la volonté : ceci est bien, en accord avec la raison ; si tu veux l'atteindre, tu dois agir ainsi. Ce qui, dans la terminologie de Kant, serait une sorte d'impératif hypothétique, ou même pas un impératif du tout. Cette perplexité ne s'atténue pas lorsqu'on apprend que « la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique » et que « la raison chez un être détermine infailliblement la volonté », de sorte que nous devons en conclure que la raison se détermine elle-même ou bien, avec Kant, que « la volonté est une faculté de choisir cela seulement que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon⁽¹²⁾ ». Il s'ensuivrait que la volonté n'est rien d'autre qu'un organe exécutif au service de la raison, que l'exécutif des facultés humaines, conclusion en contradiction flagrante avec la célèbre première phrase de l'œuvre que j'ai citée, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il

n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté⁽¹³⁾. » Certaines des perplexités dans lesquelles je vous ai entraînés proviennent de celles qui sont inhérentes à la faculté humaine qu'est la volonté elle-même, faculté dont la philosophie antique ignorait tout et dont on n'a pas découvert les complexités avant Paul et Augustin. J'y reviendrai plus loin, mais je voudrais amplement attirer ici votre attention sur le besoin qu'a ressenti Kant de donner à sa proposition rationnelle un caractère obligatoire car, par opposition aux perplexités liées à la volonté, le problème de savoir comment rendre les propositions morales obligatoires a empoisonné la philosophie morale depuis ses débuts avec Socrate. Lorsque Socrate disait qu'il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une, il émettait une affirmation qui, selon lui, était une affirmation de raison ; le problème avec elle depuis lors, c'est qu'on ne peut la prouver. Sa validité ne peut être démontrée sans sortir du discours de l'argumentation rationnelle. Chez Kant, comme dans toute la philosophie après l'Antiquité, vient en outre s'ajouter la difficulté de savoir comment persuader la volonté d'accepter le diktat de la raison. Si on laisse de côté ces contradictions et qu'on ne s'intéresse qu'à ce que Kant voulait dire, alors il voyait à l'évidence dans la volonté bonne la volonté qui, quand on lui adresse un commandement, répondra : « Oui, je le veux. » Et afin de décrire cette relation entre deux facultés humaines qui à l'évidence ne sont pas semblables et dans laquelle l'une ne détermine pas automatiquement l'autre, il a introduit la forme de l'impératif et ramené le concept d'obéissance, même si c'était par la petite porte⁽¹⁴⁾.

Enfin, il y a la perplexité la plus choquante que j'ai simplement indiquée auparavant : l'évasion, la montée ou la justification de la fausseté humaine. Si la tradition de la philosophie morale (par opposition à celle de la pensée

religieuse) est d'accord sur un point de Socrate à Kant et, comme on le verra, avec ce qui se passe de nos jours, c'est sur le fait qu'il est impossible à l'homme de commettre délibérément de mauvaises actions, de vouloir le mal pour le mal. Assurément, le catalogue des vices humains est ancien et riche, et dans une énumération où ne manquent ni la gloutonnerie ni la fainéantise (qui sont après tout choses mineures), le sadisme, à savoir le pur et simple plaisir de causer et de contempler douleurs et souffrances, fait curieusement défaut ; or, c'est celui qu'on a raison d'appeler le vice des vices, que depuis des siècles immémoriaux on ne connaît que par la littérature pornographique et les peintures des pervers. Il se pourrait qu'il ait été assez commun, mais ait en général été cantonné aux chambres à coucher et n'ait été que rarement poursuivi en justice. Même la Bible, où tous les autres égarements humains apparaissent à un moment ou à un autre, reste silencieuse sur ce point, pour autant que je le sache ; c'est sans doute la raison pour laquelle Tertullien et aussi Thomas d'Aquin ont en toute innocence compté la contemplation des souffrances de l'Enfer parmi les plaisirs qu'on est en droit d'attendre au Paradis. Le premier à réellement se scandaliser fut Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Incidemment, Thomas d'Aquin qualifiait ainsi les joies futures : ce ne sont pas les souffrances comme telles qui font les délices des saints, mais le fait qu'elles prouvent la justice divine.

Mais ce ne sont que des vices, et la pensée religieuse, au contraire de la philosophie, parle du péché originel et de la corruption de la nature humaine. Mais même là, il n'est pas question de mal volontaire : Caïn ne voulait pas devenir Caïn lorsqu'il est venu tuer Abel, et même Judas Iscariote, le plus grand exemple de péché mortel, s'est pendu. D'un point de vue religieux (et non moral), il semble qu'ils doivent tous être pardonnés parce qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient. Il y a

cependant une exception à cette règle et elle apparaît dans l'enseignement de Jésus de Nazareth, celui-là même qui avait prêché le pardon pour tous les péchés pouvant d'une certaine manière s'expliquer par la faiblesse humaine, c'est-à-dire, selon le dogme, par la corruption de la nature humaine du fait du péché originel. Et pourtant, celui qui aimait tant les pécheurs, ceux qui transgressent, mentionne dans le même contexte qu'il existe d'autres gens qui causent des *skandala*, des crimes honteux, et à qui il faudrait pendre une pierre au cou avant de les jeter à la mer. Il aurait mieux valu qu'ils ne naissent pas. Mais Jésus ne nous dit pas quelle est la nature de ces crimes honteux : nous ressentons la vérité de ses paroles, mais nous ne pouvons les faire coïncider avec quoi que ce soit.

Nous tourner vers la littérature, vers Shakespeare, Melville ou Dostoïevski, où l'on trouve de grands monstres, nous avancerait peut-être un peu. Il se peut qu'ils ne puissent rien nous dire de précis sur la nature du mal, mais au moins ne l'éludent-ils pas. Nous savons et nous pouvons presque voir à quel point il a constamment hanté leur esprit et combien ils avaient conscience des possibilités de la méchanceté humaine. Et pourtant, je me demande si cela nous aiderait beaucoup. Dans les profondeurs des grands monstres — Iago (et non Macbeth ou Richard III), Claggart dans le *Billy Bud* de Melville et partout chez Dostoïevski —, il y a toujours du désespoir ainsi que l'envie qui va de pair. C'est Kierkegaard qui nous a explicitement dit que tout mal radical vient du désespoir profond — mais nous aurions pu l'apprendre du Satan de Milton et de bien d'autres. Si cela semble si convaincant et plausible, c'est parce qu'on nous a aussi dit et appris que le diable n'est pas seulement le *diabolos*, le calomniateur qui porte un faux témoignage, ou Satan, l'adversaire qui tente les hommes, mais qu'il est aussi Lucifer porteur de lumière, à savoir un ange déchu. En d'autres termes, nous n'avons pas besoin de Hegel et

de la puissance du négatif pour combiner le pire et le meilleur. Il y a toujours eu une forme de noblesse chez celui qui commet réellement le mal, pas chez la fripouille qui ment et triche au jeu, bien sûr. Claggart et Iago agissent par envie vis-à-vis de ceux dont ils savent qu'ils sont meilleurs qu'eux ; c'est la grâce divine de la noblesse caractérisant le Maure qui fait l'envie de Iago ou la pureté et l'innocence encore plus simples d'un camarade de bord socialement et professionnellement meilleur que Claggart. Je ne mets pas en doute la pénétration psychologique de Kierkegaard ou de la littérature. Mais n'est-il pas évident qu'il y a encore de la noblesse dans cette envie née du désespoir, laquelle nous semble faire cruellement défaut dans la réalité ? Selon Nietzsche, l'homme qui se méprise respecte au moins celui qui méprise en lui ! Mais le vrai mal est celui qui cause une horreur indicible. Tout ce qu'on peut dire, c'est : cela n'aurait pas dû arriver.

Questions de philosophie morale

1. C'est le comportement de l'*individu* qui est en jeu dans les affaires morales, et cela est apparu dans les procès où la question n'était plus : Était-il un important ou un petit rouage ? mais : Pourquoi a-t-il consenti à devenir un rouage tout court ? Qu'est-il arrivé à sa conscience ? Pourquoi n'a-t-elle pas fonctionné ou bien a-t-elle fonctionné de travers ? Et pourquoi n'a-t-on pu trouver aucun nazi en Allemagne après-guerre ? Pourquoi tout a-t-il changé une deuxième fois ? Simplement à cause de la défaite ? (Hannah Arendt, *Basic Moral Propositions*).

2. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, trad. fr. V. Delbos, p. 71-72.

3. Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2004, trad. fr. M. Haar, p. 107.

4. « *Naivität, als ob Moral übrigbliebe, wenn der sanktionierende Gott fehlt ! Das "Jenseits" absolut notwendig, wenn der Glaube an Moral aufrechterhalten werden soll.* » Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, vol. 3, Munich, Carl Hauser Verlag, 1956, p. 484 (trad. angl., New York, Random House, 1967, p. 147).

5. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1944, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 551.

6. Emmanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, trad. angl. L. Infield, préface de Lewis White Beck, p. 51 (*NdE*).

7. *Ibid.*, p. 52.

8. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943, trad. fr. F. Picavet, p. 173.

9. *Ibid.*

10. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, GF, 1991, trad. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, p. 105.

11. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 83.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 57.

14. Chez Kant se pose le problème de savoir de quoi dérive l'obligation : elle peut dériver d'une transcendance située hors de l'homme, même si, sans l'espoir d'un monde intelligible, toutes les obligations morales deviennent des *Hirngespinnste* (des fantasmes). (Car elles ne se font sentir qu'en l'homme et, eu égard à leur validité objective, même une nation de diables ou un monstre consommé pourraient agir d'après elles. Ce sont des diktats de la droite raison.) Une source transcendante priverait l'homme de son autonomie, du fait de ne suivre que la loi qui est en lui, ce qui lui confère sa dignité. Donc, le devoir pourrait être un « concept » vide, car à la question : pourquoi dois-je faire mon devoir ? il n'y a qu'une réponse : parce que c'est mon devoir. Le présupposé selon lequel, pour agir autrement, je me place en contradiction avec moi-même n'a pas la même force chez Kant, parce que la raison n'est pas la même chose que la pensée et parce que la pensée n'est pas entendue comme

une relation de moi avec moi-même. L'obligation dérive chez Kant d'un *dictamen rationis*, d'un diktat de la raison. Et on rend aussi peu compte de ce diktat que des autres vérités de la raison, comme les vérités mathématiques, qui sont toujours citées en exemple (*Basic Moral Propositions*).

II

Les mots mêmes que nous utilisons en la matière, « éthique » et « morale », signifient bien plus que ne l'indique leur origine étymologique. Nous n'avons pas affaire à des us et coutumes, à des habitudes, ni même à des vertus strictement parlant, puisque les vertus sont le résultat d'une formation ou d'un enseignement. Nous avons plutôt affaire à l'assertion, reprise par tous les philosophes qui ont abordé le sujet, selon laquelle, premièrement, il existe une distinction entre le juste et l'injuste, et que cette distinction est absolue, à la différence des distinctions entre grand et petit, lourd et léger, qui sont relatives ; et selon laquelle, deuxièmement, tout être humain sain d'esprit est capable d'effectuer cette distinction. De ces postulats, il semblerait s'ensuivre qu'on ne peut faire de découvertes nouvelles en philosophie morale — qu'on a toujours su ce qui était juste et ce qui était injuste. Nous avons été surpris de constater que cette division de la philosophie n'ait jamais reçu un autre nom indiquant sa vraie nature, car nous étions d'accord pour dire que le postulat de base de toute la philosophie morale, à savoir qu'il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une, plus la conviction que cet énoncé est évident pour toute personne saine d'esprit, n'a pas passé l'épreuve du temps. Au contraire, notre expérience semble affirmer que les noms originaux de ces sujets (*mores* et *ethos*), lesquels impliquent qu'il s'agit d'us et coutumes, et d'habitudes, peuvent en un certain sens être plus adéquats que ne le pensaient les philosophes. Et pourtant, nous n'étions pas prêts à jeter la philosophie morale par la fenêtre. Car nous prenions autant au sérieux l'accord de la philosophie et de la pensée religieuse en la matière que l'origine étymologique de ces mots et les expériences que nous avons faites.

Les très peu nombreuses propositions dont on peut supposer qu'elles résument tous les préceptes et commandements

spéciaux, comme « Aime ton prochain comme toi-même », « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent » et finalement la célèbre formule de Kant : « Agis de sorte que la maxime de ton action puisse devenir une loi générale pour tous les êtres intelligents », toutes prennent comme norme le soi et donc la relation de l'homme avec lui-même. Dans le contexte qui est le nôtre, peu importe si la norme est l'amour de soi, comme dans les préceptes judéo-chrétiens, ou la crainte d'avoir à se mépriser, comme chez Kant. Si nous avons été surpris, c'est parce qu'après tout, la moralité est supposée gouverner la conduite de l'homme à l'égard des autres ; quand nous parlons de la bonté des personnes qui, au cours de l'histoire, ont été bonnes et que nous pensons à elles — Jésus de Nazareth, saint François d'Assise, etc. —, c'est leur altruisme que nous louons, de même qu'en général, on associe la méchanceté humaine à une forme d'intéressement, d'égoïsme, et ainsi de suite.

Ici encore, le langage penche du côté du soi, tout comme il penchait du côté de ceux qui croient que toutes les questions de morale ne sont que des affaires d'us et coutumes. Dans toutes les langues, « conscience » [*conscience*] signifie originellement non pas la faculté de connaître et de juger le juste et l'injuste, mais ce que nous appelons désormais le conscient [*consciousness*], c'est-à-dire la faculté par laquelle nous nous connaissons et prenons conscience de nous-mêmes [*awareness*]. En latin comme en grec, le mot *consciousness* était utilisé pour signifier aussi *conscience* ; en français, le même mot de « conscience » est utilisé pour désigner le sens cognitif comme le sens moral ; et en anglais, ce n'est que récemment que le mot *conscience* a acquis son sens moral particulier. On se souvient de l'antique *gnothi seauton* (« Connais-toi toi-même »), inscrit sur le temple d'Apollon à Delphes, qui, avec *meden agan* (« Rien de trop »), peuvent être considérés comme les premiers préceptes moraux généraux de nature préphilosophique.

Les propositions morales, comme toutes les propositions s'affirmant comme vraies, doivent ou bien être évidentes par elles-mêmes ou bien être justifiées par des preuves ou des démonstrations. Si elles sont évidentes, elles sont de nature coercitive ; l'esprit humain ne peut faire autrement que de les admettre, de se plier au diktat de la raison. L'évidence est contraignante et il n'est pas besoin d'arguments pour les justifier, ni de discours sinon d'élucidation et de clarification. Assurément, ce qui est présupposé ici, c'est la « droite raison », et on peut objecter que tous les hommes n'en sont pas également dotés. Dans le cas de la vérité morale par opposition à la vérité scientifique, cependant, on peut supposer que l'homme le plus commun et l'homme le plus sophistiqué sont tout aussi ouverts à l'évidence contraignante — c'est-à-dire que tout être humain est en possession de ce type de rationalité, de la loi morale en moi, comme disait Kant. Les propositions morales ont toujours été tenues pour évidentes en elles-mêmes et on a très tôt découvert qu'elles ne pouvaient se prouver, qu'elles sont axiomatiques. Il s'ensuivrait qu'une obligation à l'impératif — est non nécessaire ; j'ai tenté de montrer les raisons historiques de l'impératif catégorique de Kant, qui aurait aussi bien pu être une affirmation catégorique — comme l'affirmation de Socrate : il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une, et non : tu subiras une injustice plutôt que d'en commettre une. Socrate croyait cependant qu'en présence de raisons suffisantes, on ne peut manquer d'agir selon ce principe, alors que Kant, qui savait que la volonté — faculté inconnue dans l'Antiquité — peut dire non à la raison, a estimé nécessaire d'introduire une obligation. Cependant, cette obligation n'est nullement évidente par elle-même, et on ne l'a jamais prouvée sans déployer tout l'éventail du discours rationnel. Derrière l'impératif, il y a un « sinon », il y a la menace d'une sanction imposée par le Dieu vengeur ou par le consentement de la

communauté, ou encore par la conscience, laquelle fait peser la menace de l'autopunition qu'on appelle en général la repentance. Dans le cas de Kant, la conscience nous menace du mépris de nous-mêmes ; dans celui de Socrate, comme on le verra, de la contradiction avec nous-mêmes. Et ceux qui redoutent le mépris d'eux-mêmes ou la contradiction avec eux-mêmes sont ceux qui vivent avec eux-mêmes ; ils trouvent évidentes les propositions morales, ils n'ont pas besoin d'obligation.

Un exemple tiré de nos expériences récentes illustre ce point. Si on considère les rares, les très rares personnes qui, dans l'effondrement moral de l'Allemagne nazie, sont restées indemnes et exemptes de toute culpabilité, on découvrira qu'elles ne sont jamais passées par quelque chose comme un grand conflit moral ou une crise de conscience. Elles n'ont pas soupesé les divers problèmes — le problème du moindre mal ou de la loyauté à l'égard de leur pays ou de leur serment, ou quoi que ce soit d'autre qui ait pu être en jeu. Rien de cette sorte. Elles ont pu débattre des pour et des contre de leur action, et il y a toujours eu beaucoup de raisons s'opposant à leurs chances de réussir si elles allaient dans cette direction ; elles ont pu avoir peur, et il y avait de quoi. Mais elles n'ont jamais douté du fait que des crimes restaient des crimes, même légalisés par le gouvernement, et qu'il valait mieux ne pas participer à ces crimes en quelque circonstance que ce soit. En d'autres termes, elles n'ont pas ressenti une obligation, elles ont agi d'après quelque chose qui était évident pour elles, même si cela ne l'était plus pour ceux qui les entouraient. Leur conscience n'avait pas de caractère obligatoire ; elle a dit : « Ça, je *ne peux pas* le faire », plutôt que : « Ça, je *ne dois pas* le faire. »

L'aspect positif de ce « je ne peux pas » tient au fait qu'il correspond à l'évidence de la proposition morale ; il signifie : je ne peux assassiner des innocents, de même que je ne peux dire :

« Deux et deux font cinq. » On peut toujours estimer que cet impératif se résume à : je ne veux pas ou je ne peux pas pour certaines raisons. Mais moralement parlant, les seules personnes fiables dans les moments cruciaux sont celles qui disent : « Je ne peux pas⁽¹⁵⁾. » Le défaut de cette adéquation complète de l'évidence ou de la vérité morale supposée, c'est qu'elle doit rester entièrement négative. Elle n'a rien à voir avec l'action, elle dit seulement: « Je préférerais souffrir que de faire cela. » Politiquement parlant — c'est-à-dire du point de vue de la communauté ou du monde dans lequel nous vivons —, c'est irresponsable ; ses normes sont le soi et non le monde, ni son amélioration ni son changement. Ces personnes ne sont ni des héros ni des saints, et si elles deviennent des martyrs, ce qui peut bien sûr arriver, cela se produit contre leur volonté. De plus, dans le monde, où le pouvoir compte, elles sont impuissantes. On peut les appeler des personnalités morales, mais nous verrons plus loin que c'est presque redondant ; la qualité qui fait une personne, par opposition à un simple être humain, ne figure pas parmi les propriétés, les dons, les atouts ou les défauts individuels avec lesquels les hommes sont nés et dont ils peuvent user ou abuser. La qualité personnelle d'un individu est précisément sa qualité « morale », si on ne prend ce mot ni dans son sens étymologique ni dans son acception conventionnelle, mais dans le sens de la philosophie morale.

Il y a enfin la perplexité qu'occasionne le fait que la pensée philosophique aussi bien que religieuse élude d'une certaine manière le problème du mal. Selon notre tradition, toute la méchanceté humaine s'expliquerait par la cécité et l'ignorance humaines ou par la faiblesse humaine, l'inclination à céder à la tentation. L'homme — d'après le raisonnement induit — n'est capable ni de faire le bien automatiquement ni de faire le mal délibérément. Il est *tenté* de faire le mal et il a besoin d'accomplir un *effort* pour faire le bien. Cette idée est si

profondément enracinée que — en vertu non des enseignements de Jésus de Nazareth, mais des doctrines de la philosophie morale chrétienne — on en est venu à considérer que le juste est ce que l'on n'aime pas faire et l'injuste ce qui nous tente. L'énoncé philosophique le plus célèbre et le plus marquant de ce préjugé ancestral, on le trouve chez Kant, pour qui tout penchant est par définition une tentation, le simple penchant à faire le bien tout comme la tentation de faire le mal. La meilleure illustration en est une anecdote peu connue. Kant accomplissait sa proverbiale promenade quotidienne dans les rues de Königsberg à exactement la même heure chaque jour et il cédait à l'habitude de faire l'aumône aux mendiants qu'il rencontrait. À cette fin, il prenait avec lui des pièces nouvelles, de façon à ne pas insulter les mendiants en leur donnant des pièces de monnaie usées et miteuses. Il avait aussi l'habitude de donner trois fois plus que tout le monde, ce qui avait pour résultat, bien sûr, qu'il était assiégé par les mendiants. Il dut finalement changer son heure de promenade quotidienne, mais il avait trop honte de lui pour dire la vérité et inventa qu'il avait été agressé par un garçon boucher. Parce que sa vraie raison pour changer sa promenade était bien sûr que cette habitude de donner ne pouvait nullement se concilier avec sa formule morale, l'impératif catégorique. Quelle loi générale, valide pour tous les mondes possibles et tous les êtres intelligents, dériverait de la maxime : « Donne à tous ceux qui te le demandent » ?

Si j'ai raconté cette histoire, c'est pour indiquer une vision de la nature humaine qu'on trouve très rarement exprimée en termes théoriques dans l'histoire de la pensée morale. C'est, je crois, un simple fait que les gens sont au moins aussi souvent *tentés* de faire le bien et doivent accomplir un *effort* pour faire le mal que l'inverse. Machiavel le savait bien quand il disait dans *Le Prince* que les gouvernants doivent apprendre « comment *ne pas* faire le bien » ; il ne voulait pas dire qu'on devait leur

apprendre comment être mauvais et méchants, mais tout simplement comment éviter ces penchants et agir selon des principes politiques, et non moraux ou religieux, ou encore criminels. Pour Machiavel, la norme d'après laquelle juger est le monde et non le soi — à savoir que la norme est exclusivement politique —, et ce qui le rend si important pour la philosophie morale. Il se soucie davantage de Florence que du salut de son âme, et il pense que les gens qui se préoccupent plus du salut de leur âme que du monde ne devraient pas faire de politique. À un niveau moindre de réflexion, quoique plus marquante, on trouve l'assertion de Rousseau selon laquelle l'homme est bon et devient méchant dans et par la société. Mais Rousseau veut seulement dire que la société rend les hommes indifférents aux souffrances de leurs prochains, alors que l'homme a par nature une « répugnance innée à voir les autres souffrir » — il parle donc de certaines propriétés naturelles et presque physiques que nous pourrions avoir en commun avec d'autres espèces et dont le contraire est la perversion, laquelle n'en est pas moins physique et n'en fait pas moins partie de notre nature animale, et non du mal ou de la méchanceté délibérée.

Mais revenons un moment à cette question du penchant et de la tentation, et au problème de savoir pourquoi Kant a eu tendance à les considérer comme équivalentes, pourquoi il a vu dans tout penchant une tentation de se détourner du droit chemin. Tout penchant est tourné vers l'extérieur, il fait pencher le soi dans la direction de ce qui, dans le monde extérieur, peut m'affecter. C'est précisément par inclination, par le fait de me pencher comme je pourrais me pencher par la fenêtre pour regarder dans la rue, que j'établis un contact avec le monde. En aucune circonstance mon penchant ne peut être déterminé par ma relation avec moi-même ; si je me mets en jeu, si je réfléchis sur moi-même, je perds l'objet de mon penchant. L'idée ancienne et cependant étrange selon laquelle je peux m'aimer

présuppose que je peux me pencher vers moi comme je m'incline vers les autres, que ce soient des objets ou des personnes. Dans le langage de Kant, un penchant signifie être affecté par les choses qui sont en dehors de moi, choses que je peux désirer et pour lesquelles je peux ressentir une affinité naturelle ; cette capacité à être affecté par quelque chose qui ne sort pas de moi, de ma raison ou de ma volonté est pour Kant irréconciliable avec la liberté humaine. Je suis attiré ou repoussé par quelque chose et je ne suis donc plus un agent libre. Au contraire, la loi morale, valide, comme vous vous en souvenez, pour tous les êtres intelligents, y compris les éventuels habitants d'autres planètes ou les anges, est libre de n'être affectée que par elle-même. Et puisque la liberté est définie par le fait de *ne pas* être déterminée par des causes externes, seule une volonté libre de tout penchant peut être dite bonne ou libre. Si cette philosophie élude le mal, c'est parce qu'elle présuppose que la volonté ne peut être libre et méchante à la fois. La méchanceté, dans les termes de Kant, est un *absurdum morale*, une absurdité morale⁽¹⁶⁾.

Dans le *Gorgias*, Socrate propose trois affirmations paradoxales : 1) il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une ; 2) il vaut mieux pour le coupable être puni que ne pas l'être ; 3) le tyran qui peut en toute impunité faire tout ce qu'il veut est un homme malheureux. Nous ne nous soucierons pas de la dernière de ces trois affirmations et n'aborderons que la deuxième. Nous avons oublié ce qui fait la nature paradoxale de ces affirmations. Pollux, l'un de ses interlocuteurs, souligne à Socrate qu'il « dit des choses comme personne au monde n'en voudrait soutenir de pareilles » (473e⁽¹⁷⁾), et celui-ci ne le nie pas. Au contraire, il est convaincu que tous les Athéniens seraient d'accord avec Pollux et qu'il se retrouve seul, incapable de leur « donner son adhésion » (472b) ; et pourtant, il croit que chaque homme est en réalité d'accord avec lui — sans le savoir

—, de même que le Roi des rois et le méchant tyran n'ont jamais découvert qu'ils étaient les plus misérables des hommes. Tout au long du dialogue court la conviction que tout homme souhaite et fait ce qu'il pense le mieux pour lui ; il semble assuré que ce qui est le mieux pour l'individu est bon aussi pour la communauté, et la question de savoir quoi faire en cas de conflit n'est nulle part explicitement soulevée. Ceux qui participent au dialogue doivent décider ce qui fait le bonheur et le malheur ; en appeler à l'opinion de la multitude serait comme laisser des enfants former un tribunal en matière de santé et d'alimentation, alors que le médecin serait au banc des accusés et que le cuisinier jouerait les procureurs. Rien de ce que Socrate dit à l'appui des paradoxes qu'il avance ne convainc ses adversaires ne serait-ce qu'un instant, et toute l'entreprise s'achève comme la tâche plus grande encore que représente *La République* : Socrate raconte un mythe dont il croit que c'est un *logos*, c'est-à-dire une argumentation raisonnée, et qu'il narre à Calliclès comme si c'était la vérité (*Gorgias*, 523a-527b). On lit alors cette fable, peut-être un conte de vieille bonne femme, sur la vie après la mort : la mort est la séparation du corps et de l'âme ; arrachée au corps, l'âme apparaît toute nue devant un juge lui-même dépourvu de corps, « avec sa seule âme » (523e⁽¹⁸⁾). Ensuite vient le carrefour divisant les chemins, l'un vers l'île des bienheureux, et l'autre vers le Tartare et la punition des âmes malhonnêtes, laides et marquées par les cicatrices de leurs crimes. Certaines s'amélioreront grâce à leur punition, alors que les pires tiendront lieu d'exemples à donner aux autres malheureux, dans une sorte de Purgatoire, afin que ceux-ci « soient pris de peur et s'améliorent » (525b⁽¹⁹⁾). Il est clair que le Tartare sera très peuplé et que l'île des bienheureux sera presque un désert, probablement habité par quelques philosophes « ayant employé [leur] vie à faire les choses qui sont les [leurs] au lieu d'être [des] touche-à-tout » (526b⁽²⁰⁾).

Les deux affirmations qui sont en jeu, à savoir qu'il vaut mieux pour un criminel être puni que ne pas l'être et qu'il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une, n'appartiennent pas à la même catégorie, et le mythe, strictement parlant, ne se réfère qu'au paradoxe qui concerne la punition. Il file une métaphore introduite plus haut dans le dialogue, celle d'une âme en bonne santé et d'une âme malade ou malhonnête, reprenant à son compte l'état du corps, ce qui permet à Platon de comparer la punition à la prise d'un remède. Il est peu probable que cette façon métaphorique de parler de l'âme ait été socratique. C'est Platon qui le premier a développé une doctrine de l'âme ; et il est tout aussi peu probable que Socrate, qui à la différence de Platon n'était pas poète, ait jamais raconté des histoires amusantes. Pour notre propos, nous retiendrons seulement les points suivants du mythe : premièrement, que ces mythes apparaissent toujours une fois devenu assez évident que toutes les tentatives pour convaincre ont échoué et qu'ils constituent donc une sorte d'alternative à l'argumentation raisonnée ; deuxièmement, que leur teneur sous-jacente dit invariablement que si vous ne pouvez être convaincus par ce que je dis, il vaudrait mieux pour vous croire l'histoire suivante ; et troisièmement, que parmi tous, c'est le philosophe qui arrive à l'île des bienheureux.

Portons maintenant notre attention sur cette inaptitude à convaincre, d'un côté, et sur la conviction ferme chez Socrate qu'il a raison même s'il admet que tout le monde est contre lui, d'un autre côté. Vers la fin du dialogue, il admet même davantage : il concède sa stupidité et son ignorance (*apaideusia*) (527d-e), et ce sans ironie aucune. Nous parlons de ces questions, dit-il, comme des enfants qui ne peuvent jamais conserver la même opinion sur un même problème pendant un bon moment, mais changent constamment d'avis. (« Il est en effet honteux que des gens, qui sont en vérité dans l'état évident

où nous sommes à cette heure, se mettent ensuite à discourir en petits faits, comme si nous étions quelque chose qui compte, nous qui, sur les mêmes sujets, ne restons jamais du même avis, et cela à propos de tout ce qu'il y a de plus considérable. » 527d⁽²¹⁾). Mais les affaires en question ici ne sont pas un jeu d'enfant ; au contraire, ce sont des affaires « de la plus haute importance ». Cette reconnaissance du fait que nous changeons d'avis en matière morale est très sérieuse. Socrate semble ici tomber d'accord avec ses adversaires, lesquels soutiennent que seule est « naturelle » la doctrine stipulant que tout ce qu'on peut faire est bien, que tout le reste, en particulier toutes les lois, ne sont que conventions, et que les conventions changent selon l'endroit et le moment. Dès lors, « les choses justes, bien loin de l'être aucunement par nature, ces choses-là, les hommes passent leur vie à en disputer entre eux et à les changer incessamment ; [...] d'autre part, quels que soient l'espèce et le moment des changements opérés par eux, chacun de ces changements, qui s'est effectué artificiellement et par des lois, non point certes par aucune opération naturelle, est, de ce jour, investi d'une autorité souveraine » (*Les Lois*, 889e-890a⁽²²⁾).

Je cite la dernière œuvre de Platon, dans laquelle Socrate n'apparaît pas, mais qui fait clairement allusion au *Gorgias*. Ici, Platon a abandonné à la fois la croyance socratique dans l'effet tout puissant du discours et sa propre conviction antérieure selon laquelle on doit inventer un mythe avec lequel faire peur à la multitude. La persuasion, dit-il, ne sera pas possible, parce que ces choses semblent difficiles à comprendre, « sans compter qu'il faudrait énormément de temps ». Il propose donc que « les lois soient écrites », parce qu'alors, elles seront « toujours posées ». Bien sûr, ce seront les hommes qui feront les lois et elles ne seront pas « naturelles », mais elles se conformeront à ce que Platon appelait les Idées ; et alors que les hommes sages sauront que les lois ne sont pas « naturelles » mais toujours là

— ce qui est une imitation humaine —, la multitude, elle, finira par croire qu'elles le sont, parce qu'elles sont « posées » et ne changent pas. Ces lois ne sont pas la vérité, mais ce ne sont pas non plus des conventions. Les conventions adviennent par consentement, en vertu du consensus du peuple, et on se souviendra que, dans le *Gorgias*, les adversaires de Socrate sont décrits comme des « amoureux du *demos*, du peuple », c'est-à-dire comme de vrais démocrates pourrait-on dire, en face desquels Socrate se décrit comme l'amoureux de la philosophie, qui ne dit pas une chose aujourd'hui et une autre demain, mais toujours la même chose. Mais c'est la philosophie, et non Socrate, qui ne change pas et est toujours la même, et bien que Socrate confesse être amoureux de la sagesse, il nie avec emphase être sage : sa sagesse ne consiste que dans le fait de savoir qu'aucun mortel ne peut être sage.

C'est précisément sur ce point que Platon s'est séparé de Socrate. Dans la doctrine des Idées, qui est exclusivement platonicienne et non socratique, et dont vous trouverez pour les besoins présents le meilleur exposé dans *La République*, Platon a affirmé l'existence séparée du monde des Idées, ou Formes, dans lequel des choses comme la Justice, le Bien, etc., « existent par nature avec un être qui leur est propre ». Ce n'est pas par le discours, mais en contemplant ces Formes, visibles avec l'œil de l'esprit, que le philosophe est informé de la Vérité, et par le biais de son âme, qui est invisible et non périssable — au contraire du corps, qui est à la fois visible et périssable, et sujet à un constant changement —, il a part à la Vérité Invisible, non périssable et qui ne change pas. Il a part à elle, c'est-à-dire qu'il la voit et la possède, mais non pas par le biais du raisonnement et de l'argumentation. Quand je vous parlais de l'évidence des affirmations morales générales, de leur nature contraignante pour ceux qui les perçoivent et de l'impossibilité de prouver leur vérité axiomatique pour ceux qui ne les perçoivent pas, je parlais

en termes platoniciens plutôt que socratiques. Socrate croyait, lui, en la parole, c'est-à-dire en l'argumentation à laquelle on peut parvenir par le raisonnement, et ce raisonnement ne peut venir que d'une suite d'énoncés parlés. Ces énoncés doivent se suivre logiquement et ne doivent pas se contredire. Le but, comme il le dit dans le *Gorgias*, est de « les fixer et de les lier par des liens de fer si puissants que ni vous ni personne ne pourrez les rompre ». Tous ceux qui savent parler et connaissent les règles de la contradiction seraient alors liés par la conclusion finale. Les premiers dialogues platoniciens pourraient aisément se lire comme une grande série de réfutations de cette croyance ; le problème est précisément que les mots et les arguments ne peuvent être « fixés par des liens de fer ». Ce n'est pas possible parce qu'ils remuent (*Euthyphron*), parce que le processus du raisonnement lui-même n'a pas de fin. Dans le domaine des mots, et toute la pensée en tant que processus est un processus de parole, on ne trouvera jamais de règle de fer grâce à laquelle déterminer ce qui est juste et ce qui est faux avec la même certitude que celle avec laquelle on détermine — pour recourir encore à des exemples socratiques ou platoniciens — ce qui est petit et ce qui est grand en nombre, ce qui est lourd et léger en poids, là où la norme ou la mesure est toujours la même. Or, la doctrine platonicienne des Idées a introduit de telles normes et mesures en philosophie, et tout le problème de savoir comment dire ce qui est juste et ce qui est injuste revient désormais à savoir si je suis en possession de la norme ou « Idée » que je dois appliquer dans les cas particuliers. Pour Platon, toute la question de savoir qui se comportera et qui ne se comportera pas selon des préceptes moraux est au bout du compte décidée par le type d'« âme » que possède un homme, et cette âme est supposée pouvoir devenir meilleure par le biais d'une punition.

C'est très explicitement dit dans *La République*, où Socrate rencontre chez Thrasymaque les mêmes difficultés qu'il a

connues avec Calliclès dans le *Gorgias*. Thrasymaque soutient que c'est ce qui est dans l'intérêt du gouvernant qui s'appelle le « juste » ; « juste » n'est rien d'autre que le nom donné par ceux qui détiennent le pouvoir à toute action qu'ils exercent sur leurs sujets en vertu d'une loi. Calliclès, au contraire, a expliqué que les lois, qui ne sont que de simples conventions, sont faites par la majorité des faibles pour se protéger contre la minorité des forts. Ces deux théories ne s'opposent qu'en apparence : la question du juste et de l'injuste est dans les deux cas une question de pouvoir, et on peut passer sans difficulté du *Gorgias* à *La République* à cet égard (même si ce n'est en aucune façon possible à propos des autres questions). Dans *La République*, deux disciples de Socrate participent au dialogue entre celui-ci et Thrasymaque : Glaucon et Adimante ; et ils ne sont pas plus convaincus par les arguments de Socrate que Thrasymaque lui-même. Ils plaident donc la cause de celui-ci. Après les avoir écoutés, Socrate s'exclame : « Ce sont des sentiments divins qui vous animent, pour ne pas vous être laissé convaincre que l'injustice vaut mieux que la justice, ayant été incapables de vous en défendre comme vous avez fait » (367e⁽²³⁾). N'ayant pas réussi à convaincre ses propres disciples, Socrate ne sait plus quoi faire. Et il passe de cette quête strictement morale (comme on dirait aujourd'hui) à la question politique de savoir quel est le meilleur gouvernement, en disant pour s'excuser qu'il est plus facile de lire de grandes lettres que de petites et en supposant qu'il découvrira dans un examen de l'État les mêmes traits que ceux qu'il voulait analyser chez les personnes — puisque ce n'est que l'homme écrit en plus gros. Dans notre contexte, il est décisif que ce soit leur nature qui ait convaincu Glaucon et Adimante du fait qu'il est vrai que la justice vaut mieux que l'injustice ; mais lorsqu'on raisonne sur cette question, ils ne sont pas convaincus par les arguments de Socrate et montrent qu'ils peuvent argumenter très bien et de façon très

convaincante contre ce qu'ils savent être vrai. Ce n'est pas le *logos* qui les convainc, mais ce qu'ils ont vu avec l'œil de leur esprit ; la parabole de la caverne raconte aussi l'impossibilité de traduire de façon convaincante en mots et en arguments de telles évidences vues.

Si on approfondit ces questions, on verra facilement la solution platonicienne : que les rares personnes dont la nature, la nature de leur âme, leur fait voir la vérité n'ont pas besoin d'obligation, parce que ce qui compte est évident. Et puisque ceux qui ne peuvent voir la vérité ne peuvent être convaincus par des arguments, des moyens ont été découverts pour les faire se comporter, pour les forcer à agir, sans être convaincus — c'est-à-dire comme si eux aussi avaient « vu ». Ces moyens sont bien sûr les mythes sur l'au-delà dont Platon se sert pour conclure beaucoup de ses dialogues traitant de questions morales et politiques — des histoires qu'il présente au début avec un certain embarras, peut-être seulement des contes de vieilles bonnes femmes, et que finalement il abandonne complètement dans sa dernière œuvre (*Les Lois*).

Si je me suis étendu sur l'enseignement de Platon, c'était pour vous montrer comment les choses se passent — ou devrait-on dire se passaient ? — si on ne fait pas confiance à la conscience [*conscience*]. Malgré son origine étymologique (c'est-à-dire son identité originale avec le conscient [*consciousness*]), la conscience n'a acquis son caractère moral que lorsqu'on l'a comprise comme un organe par le biais duquel l'homme entend la parole de Dieu plutôt que ses propres mots. Si on veut parler de ces choses en termes profanes, on ne peut guère que revenir à la philosophie antique préchrétienne. Mais n'est-il pas étonnant qu'on retrouve ici, au milieu d'une pensée philosophique qui n'est liée par aucun dogme religieux, une doctrine de l'enfer, du purgatoire et du paradis, complétée par un jugement dernier, des récompenses et des punitions, la division entre péchés

véniels et capitaux, et ainsi de suite ? La seule chose qu'on cherchera en vain, c'est l'idée qu'on peut pardonner les péchés.

Quelle que soit la façon dont on veut interpréter ce fait étonnant, soyons clairs sur une chose : que notre génération est la première depuis la montée du christianisme en Occident dans laquelle les masses, et pas seulement une petite élite, ne croient plus en des « états futurs » (comme les Pères fondateurs l'ont encore formulé) et qui sont portées (semble-t-il) à penser que la conscience est un organe qui réagira sans espoir aux récompenses et sans peur à la puni-lion. Que les gens croient encore que cette conscience est inspirée par une voix divine est pour le moins douteux. Le fait que toutes nos institutions judiciaires, dans la mesure où elles sont concernées par des actes criminels, reposent toujours sur un tel organe pour informer chaque homme sur ce qui est juste et ce qui est injuste, même s'il n'est pas versé en droit, ne prouve pas qu'il existe. Il est fréquent que des institutions survivent aux principes de base sur lesquels elles sont fondées.

Mais revenons à Socrate, qui ne savait rien de la doctrine des Idées de Platon, et donc rien de l'évidence axiomatique et non discursive des choses vues par l'œil de l'esprit. Dans le *Gorgias*, confronté à la nature paradoxale de cette thèse et à son incapacité à convaincre, il donne la réponse suivante : il dit tout d'abord que Calliclès, sa vie tout entière, ne s'accordera pas avec lui-même, mais qu'il y aura dissonance en lui. Et puis il ajoute : « Je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante, qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et de me contredire » (4K2b-c⁽²⁴⁾). L'idée-clé dans cette phrase est « à moi tout seul », malheureusement souvent oubliée dans beaucoup de traductions. Le sens est clair : même si je suis un, je ne suis pas simplement un, j'ai un soi et je

suis lié à ce soi comme mon propre soi. Ce soi n'est nullement une illusion ; il se fait entendre en me parlant — car je me parle, je ne suis pas seulement conscient de moi-même —, et en ce sens, bien que je sois un, je suis deux en un, et il peut y avoir harmonie ou disharmonie avec le soi. Si je suis en désaccord avec d'autres personnes, je peux partir ; mais je ne peux partir de moi ; je ferais donc mieux de tenter d'être en accord avec moi avant de prendre en considération tous les autres. Voilà qui exprime la vraie raison pour laquelle il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une : si j'agis mal, je suis condamné à vivre avec l'auteur de ce mal dans une intolérable intimité ; je ne peux jamais m'en débarrasser. Le crime qui reste caché aux yeux des dieux et des hommes, crime qui n'apparaît pas du tout parce qu'il n'y a personne auquel il apparaît et qu'on trouvera mentionné chez Platon à maintes reprises, n'existe donc pas du tout : de même que je suis mon partenaire lorsque je pense, je suis le témoin de moi-même lorsque j'agis. Je connais l'agent et je suis condamné à vivre avec lui. Il ne reste pas silencieux. C'est la seule raison que donne Socrate, et la question est à la fois de savoir pourquoi cette raison ne convainc pas son interlocuteur et pourquoi c'est une raison suffisante pour les gens dont Platon, dans *La République*, dit qu'ils sont dotés d'une nature noble. N'oubliez toutefois pas qu'ici, Socrate parle aussi de tout autre chose : il n'est pas question de voir quelque chose d'impérissable et de divin hors de soi, dont l'aperception exigerait un organe spécial, au même titre qu'on a besoin de la vue pour percevoir le monde visible alentour. Chez Socrate, nul organe spécial n'est nécessaire parce qu'on reste en soi, et aucune norme transcendante, rien hors de soi, qui serait reçu avec l'œil de l'esprit, n'informe du bien et du mal. Assurément, il est difficile, voire impossible de convaincre les autres de la vérité de l'affirmation en question, on y arrive soi-même pour parvenir à une vie avec soi-même qui se manifeste dans le discours entre

soi et soi-même. Si on n'adhère pas à soi, c'est comme si on était forcé de vivre et d'avoir des relations quotidiennes avec son ennemi. Personne ne peut vouloir cela. Si on commet le mal, on vit avec un criminel, et si beaucoup de gens préfèrent faire le mal à leur profit plutôt que d'avoir à le subir, personne ne préférera vivre avec un voleur, un meurtrier ou un menteur. C'est ce qu'on oublie quand on approuve le tyran arrivé au pouvoir par le meurtre et la fraude.

Dans le *Gorgias*, on ne trouve qu'une seule brève référence à ce qui fait cette relation entre le Je et le Soi, entre moi et moi-même. C'est pourquoi je voudrais me tourner vers un autre dialogue, le *Théétète*, le dialogue sur la connaissance, où Socrate en donne une description claire. Il souhaite expliquer ce qu'il entend par *dianoesthai*, réfléchir à une question, et il dit : « Le fait que cette image que je me fais de l'âme en train de penser n'est rien d'autre que celle d'un entretien (*dialegesthai*), dans lequel elle se pose à elle-même des questions et se fait à elle-même les réponses, soit qu'elle affirme ou qu'au contraire elle nie ; mais une fois que, ayant mis dans son élan plus de lenteur ou plus de vivacité, elle a enfin statué, c'est dès lors la même chose qu'elle déclare en mettant fin à son indécision, voilà ce que nous tenons pour son opinion, son jugement. Par suite, juger, j'appelle cela "parler", l'opinion, le jugement, je l'appelle "énonciation de paroles", qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même » (189e-190a⁽²⁵⁾). On trouvera la même description, en termes presque identiques, dans *Le Sophiste* : la pensée et la parole sont semblables, sauf que la pensée est un dialogue que l'esprit tient avec lui-même en silence, et cette opinion clôt le dialogue. Qu'un criminel ne puisse faire un très bon partenaire pour ce dialogue silencieux semble assez évident⁽²⁶⁾.

D'après ce que nous savons du Socrate historique, il semble

probable que celui qui passait ses journées au marché — ce même marché que le philosophe de Platon fuit explicitement (*Théétète*) — doit avoir cru que tous les hommes n'ont pas une voix innée de la conscience, mais ressentent le besoin de discuter, que tous les hommes se parlent. Pour le formuler de façon plus technique, que tous les hommes sont deux en un, pas seulement au sens où ils ont une conscience et une conscience d'eux-mêmes (que quoi que je fasse, je suis en même temps conscient de le faire), mais au sens très spécifique et actif de ce dialogue silencieux, d'avoir une relation constante, d'être en termes parlants avec soi. S'ils savaient seulement ce qu'ils font, pensait sans doute Socrate, ils comprendraient à quel point il est important pour eux de ne rien faire qui puisse tout gâcher. Si la faculté de parler est ce qui distingue les hommes des autres espèces animales — et c'est ce que les Grecs croyaient effectivement et ce qu'Aristote a dit ensuite dans sa célèbre définition de l'homme —, alors, c'est dans ce dialogue silencieux de moi avec moi-même que ma qualité spécifiquement humaine se prouve. Autrement dit, Socrate croyait que les hommes ne sont pas simplement des animaux rationnels mais des êtres pensants, et qu'ils renonceraient à toutes autres ambitions et souffriraient même dommages et insultes plutôt que de renoncer à cette faculté.

Le premier à diverger fut Platon, comme on l'a vu ; il escomptait qu'il n'y avait que des philosophes — eux dont la pensée était l'affaire — sur l'île des bienheureux. Et puisqu'il est impossible de nier qu'aucune autre activité humaine n'exige de façon aussi impérieuse et inévitable la relation entre moi et moi-même que le dialogue silencieux de la pensée, et comme, après tout, la pensée ne figure pas parmi les occupations les plus fréquentes et les plus répandues chez les hommes, nous avons naturellement tendance à être d'accord avec lui. Sauf que nous oublions que nous qui ne croyons plus que la pensée est une

habitude humaine commune, pensons néanmoins que les hommes les plus communs doivent avoir conscience de ce qui est juste et de ce qui est injuste ; nous devons donc être d'accord avec Socrate pour dire que mieux vaut subir une injustice qu'en commettre une. La question politique n'est pas de savoir si l'acte de frapper quelqu'un injustement est plus honteux que d'être frappé injustement. La question est exclusivement de parvenir à un monde dans lequel de tels actes ne se produisent pas (*Gorgias*, 508).

Je voudrais maintenant indiquer les directions dans lesquelles ces considérations peuvent nous mener eu égard aux perplexités que j'ai énoncées au début.

La raison pour laquelle la philosophie morale, bien que traitant d'« affaires de la plus haute importance », n'a jamais trouvé de nom adéquat pour désigner cet objectif essentiel tient sans doute au fait que les philosophes ne sont pas parvenus à voir une section distincte de la philosophie, comme la logique, la cosmologie, l'ontologie, etc. Si le précepte moral découle de l'activité pensante elle-même, si c'est la condition nécessaire au dialogue silencieux entre moi et moi-même, sur quelque sujet que ce soit, alors c'est la condition préphilosophique de la philosophie elle-même, condition que la pensée philosophique partage avec tous les autres modes de pensée non techniques. Car les objets de cette activité ne sont nullement limités aux sujets spécifiquement philosophiques ou, en l'occurrence, scientifiques. La pensée comme activité peut apparaître en toute circonstance ; elle est présente quand, ayant aperçu un incident survenu dans la rue ou ayant été impliqué dans une situation, je commence à considérer ce qui est arrivé, me le racontant comme une sorte d'histoire, la préparant ainsi pour la communiquer ensuite à d'autres, et ainsi de suite. C'est vrai aussi, bien sûr, si le sujet sur lequel porte mon examen silencieux se trouve être

quelque chose que j'ai moi-même accompli. Mal agir implique de renoncer à cette aptitude ; pour s'assurer de ne jamais être détecté et éviter d'être puni, le criminel doit oublier ce qu'il a fait et ne plus y penser. On pourrait donc dire que la repentance consiste avant tout à ne pas oublier ce qu'on a fait, à « y revenir », comme l'indique le verbe hébreu *shuv*. Ce lien entre la pensée et le souvenir est particulièrement important dans le contexte qui est le nôtre. Personne ne peut se souvenir de ce qu'il n'a pas pensé en en parlant avec lui-même.

Cependant, alors que la pensée en ce sens non technique n'est sûrement la prérogative d'aucun type d'hommes en particulier, les philosophes ou les scientifiques, etc. — on la retrouve dans tous les secteurs de la vie et elle peut faire totalement défaut chez ce qu'on appelle les intellectuels —, on ne peut nier qu'elle est certainement moins répandue que ne le supposait Socrate, même si on peut espérer qu'elle l'est un peu plus que ne le craignait Platon. Sans doute puis-je refuser de penser et de me souvenir, et pourtant rester un être humain assez normal. Toutefois, le danger est très grand, non seulement pour moi, dont la parole, qui a renoncé à l'expression la plus élevée de la capacité humaine de parler, deviendra alors vide de sens, mais aussi pour les autres, qui sont alors forcés de vivre avec une créature certes extrêmement intelligente, mais dépourvue de toute pensée. Si je refuse de me souvenir, en réalité, je suis prêt à tout — de même que mon courage serait absolument sans borne, par exemple, si la douleur était une expérience qu'on oublie immédiatement.

Cette question du souvenir nous permet au moins de franchir un petit pas vers la question perturbante de la nature du mal. La philosophie (et aussi la littérature, comme je l'ai mentionné) ne voit dans le monstre que quelqu'un qui est désespéré et à qui le désespoir confère une certaine noblesse. Je ne nie pas que ce

type de malfrat existe, mais je suis certaine que les pires maux que nous connaissons ne sont pas dus à celui qui doit les regarder en face et dont le malheur tient au fait qu'il ne peut pas oublier. Les pires malfrats sont au contraire ceux qui ne peuvent se souvenir parce qu'ils n'ont jamais réfléchi à ce qu'ils faisaient et, puisqu'ils ne se souviennent pas, rien ne peut les faire revenir en arrière. Pour les êtres humains, penser au passé veut dire se mouvoir dans la dimension de la profondeur, poser des racines et ainsi se stabiliser, afin de ne pas se laisser balayer par ce qui peut se produire — le *Zeitgeist*, l'Histoire ou la simple tentation. Le pire mal n'est pas radical, il n'a pas de racines, et parce qu'il n'a pas de racines, il n'a pas de limites ; il peut atteindre des extrêmes impensables et se répandre dans le monde tout entier.

J'ai mentionné que la qualité d'être une personne se distingue du fait d'être simplement humain (de même que les Grecs se distinguaient comme *logon echon* des Barbares) et j'ai dit que parler d'une personnalité morale est presque une redondance. Si on suit la justification que Socrate donne de sa formule morale, on peut maintenant dire que c'est grâce au processus de pensée par lequel j'actualise la différence spécifique de l'homme en tant qu'il parle que je me constitue explicitement en personne et que je le reste tant que je suis capable d'une telle constitution encore et toujours. Si c'est ce qu'on appelle généralement la personnalité, et cela n'a rien à voir avec des dons et de l'intelligence, c'est le résultat simple et presque automatique de la capacité de penser. Pour le dire autrement, quand on pardonne, c'est la personne et non le crime qu'on pardonne ; or, dans le mal sans racines, il n'y a plus de personne à qui pardonner.

C'est peut-être ce lien qui peut le mieux nous faire comprendre la curieuse insistance de toute la pensée morale et religieuse sur l'importance de l'attachement vis-à-vis de soi-

même. Il ne s'agit pas de s'aimer soi-même comme je peux aimer les autres, mais d'être davantage dépendant du partenaire silencieux que je porte en moi, d'être en quelque sorte davantage à sa merci que je ne peux l'être de qui que ce soit d'autre. La crainte de se perdre est légitime, car c'est la crainte de ne plus pouvoir se parler. Et la peine et la détresse, mais aussi la joie et le bonheur, et toutes les autres émotions seraient insupportables si elles devaient rester muettes, inarticulées.

Mais il y a encore un autre aspect. La description par Socrate et Platon du processus de pensée me semble importante parce qu'elle implique, même si c'est en passant, le fait que les hommes existent au pluriel et non au singulier, que ce sont les hommes et non l'Homme qui habitent la Terre. Même lorsque nous sommes seuls, quand nous articulons ou actualisons cet être-seul, nous voyons bien que nous sommes en compagnie, en compagnie de nous-mêmes. La solitude, ce cauchemar qui, comme nous le savons tous, peut très bien nous envahir au milieu de la foule, est précisément le fait d'être déserté par soi, l'incapacité temporaire de devenir deux en un quand nous nous trouvons dans une situation où personne d'autre ne peut nous tenir compagnie. De ce point de vue, il est vrai que ma conduite à l'égard des autres dépend de ma conduite vis-à-vis de moi-même. Seulement, aucun contenu spécifique, aucun devoir et aucune obligation spécifiques ne sont impliqués là, rien que la pure capacité de penser et de se souvenir, ou son absence.

Les assassins du III^e Reich non seulement menèrent une vie de famille impeccable, mais ils aimaient passer leur temps libre à lire Hölderlin et à écouter du Bach, ce qui prouve (comme s'il n'y avait pas eu déjà assez de preuves) que des intellectuels peuvent aisément tomber dans le crime comme n'importe qui. La sensibilité et le sens des choses prétendument les plus élevées de la vie ne sont-ils pourtant pas des capacités

mentales ? Certainement, mais cette capacité d'appréciation n'a rien à voir avec la pensée, laquelle, il nous faut nous le rappeler, est une *activité*, et non le fait de jouir passivement de quelque chose. Dans la mesure où la pensée est une activité, elle peut se traduire par des productions, par des choses comme des poèmes, de la musique, des tableaux. Toutes ces choses sont des choses-de-pensée, de même que nous appelons, à juste titre, les meubles et les objets dont nous nous servons quotidiennement des choses-de-l'usage : les unes sont inspirées par la pensée, les autres par l'usage, par certains besoins humains. Parmi ces assassins extrêmement cultivés, il ne s'en est pas trouvé un seul pour écrire un poème dont il vaille la peine de se souvenir, un morceau de musique qu'il vaille la peine d'écouter ou qui ait peint un tableau que quiconque se soucie d'accrocher chez lui. Il faut plus que la capacité de penser pour écrire un bon poème ou un bon morceau de musique, ou pour peindre un tableau — il faut des dons particuliers. Mais aucun don ne compensera l'absence de l'intégrité que l'on perd quand on a perdu cette capacité si commune de penser et de se souvenir.

Questions de philosophie morale

15. Il existe toujours de rares personnes chez qui cela [la pression pour se conformer aux autres dans la société nazie] n'a pas fonctionné. Ce sont celles qui nous intéressent ici. Qu'est-ce qui les a empêchées d'agir comme n'importe qui d'autre ? Leur nature noble (comme l'aurait suggéré Platon) ? En quoi consiste cette noblesse ? Nous suivons Platon et reconnaissons en elles des personnes pour qui certaines propositions morales sont évidentes par elles-mêmes. Mais pourquoi ? Premièrement, qui étaient-elles ? Celles qui étaient confrontées à l'ordre nouveau n'étaient nullement des révolutionnaires, des rebelles, etc. Évidemment pas, puisqu'ils formaient l'écrasante majorité. L'effondrement a consisté dans la capitulation des groupes sociaux qui n'éprouvaient pas de doutes et n'avaient jamais brandi de slogans rebelles. Ils étaient ceux que Sartre appelle « les salauds » et qu'il identifie aux parangons de vertu dans la société respectable.

Ceux qui ont résisté, on pouvait les trouver dans tous les secteurs de la vie, chez les pauvres et les gens sans instruction comme parmi les membres de la bonne et de la haute société. Ils ont dit très peu de choses et leur raisonnement était toujours le même. Il n'y avait pas de *conflit* en eux, pas de lutte ; le mal n'était pas une tentation pour eux. Ils n'ont pas dit : nous avons peur d'un Dieu omniscient et vengeur, même quand ils étaient religieux ; et cela ne les aurait pas aidés parce que les religions aussi s'étaient soumises. Ils ont simplement dit : je ne peux pas, je préférerais mourir, car la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue si je faisais cela.

Ce qui nous intéresse, c'est donc le comportement des gens communs, pas des nazis ou des bolcheviks convaincus, pas des saints et des héros, et pas des criminels nés. Car s'il existe quelque chose qu'on peut appeler moralité à défaut d'un meilleur terme, cela concerne assurément ces gens communs et ces événements communs (*Basic Moral Propositions*).

16. Nul besoin de la philosophie de Kant pour arriver à cette conclusion. Je vais vous donner un autre exemple plus récent qui, à partir de présupposés complètement différents, arrive exactement aux mêmes conclusions. George A. Schrader (« Responsibility and Existence », *Nomos*, vol. 3) se retrouve face à la vieille difficulté : même si la vérité morale est évidente par elle-même, l'obligation morale — à savoir qu'on doit agir selon ce qu'on sait être juste — n'est pas évidente par elle-même, non plus qu'elle ne peut se prouver de manière définitive. Il tente donc de transformer tous les impératifs moraux non pas en propositions simples, mais en affirmations ontologiques, dans l'espoir évident que l'être ou l'existence elle-même leur donnera une force de contrainte qu'on ne peut trouver que dans la puissance des commandements divins. Il en résulte que ce que nous appelons généralement le juste et l'injuste devient le comportement adéquat ou inadéquat. Fait assez intéressant, notre auteur, suivant en cela en quelque sorte Heidegger, part de l'idée que l'homme ne s'est pas fait lui-même, mais qu'il doit son existence, laquelle lui a été donnée comme un don gratuit. Il en conclut que l'homme doit répondre de ses actes, qu'il est responsable par définition : « Être un homme, c'est être responsable de soi vis-à-vis de soi. » Vis-à-vis de qui d'autre

serait-on responsable ? N'est-il pas évident que l'affirmation du fait qu'on n'a pas choisi de vivre pourrait signifier exactement le contraire : puisque je ne me suis pas fait moi-même et si mon existence m'a été donnée comme un don gratuit, je peux la compter parmi mes biens et en faire ce que je veux. Mais oublions cette objection et aussi la réapparition du soi comme norme ultime ; venons-en à l'assertion suivante : « Affirmer cela, ce n'est pas recommander ce qu'un homme *devrait* être au sens idéal, mais simplement affirmer ce qu'il *est* et *doit* être. » Il s'ensuivrait que si l'écart entre le « devoir être » et le comportement effectif est assez grand, l'homme cesse d'être un homme. Si nous pouvions nous payer le luxe d'appeler simplement conduite non humaine une conduite immorale, alors nos problèmes seraient résolus. Mais ils ne le sont pas, comme on le verra immédiatement avec l'une des illustrations favorites de notre auteur, les mauvais traitements infligés à un chien. Il est « moralement et cognitivement injuste » de traiter un chien comme si c'était une pierre. Ce qui est impliqué ici, c'est une « erreur d'interprétation » sur un objet, une erreur cognitive. Pas un instant il n'apparaît à notre auteur que, si je traite un chien comme une pierre, je me comporte comme une pierre ou bien, ce qui est plus probable, je veux lui causer de la douleur. Aucune erreur cognitive n'est impliquée ici ; au contraire, si je ne savais pas qu'un chien n'est *pas* une pierre, je ne serais jamais tenté de le maltraiter.

17. Platon, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1950, trad. fr. L. Robin, p. 412.

18. *Ibid.*, p. 484.

19. *Ibid.*, p. 486.

20. *Ibid.*, p. 488.

21. *Ibid.*, p. 489.

22. Platon, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 1010.

23. Platon, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 912.

24. *Ibid.*, p. 425.

25. Platon, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 158.

26. Le soi pour lequel mieux vaut subir une injustice qu'en commettre une n'est en réalité pas tant l'entité Je suis moi (*Richard III*) qu'une activité. Ce qui est en jeu, c'est la capacité de penser par moi-même, et non le Je suis (qui est avant tout un et non deux en un — dans l'action, on est *un* ; dans le monde, on apparaît *un*) ni ses résultats possibles. Si Socrate n'avait pas enseigné, il n'aurait rien su ; il était pris dans un processus sans fin, un processus qui dépendait de ce qui était proposé. *Charmide* (165b) : « Tu te comportes à mon égard, Critias, comme si je prétendais savoir les choses sur lesquelles je pose des questions et comme si j'étais libre, à ma guise, de t'accorder ce que tu dis. Or il n'en est pas ainsi : tout au contraire, si je continue, avec ton concours mon enquête sur le problème posé, c'est que, personnellement, je ne sais pas » (Platon, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 269). Il répète cela souvent, dans le *Gorgias* aussi (560a). L'accent n'est donc pas mis sur la connaissance, sur l'acquisition, mais sur l'activité. (En politique, Socrate semble avoir cru que ce n'était pas la connaissance mais le fait de savoir comment penser qui rendrait les Athéniens meilleurs, plus capables de résister à la tyrannie, etc. Incidemment, le procès de Socrate

porte sur ce point : Socrate ne prêchait pas de nouveaux dieux, il enseignait comment s'interroger sur tout. Pour ceux qui prennent les non-résultats de ce questionnement pour des résultats, cette entreprise de déboulonnage des idoles peut devenir très dangereuse. Qui sait comment penser ne sera plus capable de simplement obéir et de se conformer, non par esprit de rébellion, mais par habitude de tout examiner. Dans *l'Apologie de Socrate*, sa réponse à ses juges était : je ne peux m'empêcher *d'examiner*. Pourquoi aurait-il pu le faire en silence ? Primat de *dialegesthai* sur *dianoesthai*.) (*Basic Moral Propositions*).

III

La morale concerne l'individu dans sa singularité. Le critère de ce qui est juste et injuste, la réponse à la question, que dois-je faire ? ne dépendent en dernière analyse ni des us et coutumes que je partage avec ceux qui m'entourent, ni d'un commandement d'origine divine ou humaine, mais de ce que je décide en me considérant. Autrement dit, si je ne peux pas accomplir certaines choses, c'est parce que, si je les faisais, je ne pourrais plus vivre avec moi-même. Ce vivre-avec-moi est davantage que le conscient [*consciousness*], davantage que la connaissance directe de moi-même [*self-awareness*] qui m'accompagne dans tout ce que je fais et dans tout ce que j'affirme être. Être avec moi-même et juger par moi-même s'articulent et s'actualisent dans les processus de pensée, et chaque processus de pensée est une activité au cours de laquelle je me parle de ce qui se trouve me concerner. Le mode d'existence qui est présent dans ce dialogue silencieux, je l'appellerai maintenant *solitude*. La solitude représente donc davantage que les autres modes d'être seul, en particulier et surtout l'esseulement et l'isolement, et elle est différente d'eux.

La solitude implique que, bien que seul, je sois avec quelqu'un (c'est-à-dire moi-même). Elle signifie que je suis deux en un, alors que l'isolement ainsi que l'esseulement ne connaissent pas cette forme de schisme, cette dichotomie intérieure dans laquelle je peux me poser des questions et recevoir une réponse. La solitude et l'activité qui lui correspond, qui est la pensée, peuvent être interrompues par quelqu'un d'autre qui s'adresse à moi ou, comme toute autre activité, lorsqu'on fait quelque chose d'autre, ou encore par la simple fatigue. Dans tous ces cas, les deux que j'étais dans la pensée redeviennent *un*. Si quelqu'un s'adresse à moi, je dois maintenant lui parler à lui, et non plus à moi-même ; quand je lui parle, je change. Je deviens un : je suis bien sûr conscient de

moi-même, mais je ne suis plus pleinement et explicitement en possession de moi-même. Si une seule personne s'adresse à moi et si, comme cela arrive parfois, nous commençons à parler sous forme de dialogue des mêmes choses qui préoccupaient l'un d'entre nous tandis qu'il était encore dans la solitude, alors tout se passe comme si je m'adressais à un autre soi. Et cet autre soi, *allos authos*, Aristote le définissait à juste titre comme l'ami. Si, d'un autre côté, mon processus de pensée dans la solitude s'arrête pour une raison ou une autre, je deviens un aussi. Parce que ce un que je suis désormais est sans compagnie, je peux rechercher celle des autres — sous la forme de gens, de livres, de musique —, et s'ils me font défaut ou si je suis incapable d'établir un contact avec eux, je suis envahi par l'ennui et l'esseulement. Pour cela, il n'est pas nécessaire d'être seul : je peux m'ennuyer beaucoup et me sentir très esseulé au milieu de la foule, mais pas dans la vraie solitude, c'est-à-dire en compagnie de moi-même ou avec un ami, au sens d'un autre soi. C'est pourquoi il est bien plus difficile de supporter d'être seul au milieu de la foule que dans la solitude — comme Maître Eckhart l'a fait remarquer.

Le dernier mode d'être seul, que j'appelle isolement, apparaît quand je ne suis ni avec moi-même ni en compagnie des autres, mais concerné par les choses du monde. L'isolement peut être la condition naturelle pour toutes sortes de travaux dans lesquels je suis si concentré sur ce que je fais que la présence des autres, y compris de moi-même, ne peut que me déranger. Il se peut qu'un tel travail soit productif, qu'il consiste à fabriquer un objet nouveau, mais ce n'est pas nécessaire : apprendre ou même lire simplement un livre requiert un certain degré d'isolement ; il faut être protégé de la présence des autres. L'isolement peut aussi apparaître comme un phénomène négatif : les autres avec lesquels je partage un certain souci pour le monde peuvent se détourner de moi. Cela arrive fréquemment dans la vie politique

— c'est le loisir forcé de l'homme politique ou plutôt de l'homme qui, en lui-même, reste citoyen, mais a perdu le contact avec ses concitoyens. L'isolement en ce deuxième sens ne peut se surmonter qu'en se transformant en solitude, et tous ceux qui connaissent bien la littérature latine savent comment les Romains, au contraire des Grecs, ont découvert que la solitude et avec elle la philosophie pouvaient constituer un mode de vie au cours du loisir forcé qui s'impose quand on se retire des affaires publiques. Lorsqu'on découvre la solitude après avoir mené une vie active en compagnie de ses pairs, on en vient au point auquel Caton disait : « Jamais je ne suis plus actif que quand je ne fais rien, et jamais je ne suis moins seul que lorsque je suis avec moi-même. » On peut encore percevoir dans ces mots, je crois, la surprise qu'éprouve un homme actif, qui au départ n'était pas seul et était loin de ne rien faire, face aux délices de la solitude et à l'activité deux-en-un de la pensée.

Si, de l'autre côté, on parvient à découvrir la solitude en dépassant le cauchemar de l'esseulement, on comprendra pourquoi un philosophe comme Nietzsche a présenté ses pensées sur la question dans un poème (« Aus Hohen Bergen » [Depuis les cimes], à la fin de *Par-delà le bien et le mal*) qui célèbre le midi de la vie, le moment où la quête désespérée d'amis et de compagnie chez le solitaire touche à sa fin et parce que *Um Mittag war's da wurde Eins zu Zwei* — « C'était le midi, et alors un se fit deux⁽²⁷⁾. » (Il existe un aphorisme plus ancien sur la présentation de la pensée sous forme de poème dans lequel Nietzsche remarque : « Le poète mène triomphalement ses idées dans le char du rythme : ordinairement parce que celles-ci ne sont pas capables d'aller à pied » [*Humain, trop humain*, 189]. Que s'est-il passé, aimerait-on demander poliment, pour qu'un philosophe agisse ainsi ?)

Si j'ai mentionné ces diverses façons d'être seul ou les diverses manières dont ma singularité humaine s'articule et

s'actualise, c'est parce qu'il est très facile de les confondre, non seulement car nous avons tendance à céder à la facilité et à ne pas nous soucier des distinctions, mais aussi car l'on passe de l'une à l'autre invariablement et presque sans le remarquer. Le souci de soi en tant que norme ultime pour la conduite humaine n'existe bien sûr que dans la solitude. On retrouve sa validité démontrable dans la formule générale : « Mieux vaut subir une injustice qu'en commettre une », laquelle, comme nous l'avons vu, repose sur l'idée qu'il vaut mieux être en désaccord avec le monde entier que, si on est un, l'être avec soi-même. Cela ne peut rester valide que pour un homme qui est un être pensant, qui a besoin de la compagnie de lui-même pour pouvoir penser. Rien de ce que nous avons dit n'est valide pour l'esseulement et l'isolement.

Penser et se souvenir, avons-nous dit, est la manière humaine d'établir des racines, de prendre sa place dans un monde où nous arrivons tous tels des étrangers. Ce que nous appelons ordinairement une personne ou une personnalité, par opposition au fait d'être un simple être ou de n'être personne, dérive en réalité de ce processus d'enracinement par la pensée. C'est en ce sens que j'ai dit qu'il est presque redondant de parler de personnalité morale ; une personne peut assurément avoir une nature bonne ou mauvaise, elle peut avoir des tendances généreuses ou pingres, elle peut être agressive ou accommodante, ouverte ou cachottière ; elle peut s'adonner à toutes sortes de vices, et de même être née intelligente ou stupide, belle ou laide, sympathique ou plutôt désagréable. Tout cela n'a rien à voir avec les questions qui nous concernent ici. Si c'est un être qui pense, qui est bien enraciné dans ses pensées et ses souvenirs, et qui sait donc qu'il doit vivre avec lui-même, il y aura des limites à ce qu'il peut se permettre de faire et ces limites ne lui seront pas imposées de l'extérieur, elles seront autopo­sées. Ces limites peuvent varier de façon considérable et

gênante selon les personnes, les pays, les siècles, mais le mal extrême et sans limites n'est possible qu'en l'absence totale de ces racines autodéveloppées qui limitent automatiquement les possibles. Elles font défaut là où les hommes glissent seulement à la surface des événements, quand ils se laissent balloter sans jamais accéder aux profondeurs dont ils pourraient être capables. Bien sûr, cette profondeur elle-même change selon les personnes et les siècles dans son contenu spécifique comme dans ses dimensions. Socrate croyait qu'en enseignant aux gens *comment* penser, comment se parler à eux-mêmes, par opposition à l'art de l'orateur qui consiste à persuader et à l'ambition du sage qui veut enseigner *quoi* penser et comment apprendre, il rendrait meilleurs ses concitoyens ; mais si nous admettons ce présupposé et si nous demandons alors quelles seront les sanctions pour ce fameux crime caché aux yeux des dieux et des hommes, il pourrait nous répondre en disant seulement : la perte de cette capacité, la perte de la solitude et, comme j'ai tenté de l'illustrer, la perte de notre créativité — en d'autres termes, la perte du soi qui constitue la personne.

Puisque la philosophie morale est le produit de la philosophie et puisque les philosophes n'auraient pu survivre à la perte du soi et à la perte de la solitude, nous ne serons plus aussi surpris de constater que la norme ultime pour la conduite qu'on doit adopter vis-à-vis des autres a toujours été le soi, non seulement dans la pensée strictement philosophique mais aussi religieuse. C'est ainsi que nous trouvons un mélange assez typique de pensée préchrétienne et chrétienne chez Nicolas de Cuse, qui (dans sa *Vision de Dieu*, 7) fait s'adresser Dieu à l'homme presque dans les mêmes termes que le « Connais-toi toi même » de Delphes : *Sis tu tuus et ego ero tuus* (« Si tu es toi, alors je [à savoir Dieu] serai toi »). La base de toute conduite, dit-il, est que « je choisis d'être moi-même » (*ut ego eligam mei ipsis esse*), et l'homme est libre parce que Dieu l'a

laissé libre d'être lui-même s'il le veut (*ut sim, si volam, mei ipsius*). À cela nous devons maintenant ajouter que cette norme, bien qu'elle puisse être vérifiée dans les expériences et les conditions essentielles de la pensée, ne tend pas d'elle-même à se décliner en préceptes spécifiques et en lois du comportement. Le présupposé presque unanime de la philosophie morale à travers les siècles entre curieusement en contradiction avec notre croyance actuelle selon laquelle la loi du pays décline les règles morales essentielles sur lesquelles les hommes s'accordent, parce que Dieu le leur a dit ou bien parce qu'il se pourrait qu'elles dérivent de la nature de l'homme.

Puisque Socrate croyait que ce que nous appelons désormais la morale, qui concerne l'homme dans sa singularité, améliore aussi l'homme en tant que citoyen, il n'est que justice de prendre en compte les objections politiques qui ont été soulevées alors et qu'on peut aujourd'hui encore formuler. Contre la prétention de Socrate à rendre meilleurs les citoyens, la cité a prétendu qu'il corrompait la jeunesse d'Athènes et qu'il ruinait les croyances traditionnelles sur lesquelles reposait la conduite morale. Je voudrais exposer ces objections en citant ou en paraphrasant ce que vous trouverez principalement dans l'*Apologie*. Socrate a passé sa vie à s'examiner et à examiner les autres, à leur apprendre et à apprendre lui-même à penser ; il ne pouvait manquer de remettre en question toutes les normes et les étalons existants. Loin de rendre les autres plus « moraux », il ruine la moralité et ébranle la croyance et l'obéissance naïves. Peut-être fut-il à tort accusé de vouloir introduire de nouveaux dieux, mais seulement parce qu'il fit pire encore : « Jamais il n'enseigna ni ne professa aucun savoir. » De plus, comme il l'admet lui-même, sa vocation l'a conduit à mener une vie retirée (*idioteuein alla me demonsieuein*) qui le tenait à l'écart des gens en général, à savoir de la vie publique. Il avait presque prouvé à quel point l'opinion publique athénienne avait raison

quand il avait dit que la philosophie s'adressait seulement aux jeunes qui n'étaient pas encore citoyens et que, même ainsi, bien qu'elle fût nécessaire à l'éducation, on devait la pratiquer avec prudence parce qu'elle induisait de la *malakia*, un amollissement de l'esprit. Enfin, par-dessus tout et de l'aveu même de Socrate encore, tout ce qu'il pouvait invoquer en sa faveur quand il était question de conduite réelle, c'était une « voix » parlant à l'intérieur de lui qui l'empêchait de faire quelque chose qu'il avait l'intention de faire, mais qui ne le poussait jamais à agir.

Aucune de ces objections ne peut être écartée sommairement. Penser veut dire examiner et s'interroger ; cela implique toujours le déboulonnement des idoles dont Nietzsche était si friand. Lorsque Socrate en avait fini de s'interroger, il ne restait rien à soutenir — ni les normes admises par le commun, ni les contre-normes défendues par les sophistes. Le dialogue avec moi-même dans la solitude ou avec un autre soi, même lorsqu'il est conduit au marché, évite la multitude. Et lorsque Socrate dit que, selon lui, il n'y avait pas mieux pour Athènes que sa façon de piquer au vif la cité à la manière dont un taon pique un grand cheval bien dressé mais paresseux, il voulait peut-être dire seulement qu'il n'y avait pas mieux pour une multitude que de redevenir des hommes singuliers dont on en appelle à la singularité. Si cela était possible, si on pouvait faire que chaque homme pense et juge par lui-même, alors il pourrait être possible de se passer de normes et de règles fixes. Si on nie cette possibilité, et elle a été niée par presque tout le monde après Socrate, alors on comprend aisément pourquoi la *polis* le considérait comme un homme dangereux. Toute personne qui écoutait seulement l'examen socratique sans entrer dans le processus de pensée lui-même pouvait être corrompue, c'est-à-dire privée des normes qu'elle entretenait sans y penser. En d'autres termes, toute personne corruptible était en grave danger d'être corrompue.

Cette ambiguïté, à savoir le fait que le même acte pouvait rendre meilleurs les bons et rendre pires les mauvais, Nietzsche y a fait allusion, alors qu'il se plaignait d'avoir été mal compris par une femme : « Elle m'a dit qu'elle n'avait aucune morale — mais je pensais que, comme moi, elle avait une morale plus sévère encore⁽²⁸⁾. » Cette mécompréhension est courante, bien que dans ce cas précis (celui de Lou Andreas-Salomé), le reproche ait été exagéré. Tout cela est assez vrai tant qu'on admet que les conventions, les règles et les normes d'après lesquelles nous vivons en général ne se révèlent pas si bonnes que cela à l'examen et qu'il serait téméraire de s'y fier en situation d'urgence. Il s'ensuit que la morale socratique n'est politiquement pertinente qu'en temps de crise et que le soi, pris comme critère ultime de la conduite morale, est politiquement une sorte de mesure d'urgence. Cela implique que le fait d'invoquer de prétendus principes moraux pour des questions relevant de la conduite quotidienne est en général une fraude ; il n'est pas besoin de beaucoup d'expérience pour savoir que les moralistes étripés qui en appellent sans cesse à des principes moraux élevés et aux normes admises sont en général les premiers à adhérer aux normes admises qu'on leur propose et que la société respectable, ce que les Français appellent les « bien-pensants », ont davantage de chances de devenir très peu respectables voire criminels que la plupart des bohémiens et des beatniks. Toutes les choses dont nous avons parlé ici ne sont importantes que dans des circonstances exceptionnelles ; et les pays dans lesquels ces circonstances exceptionnelles sont devenues la règle et où la question de savoir comment se comporter dans de telles circonstances est devenue le problème du jour le plus brûlant sont de ce fait accusés d'être mal gouvernés, c'est un euphémisme. Mais ceux qui, dans des situations parfaitement normales, en appellent à des normes morales élevées s'apparentent beaucoup à ceux qui invoquent

Dieu en vain.

Ce trait propre au problème moral, à savoir que c'est politiquement un phénomène limite, devient manifeste quand on considère que la seule recommandation qu'on est en droit d'attendre de l'affirmation : « Il vaut mieux être en désaccord avec le monde entier qu'avec moi-même » reste toujours entièrement négative. Elle ne dira jamais quoi faire, mais elle empêchera seulement de faire certaines choses, même lorsque tout le monde autour les a accomplies. On ne doit pas oublier que le processus de pensée lui-même est incompatible avec toute autre activité. On a parfaitement raison de dire : « *Arrête-toi et réfléchis.* » Quand on pense, on cesse de faire tout ce qu'on faisait et, tant qu'on est deux en un, on est incapable de faire autre chose que de penser.

Donc, il y a davantage qu'une simple distinction entre penser et agir. Il existe une tension inhérente entre ces deux sortes d'activité ; et le mépris de Platon pour les agités, ceux qui vont et viennent sans jamais s'arrêter, est un état d'esprit qu'on retrouve sous une forme ou sous une autre chez tout vrai philosophe. Toutefois, cette tension a été dissimulée sous une idée chère aussi à tous les philosophes, l'idée selon laquelle penser est aussi une forme d'action, que penser, comme on l'a dit parfois, est une forme d'« action intérieure ». Cette confusion s'explique par bien des raisons — des raisons non pertinentes lorsque le philosophe cherche à se défendre contre des reproches venus des hommes d'action et des citoyens, ou des raisons pertinentes qui ont leur origine dans la nature de la pensée. Et la pensée, au contraire de la contemplation avec laquelle on ne la confond que trop fréquemment, est bien sûr une *activité*, et surtout une activité qui produit certains résultats moraux, à savoir que celui qui pense se constitue en quelqu'un, en une personne ou en une personnalité. Mais l'activité et l'action ne sont pas identiques, et le résultat de l'activité pensante est une sorte de produit dérivé

au regard de l'activité elle-même. Ce n'est pas la même chose que la fin qu'un acte vise et dont il a l'intention consciente. La distinction entre pensée et action est souvent exprimée par l'opposition entre l'Esprit et la Puissance, Esprit et Impuissance étant souvent automatiquement assimilés, et il y a plus qu'une touche de vérité dans ces expressions.

La principale distinction, politiquement parlant, entre Pensée et Action tient au fait que je suis seulement avec moi-même et le soi d'autrui quand je suis en train de penser, alors que je me retrouve en compagnie de beaucoup de gens dès que je commence à agir. La Puissance, pour les êtres humains qui ne sont pas tout-puissants, ne peut résider que dans l'une des nombreuses formes de pluralité humaine, alors que tout mode de la singularité humaine est impuissant par définition. Toutefois, il est vrai que, même dans la singularité ou la dualité du processus pensant, la pluralité est en quelque sorte présente en germe, dans la mesure où je ne peux penser qu'en me divisant en deux alors que je suis un. Mais ce deux-en-un, du point de vue de la pluralité humaine, est comme la dernière trace de compagnie — même lorsque je suis *un* et seul, je suis et peux devenir deux — qui ne devient ainsi très importante que parce que nous découvrons la pluralité là où nous l'attendrions le moins. Pour ce qui concerne le fait d'être avec les autres, c'est encore un phénomène marginal.

Ces considérations expliquent pourquoi la morale socratique, dotée de qualités négatives et marginales, s'est révélée être la seule morale qui fonctionne dans les situations limites, c'est-à-dire dans les moments de crise et d'urgence. Lorsque les normes ne sont plus du tout valides — comme à Athènes dans le troisième tiers du V^e siècle et au IV^e siècle avant J.-C., ou comme en Europe au cours du troisième tiers du XIX^e siècle et au XX^e —, il ne reste plus que l'exemple de Socrate, qui n'a peut-être pas été le plus grand philosophe, mais qui demeure le philosophe

par excellence. Ce faisant, nous ne devons pas oublier que, pour le philosophe, qui non seulement pense, mais est extraordinairement et, selon l'opinion de beaucoup de ses concitoyens, inopportunément porté à penser, le produit dérivé de la pensée est en soi d'importance secondaire. Il n'examine pas les choses pour devenir meilleur lui ou les autres. Si ses concitoyens, qui sont enclins à le soupçonner, devaient lui dire : « Nous te laisserons partir à la condition que tu abandonnes tes investigations et la philosophie », la réponse serait toujours celle de Socrate : « Je vous tiens en haute estime et affection, mais [...] tant que j'aurai souffle et force, je n'abandonnerai pas la philosophie [et] je ne changerai pas de façon de vivre. »

Revenons une fois encore au problème de la conscience, dont l'existence a été remise en question par nos expériences plus récentes. La conscience est supposée être une façon de ressentir sans raison ni raisonnement et de savoir par sentiment ce qui est juste et injuste. Ce qui s'est révélé au-delà de tout doute, je crois, c'est le fait que de tels sentiments existent bel et bien, que les gens se *sentent* coupables ou se sentent innocents, mais qu'hélas, ces sentiments ne constituent pas des indications fiables, qu'ils n'indiquent même rien du juste et de l'injuste. Des sentiments de culpabilité peuvent être déclenchés par un conflit entre d'anciennes habitudes et de nouveaux commandements — l'ancienne habitude de ne pas tuer et le nouveau commandement de tuer —, mais ils peuvent tout aussi bien être suscités par le contraire : une fois que le meurtre ou ce que la « morale nouvelle » exige est devenu une habitude et est admis par tout le monde, le même homme se sent coupable s'il ne s'y conforme pas. Autrement dit, ces sentiments indiquent une conformité ou une non-conformité, ils n'indiquent pas une morale. Comme je l'ai dit, l'Antiquité ne connaissait pas le phénomène de la conscience [*conscience*] ; on a par la suite vu en elle l'organe grâce auquel l'homme entend la voix de Dieu, et

elle a été reprise par les philosophes non religieux avec une légitimité sujette à caution. Dans le cadre de l'expérience religieuse, il ne peut y avoir de conflit de conscience. La voix de Dieu parle clairement et la question est de savoir si j'obéirai ou non. D'un autre côté, les conflits de conscience en termes non religieux ne sont en fait rien d'autre que des délibérations entre moi et moi-même ; ils ne se résolvent pas grâce au sentiment, mais par la pensée. Cependant, dans la mesure où la conscience signifie seulement être en paix avec soi-même, ce qui est la condition *sine qua non* de la pensée, c'est assurément une réalité ; mais, comme nous le savons désormais, cela nous dira seulement : je ne peux pas et je ne veux pas. Puisqu'elle est liée à notre soi, on ne peut en attendre aucune impulsion à l'action⁽²⁹⁾.

Rappelons-nous enfin les quelques indications que j'ai données sur la façon dont le problème du mal se présente du point de vue de cette forme strictement philosophique de morale. Le mal, défini eu égard au soi et à la relation pensante entre moi et moi-même, reste aussi formel et vide de contenu que l'impératif catégorique de Kant, dont le formalisme a souvent choqué ses critiques. Si Kant a dit que toute maxime qui ne peut devenir une loi valide universellement est injuste, Socrate a dit que tout acte dont je ne peux continuer à vivre avec l'agent est injuste. En comparaison, la formule de Kant semble moins formelle et plus stricte ; le vol et le meurtre, l'escroquerie et le faux témoignage sont interdits avec une force égale. La question de savoir si je ne préférerais pas vivre avec un voleur plutôt qu'avec un meurtrier, si je serais peut-être considérablement moins gêné par un escroc que par quelqu'un qui a fait un faux témoignage n'est même pas posée. La raison de cette différence est qu'en réalité, malgré de nombreuses affirmations contraires, Kant n'a jamais distingué entre légalité et moralité, et qu'il voulait faire de la moralité, sans

intermédiaires, la source de la loi, de sorte que l'homme, où qu'il soit et quoi qu'il fasse, se donne à lui-même sa loi, qu'il soit une personne entièrement autonome. Dans la formule de Kant, c'est le même mal qui fait de l'homme un voleur ou un meurtrier, la même faiblesse fatale de la nature humaine. Autre exemple de poids d'une énumération des transgressions qui ne sont pas graduées selon leur gravité : le décalogue, qui était aussi censé être le fondement de la loi du pays.

Il est vrai que si vous ne prenez que l'une des trois formules socratiques : « Il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une », vous trouverez la même curieuse indifférence aux degrés possibles du mal ; mais cela disparaît si vous ajoutez le deuxième critère, comme nous l'avons fait ici : devoir vivre avec soi-même. Car c'est un principe purement moral, par opposition à un principe juridique. En ce qui concerne l'agent, tout ce qu'il peut dire, c'est : « Ça, je ne peux pas le faire », ou bien, dans le cas où il a commis son acte : « Ça, je n'aurais jamais dû le faire. » Ce qui implique qu'il a commis une mauvaise action auparavant, mais sans conséquences fatales. Apparaît ici une distinction entre les transgressions, comme celles auxquelles nous sommes confrontés quotidiennement, avec lesquelles nous savons nous débrouiller ou bien comment nous en débarrasser par des peines ou par le pardon, et les fautes face auxquelles tout ce qu'on peut dire, c'est : « Ça n'aurait jamais dû arriver. » De cet énoncé, il n'y a qu'un pas à franchir pour conclure que qui les a commises n'aurait jamais dû naître. Évidemment, cette distinction est très semblable à celle que fait Jésus de Nazareth entre les transgressions que je suis supposé pardonner « sept fois par jour » et les fautes pour lesquelles « il aurait mieux valu pour lui qu'on lui attache une pierre au cou et qu'on le jette à la mer ».

Dans le contexte qui est le nôtre, il y a deux choses significatives dans ces mots. Premièrement, le terme utilisé ici

pour « faute » est *skandalon*, qui signifie originellement un piège tendu à ses ennemis et qui est utilisé comme équivalent au mot hébreu *mikhshol* ou *zur mikhshol*, qui signifie « pierre d'achoppement ». Cette distinction entre de simples transgressions et ces pierres d'achoppement mortelles semble indiquer davantage que la distinction actuelle entre péchés véniels et mortels ; elle indique que ces pierres d'achoppement ne peuvent être retirées de notre passé au même titre que de simples transgressions. Deuxièmement, et ce n'est pas sans rapport, malgré les apparences, avec cette lecture du texte, notez bien qu'il aurait mieux valu *pour lui* ne jamais être né, car cette expression fait qu'on lit cette remarque comme si l'agent de la faute, dont il est seulement indiqué que la nature en fait un obstacle insurmontable, s'était éteint lui-même.

Mais qu'importe la façon dont on déroule les conséquences inhérentes aux quelques énoncés qui représentent toujours les seules indications sur lesquelles nous retombons dans notre quête de la nature du mal, une chose est indéniable : c'est la qualité intensément personnelle et même, si l'on veut, subjective de tous les critères proposés ici. C'est probablement ce à quoi on peut le plus objecter dans mes considérations, et j'y reviendrai dans la conférence suivante lorsque je discuterai la nature du jugement. Pour aujourd'hui, je voudrais mentionner, comme pour me défendre, deux formules qui expriment essentiellement la même pensée, même si elles ont pour origine des sources et des types d'hommes entièrement disparates ; elles pourront peut-être vous donner une indication de là où je veux aller. Le premier de ces énoncés vient de Cicéron et le second de Maître Eckhart, le grand mystique du XIV^e siècle. Dans les *Tusculanes*, Cicéron discute les opinions opposées des philosophes sur certaines questions qui sont sans intérêt pour notre propos. Quand il en vient à décider lequel d'entre eux a raison et lequel a tort, soudainement et de façon inattendue, il introduit un

critère tout différent. Il écarte la question de la vérité objective et dit que, s'il avait le choix entre les opinions des pythagoriciens et celles de Platon, « par dieu, il préférerait avoir tort avec Platon que d'être dans la vérité avec ces gens-là ». Et il laisse son interlocuteur dans le dialogue souligner encore une fois ce point : lui non plus ne serait pas gêné du tout d'avoir tort et de s'égarer avec un tel homme. Plus surprenante encore que cette formule, qui est seulement polémique, est celle d'Eckhart, qui est franchement hérétique. Dans l'une des prétendues paroles qu'on a préservées de lui (et qui sont en réalité des anecdotes), Eckhart est censé avoir rencontré l'homme le plus heureux du monde, qui se trouve être un mendiant. La discussion avance, et on finit par demander au mendiant s'il se trouverait encore heureux s'il était en enfer. Le mendiant, qui a fondé son raisonnement sur l'amour de Dieu et le présupposé selon lequel j'ai avec moi tout ce que j'aime, répond : « Oh oui, j'aimerais mieux être en enfer avec Dieu qu'au Ciel sans Lui. » Cicéron et Eckhart conviennent tous deux qu'il vient un moment où les normes objectives — la vérité, les récompenses et les punitions dans l'au-delà, etc. — cèdent la préséance au critère « subjectif », lequel porte sur la sorte de personne que je souhaite être et avec laquelle je souhaite vivre.

Si on applique ces paroles à la question de la nature du mal, il en résulte une définition de l'agent et de la façon dont il a agi, plutôt que de l'acte lui-même et de son résultat final. Ce glissement du quoi objectif que quelqu'un a fait au qui subjectif est une donnée marginale même dans notre système juridique. Car s'il est vrai que l'on met en accusation quelqu'un pour ce qu'il a fait, il est vrai également que lorsqu'on pardonne à un meurtrier, on ne prend plus en considération cet acte. Ce n'est pas le meurtre que l'on pardonne, mais l'assassin, sa personne telle qu'elle apparaît dans certaines circonstances et dans ses intentions. Le problème avec les criminels nazis était

précisément qu'ils avaient volontairement renoncé à toute qualité personnelle, comme s'il n'y avait plus eu personne à punir ou à pardonner. Ils ne cessaient de protester qu'ils n'avaient rien fait de leur propre initiative, qu'ils n'avaient aucune intention, bonne ou mauvaise, et qu'ils obéissaient seulement aux ordres.

Pour le dire autrement : le pire mal perpétré est celui qui est commis par personne, c'est-à-dire par des êtres humains qui refusent d'être des personnes. Dans le cadre conceptuel de ces considérations, on pourrait dire que les malfrats qui refusent de penser par eux-mêmes ce qu'ils ont fait et qui refusent aussi d'y penser rétrospectivement, c'est-à-dire de revenir en arrière et de se rappeler ce qu'ils ont fait (ce qui est la repentance ou *teshuvah*), ont en réalité échoué à se constituer en quelqu'un. En s'obstinant à rester personne, ils prouvent qu'ils sont impropres à interagir avec d'autres, lesquels, bons, mauvais ou indifférents, sont au moins des personnes.

Tout ce que nous avons découvert jusqu'à présent est négatif. Nous avons traité d'une activité mais pas de l'action, et la norme ultime a été la relation avec soi, pas la relation avec les autres. Tournons maintenant notre attention vers l'action par opposition à l'activité et vers la conduite à l'égard des autres par opposition à la relation avec soi-même. Dans les deux cas, nous nous cantonnerons aux questions morales ; nous nous attacherons aux hommes dans leur singularité et laisserons de côté toutes les questions politiques comme la constitution de communautés et le gouvernement, ainsi que le soutien du citoyen aux lois de son pays ou ses actions de concert avec ses concitoyens pour soutenir une entreprise commune. Donc, je parlerai de l'action non politique, qui n'a pas lieu en public, et des relations non politiques avec les autres qui ne sont ni des relations avec d'autres soi, c'est-à-dire des amis, ni prédéterminées par un intérêt mondain commun. Les deux

phénomènes qui réclameront principalement notre attention sont en réalité interconnectés. Le premier est le phénomène de la *volonté*, qui, dans notre tradition, me met en action, et le deuxième est la question de la nature du bien en un sens entièrement positif, plutôt que la question négative portant sur la façon d'empêcher le mal.

J'ai mentionné précédemment que le phénomène de la volonté était inconnu de l'Antiquité. Mais avant de déterminer son origine historique, ce qui est fort intéressant, j'essaierai de vous présenter une brève analyse de son fonctionnement en comparaison avec les autres facultés humaines. Supposons que nous ayons devant nous une assiette de fraises et que je *désire* les manger. Ce désir était évidemment très bien connu des philosophes antiques ; désirer a toujours signifié être attiré par quelque chose qui se trouve à l'extérieur de soi. C'était naturel et pas d'un registre très élevé ; cela relevait, pour le dire grossièrement, de l'animal en l'homme. La question de savoir si je vais céder ou non à ce désir était, selon les anciens, décidée par la raison. Si, par exemple, je suis sujet à un certain type d'allergie, la raison me dit de ne pas toucher à mes fraises. Les manger quand même dépend de la force de mes désirs d'un côté et de la force de ma raison sur eux de l'autre. Je mangerai mes fraises soit parce que je manque de raison soit parce que celle-ci est plus faible que mon désir. L'opposition bien connue de la raison et des passions, plus la vieille question de savoir si la raison est l'esclave des passions ou au contraire si les passions devraient et pourraient être placées sous le contrôle de la raison dérivent des vieilles conceptions schématiques de la hiérarchie des facultés humaines⁽³⁰⁾.

C'est dans cette dichotomie que la faculté de vouloir vient s'insérer. Cette insertion veut dire que ni le désir ni la raison n'est aboli ou rabaissé à un rang inférieur ; ils valent encore. Mais la découverte nouvelle est qu'il y a quelque chose en

l'homme qui peut dire oui ou non aux préceptes de la raison, donc que le fait que je cède à mon désir n'est déclenché ni par l'ignorance ni par la faiblesse, mais par ma volonté, à savoir une troisième faculté. La raison n'est pas suffisante et le désir non plus. Car — et c'est là le noyau de la découverte nouvelle — « l'esprit n'est pas mû si la volonté ne l'est pas » (Augustin, *De libero arbitrio voluntatus*, 3.1.2). Je peux prendre une décision contre l'avis de ma raison, de même que je peux prendre une décision contre la pure attraction exercée par les objets de mon appétit, et c'est la volonté plutôt que la raison ou l'appétit qui décide de ce que je vais faire. Donc, je peux vouloir ce que je ne désire pas et je peux ne pas vouloir, consciemment, ce dont la raison me dit que c'est bien, et dans tout acte, ce « je veux » ou ce « je ne veux pas » est le facteur décisif. La volonté est l'arbitre entre la raison et le désir ; et dès lors, la volonté seule est libre. De plus, alors que la raison révèle ce qui est commun à tous les hommes et le désir ce qui est commun à tous les organismes vivants, seule la volonté m'est entièrement propre⁽³¹⁾.

Même de cette courte analyse, il ressort à l'évidence que la découverte de la volonté doit avoir coïncidé avec celle de la liberté en tant que problème philosophique et non comme fait politique. Il est à coup sûr assez étrange pour nous de noter que la question de la liberté, en particulier de la liberté de la volonté, laquelle joue un rôle tellement énorme dans toute la pensée philosophique et religieuse postchrétienne, n'a jamais dû apparaître dans la philosophie antique⁽³²⁾. Toutefois, ce sentiment d'étrangeté s'efface dès que nous comprenons qu'aucun élément de liberté ne peut résider dans la raison ni dans le désir. Quoi que, d'un côté, la raison puisse me dire de convaincant ou de séduisant, mes appétits, de l'autre, se comprennent comme la réaction de désir face à ce qui m'affecte de l'extérieur.

Selon la philosophie antique, la liberté était liée au : « Je peux » ; « libre » signifiait être capable de faire ce qu'on voulait faire. Dire, par exemple, qu'un homme paralysé ayant perdu sa liberté de mouvement ou un esclave placé sous le contrôle d'un maître n'en étaient pas moins libres dans la mesure où eux aussi avaient une volonté aurait paru une contradiction dans les termes. Et si on regarde la philosophie des stoïciens, en particulier celle du philosophe esclave Épictète (dont les écrits étaient contemporains de ceux de Paul, le premier auteur chrétien), où la question de la liberté intérieure quelles que soient les circonstances extérieures, politiques, est sans cesse soulevée, on voit immédiatement que cela ne signifie pas qu'Épictète passe du désir à la volonté, ou du « je peux » au « je veux », mais qu'il y a seulement un glissement dans les objets de ses désirs. Afin de rester libre même si je suis esclave, je dois exercer mes appétits à ne désirer que ce que je peux obtenir, ce qui ne dépend que de moi-même et est ainsi effectivement en mon pouvoir. L'homme paralysé, selon cette interprétation, n'est libre, comme n'importe qui d'autre, que s'il cesse de vouloir utiliser ses membres⁽³³⁾.

Si j'ai pris l'exemple d'Épictète, c'est pour éviter les malentendus. Cette forme d'internalisation, de restriction du « je peux » dans la réalité au champ de la vie intérieure, dont les possibilités sont sans limite précisément parce qu'elle n'est pas dans la réalité, a peu à voir avec notre question. Beaucoup de ce qu'a dit Nietzsche pour critiquer le christianisme ne s'applique en fait qu'à ces étapes tardives de la philosophie antique. On peut en effet voir dans Épictète un exemple de la mentalité pleine de ressentiment de l'esclave qui, lorsque son maître lui dit : « Tu n'es pas libre puisque tu ne peux pas faire ceci ou cela », répond : « Je ne veux même pas le faire, donc je suis libre. »

On a dit — je crois que c'était Erik Voegelin — que ce que

nous entendons par le mot « âme » était inconnu avant Platon. De même, j'aimerais soutenir l'idée que le phénomène de la volonté dans toutes ses imbrications compliquées était inconnu avant Paul et que la découverte de ce dernier s'est faite en liaison intime avec les enseignements de Jésus de Nazareth. J'ai mentionné plus haut : « Aime ton prochain comme toi-même. » On sait que cette expression des Évangiles est en réalité une citation de l'Ancien Testament ; son origine n'est pas chrétienne, mais elle vient de l'hébreu. Je l'ai mentionnée parce que nous avons découvert qu'ici aussi, le soi est la norme ultime de ce que je dois ou non faire. Vous vous souvenez aussi que Jésus pose cette règle : « Eh bien moi, je vous dis : Aimez vos ennemis : priez pour ceux qui vous pourchassent », etc. (*Matth.*, 5.44). Cela apparaît quand Jésus radicalise tous les vieux préceptes et commandements, comme lorsqu'il dit : « Vous avez entendu qu'on a dit : "Ne commettez pas l'adultère." Eh bien, moi je vous dis : "C'est déjà commettre l'adultère avec une femme que de la désirer du regard" » (*Matth.*, 5.27-28), et d'autres propos de ce genre encore, aucun d'étranger à l'enseignement hébreu — mais seulement fortement intensifié. La même chose est vraie dans une certaine mesure pour le commandement d'« aimer ses ennemis », car on trouve déjà quelque chose d'assez similaire par le ton dans les Proverbes (25.21), où il est dit : « Ton ennemi a faim ? Donne-lui du pain. Il a soif ? Donne-lui de l'eau. » Sauf que Jésus n'ajoute pas : « Tu accumuleras sur sa tête des braises brûlantes. "À moi appartient la vengeance, moi seul donnerai à chacun selon son dû", dit le Seigneur » (comme le fait Paul, en *Rom.* 12, citant encore textuellement les Proverbes). Jésus ajoute seulement : « Ainsi vous deviendrez les enfants de votre Père qui est dans les cieux. » Sous cette forme, « aimez vos ennemis » est davantage qu'une simple intensification du précepte hébreu. Cela devient assez manifeste lorsqu'on se rappelle les autres mots prononcés dans le même contexte — « Donne à qui le

demande » et « On veut te prendre jusqu'à ta tunique ? Donne en plus le manteau » (*Matth.*, 5.40). Rien n'est plus manifeste, je crois, que le fait que, dans ces conseils de conduite, le soi et la relation entre moi et moi-même ne sont plus le critère ultime de la conduite. Le but ici n'est aucunement de subir plutôt que de commettre une injustice, mais quelque chose de tout différent, à savoir de faire du bien aux autres, et le seul critère est autrui.

Cet étrange oubli de soi, cette tentative délibérée de s'abolir pour Dieu ou pour son prochain est la quintessence même de l'éthique chrétienne digne de ce nom. Nos équivalences actuelles entre bonté et oubli de soi (d'où nous avons conclu, de façon un peu irréfléchie, j'en ai peur, que méchanceté et égoïsme sont la même chose) constituent un lointain écho des expériences authentiques de qui aimait faire le bien à la façon dont Socrate aimait l'activité de pensée. Et de même que Socrate savait très bien que son amour de la sagesse reposait fermement sur le fait qu'aucun homme ne peut *être* sage, de même Jésus était fermement convaincu que son amour de la bonté reposait sur le fait qu'aucun homme ne peut *être* bon : « Pourquoi m'appellez-vous bon ? Personne n'est bon, sauf un, notre Père qui est dans les cieux. » Et de même qu'aucun processus de pensée ne peut même se concevoir sans ce deux-en-un, cette division par laquelle le soi s'actualise et s'articule, de même au contraire, il n'est pas possible de faire le bien si, le faisant, j'en suis conscient. Rien ne compte ici que « fais en sorte que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite », « donne en secret » (*Matth.*, 6.2) ; je dois m'absenter de moi-même et ne pas me voir. En ce sens et au sens où nous avons parlé auparavant de la solitude, l'homme qui aime faire le bien s'est embarqué dans la plus isolée des carrières pour un homme, sauf s'il se trouve croire en Dieu, avoir Dieu pour compagnon et pour témoin. Cet élément d'esseulement réel dans chaque tentative pour faire le bien et pour ne pas se contenter de seulement fuir le mal est si

fort que même Kant, par ailleurs si soucieux d'éliminer Dieu et tous les préceptes religieux de sa philosophie morale, en appelle à Dieu pour porter témoignage de l'existence de la volonté bonne, sans cela inexploitable et indétectable.

J'ai discuté brièvement la nature paradoxale de l'affirmation de Socrate et du fait qu'en vertu de l'habitude et de la tradition, nous ne pouvons plus l'entendre. On pourrait dire la même chose, en insistant davantage, de la radicalisation des vieux commandements hébreux dans l'enseignement de Jésus. La pression qu'il a imposée à ses disciples devait être au-delà du supportable, et la seule raison expliquant pourquoi nous ne la ressentons plus, c'est que nous ne les prenons guère au sérieux. La pression de ces enseignements, personne peut-être ne l'a ressentie plus fortement que Paul après sa soudaine conversion.

On a souvent dit que ce n'était pas Jésus de Nazareth mais Paul de Tarse qui était le fondateur du christianisme ; il a certainement été le fondateur de la philosophie chrétienne, laquelle est la seule à mettre l'accent sur la question de la liberté et sur le problème du libre arbitre. Le passage décisif à cet égard, qui est longtemps resté au centre de la discussion, pratiquement pendant tout le Moyen Âge, se trouve dans l'Épître aux Romains. C'est le célèbre chapitre 7 qui commence par la discussion de la loi et finit par le besoin que l'homme a d'être sauvé par la grâce de Dieu. L'introduction de la loi présuppose la volonté. À chaque « Tu dois » répond un « Je veux ». La loi, rappelons-le-nous, permet aux hommes de distinguer ce qui est juste de ce qui est injuste, « car là où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas de transgression » (*Rom.*, 4.15) ; donc « la Loi ouvre la connaissance du péché » (*Rom.*, 3.20). Pourtant, et c'est la présupposition sur laquelle repose ce qui suit, la loi qui nous dit ce qui est juste et ce qui est injuste n'a nullement atteint son objectif ; au contraire, citant les Psaumes, Paul dit : « Il n'est un seul être sensé. Pas un seul qui recherche Dieu. Pas un seul

d'honnête. Aucun. » (*Rom.*, 3.11-12.) Comment est-ce possible ? Paul l'explique en se prenant lui-même en exemple : il *sait*, « il est d'accord (*synphémi*) avec la Loi et la trouve belle » ; qui plus est, il désire agir selon elle, et pourtant, « je fais ce que je ne veux pas ». « Je ne fais pas ce que je veux ; je fais tout ce que je hais. » Donc, « je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas » (*Rom.*, 7.19). Il ne peut éviter d'en conclure : « Ainsi le vouloir est à ma portée, mais non pas l'accomplir. » Puisque Paul croit que la raison pour laquelle il ne peut effectuer ce qu'il veut est la dichotomie de l'homme charnel et spirituel, qu'il y a « une autre loi que je vois dans mes membres, qui lutte contre celle de mon intelligence », il peut encore croire que c'est « moi qui suis le serviteur, par la pensée, de la loi de Dieu, tandis que ma chair est l'esclave de la loi du péché ».

Si nous prenons ce passage aussi sérieusement que nous le devons, je crois, il est assez clair que c'est l'impuissance de la volonté, cet instrument prétendument puissant qui donne l'impulsion à l'action, qui a été découverte dans l'expérience aux termes de laquelle même si je sais *et* refuse mon consentement à mes désirs, je suis encore en position de dire : « Je ne peux pas. » La première chose qu'on apprend sur la volonté est un : « Je veux mais ne peux pas. » Cependant, le « je veux » n'est nullement submergé par l'expérience du « je ne peux pas », mais il continue de vouloir, et plus il veut, plus son insuffisance apparaît clairement. La volonté semble ici une sorte d'*arbiter* — de *liberum arbitrium* — entre l'esprit qui sait et la chair qui désire. Dans ce rôle d'arbitre, la volonté est libre ; c'est-à-dire qu'elle décide en vertu de sa propre spontanéité. Comme le disait Duns Scott, le philosophe du XIII^e siècle qui, contre Augustin, a insisté sur la primauté de la volonté sur les autres facultés humaines : « La volonté seule est la cause de la volition dans la volonté » (*Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*). Mais bien que la volonté soit libre,

l'homme de chair, même s'il possède cette faculté libre, n'est pas du tout libre. Il n'est pas assez fort pour faire ce qu'il veut ; tous ses péchés et ses transgressions peuvent se comprendre comme des faiblesses, comme des péchés véniels qu'on peut pardonner, sauf le péché mortel de consentir, qui devient un péché contre l'esprit. Scott ajoute, rejetant les philosophes : l'homme spirituel n'est pas libre non plus. Si seul le « je peux » est libre, aucun des deux n'est libre. Si le « je ne peux pas » de l'homme de chair est contraint par le désir, l'intellect ne peut faire le mal parce qu'il est contraint par la vérité. Tout « je peux » présuppose un « je ne dois pas ».

Nous retiendrons de ce premier contact avec le phénomène de la volonté le « je veux et ne peux pas », et nous noterons que cette *première division* que la volonté cause en moi est nettement différente de celle qui se produit dans la pensée. Cette division de la volonté est loin d'être paisible — elle n'annonce pas un dialogue entre moi et moi-même, mais une lutte sans merci qui dure jusqu'à la mort. Nous noterons aussi *l'impuissance de la volonté*, et ce sera peut-être une première indication de la raison pour laquelle la volonté qui, parmi toutes les autres facultés humaines, a tellement soif de pouvoir a pu être assimilée chez le dernier et peut-être le plus grand représentant de toute cette tendance, à savoir Nietzsche, à la volonté de puissance. Nous pourrions conclure ce stade de notre réflexion sur le problème en question par deux citations d'Augustin : l'une est extraite des *Confessions*, l'autre de l'une de ses lettres. Ce qu'Augustin a montré clairement, c'est premièrement que « le vouloir et le pouvoir ne sont pas une même chose » (*non hoc est velle quod posse, Confessions, VIII, 8*) ; et deuxièmement que, « s'il n'y avait pas de volonté, la loi ne pourrait indiquer de commandements ; si la volonté suffisait, la grâce ne servirait à rien » (*nec lex iuberet, nisi esset voluntate, nec gracia invaret, si sat esse voluntate, Epistolae, 177.5*).

Le deuxième stade de notre problème est développé dans la philosophie d'Augustin. L'étape décisive qu'il franchit par-delà la formulation de Paul est l'idée que le piège dans lequel la volonté est prise ne provient pas de la nature duale de l'homme, qui est à la fois charnel et spirituel. La volonté elle-même est une faculté mentale et quant au corps, elle a un pouvoir absolu : « Mon esprit commande à mon corps, il trouve dans le corps une prompt obéissance. Mon esprit commande à soi-même, et il trouve en soi-même une forte résistance. » Donc, eu égard précisément aux phénomènes charnels qui faisaient le désespoir de Paul, Augustin est assez sûr du pouvoir de la volonté : « Rien n'est plus en notre pouvoir que le fait que lorsque nous voulons agir, nous agissons. Dès lors, rien n'est plus en notre pouvoir que la volonté elle-même » (*Retractationes*, 1.8.3 et *De libero arbitro*, 3.2.7). Cependant, du fait de cette résistance de la volonté vis-à-vis d'elle-même, Paul savait ce qu'il disait. Il est dans la nature même de la volonté « en partie de vouloir et en partie de ne pas vouloir », car si la volonté ne résistait pas à elle-même, elle n'aurait pas à prononcer des commandements et à exiger d'obéir. Mais « puisque c'est elle-même qui commande à elle-même de vouloir, il s'ensuit qu'elle ne commande pas pleinement lorsque ce qu'elle commande ne s'accomplit pas [...]. Car si elle était pleine et entière, elle ne se commanderait pas de vouloir puisqu'elle voudrait déjà. Ce n'est donc pas un prodige qu'elle veuille en partie et qu'en partie elle ne veuille pas [car] il y a deux volontés » (*Confessions*, VIII, 9). Autrement dit, la volonté elle-même est divisée en deux, et non pas seulement au sens où je veux en partie le bien et en partie le mal, comme s'il y avait contestation entre deux principes opposés en moi et que je sois le champ de bataille. Mais la même chose se produit « quand deux volontés sont mauvaises », comme dans le cas de l'homme qui en partie veut aller au théâtre, en partie au cirque, et veut troisièmement voler la maison d'un autre homme et

quatrièmement commettre l'adultère, activités dont il a l'occasion seulement maintenant. Dans ce dernier exemple, vous l'aurez noté, Augustin a introduit quatre volontés qui opèrent en même temps, et nous voyons tout de suite que cet exemple et bien d'autres se rapprochent de la délibération, alors que délibérer et vouloir ne sont pas la même chose. Si cependant nous considérons toutes les facultés mentales en présupposant la primauté de la volonté, comme Augustin le fait au livre VIII des *Confessions*, alors la délibération apparaîtra comme une forme de vouloir : « Lorsque quelqu'un délibère, ce n'est qu'une même âme qui est agitée par des volontés différentes. » Dans ces fluctuations, il est clair que la volonté est désormais divisée en trois, quatre parties ou plus, et qu'elle devient paralysée⁽³⁴⁾.

Nous développerons ce sujet dans la conférence suivante ; pour le moment, retenons seulement ce qui suit : nous avons découvert une autre faculté humaine divisée en deux, non parce que s'y oppose une partie complètement différente de la nature humaine, mais parce que son essence même est de n'exister que deux-en-un. Toutefois, cette division au sein de la volonté elle-même est une contestation et non un dialogue. Car si, au contraire, la volonté était une, elle serait superflue, ce qui veut dire qu'elle n'aurait personne à qui commander. La manifestation la plus importante de la volonté est donc de donner des ordres. Mais il se trouve que pour être obéie, la volonté doit en même temps consentir ou vouloir obéir, de sorte que la division n'est pas entre deux égaux, deux partenaires comme dans un dialogue, mais entre celui qui commande et celui qui obéit. Puisque personne n'aime obéir et puisque la volonté, qui n'est divisée qu'en elle-même, n'exerce aucun pouvoir en dehors ou au-dessus d'elle pour imposer ses commandements, il ne semble que trop naturel que la volonté fasse toujours l'objet de la plus forte résistance. Enfin, puisque l'esprit se divise en deux au cours de l'activité pensante, pour

laquelle la forme du dialogue semble la plus adaptée, il est complètement différent de la volonté. Celle-ci est censée nous faire agir, et pour ce faire, nous devons être particulièrement Un. Autrement dit, une volonté divisée contre elle-même est moins adaptée à la tâche consistant à délibérer. S'il en va ainsi de la volonté, quel bien peut-elle faire ? Et pourtant, si je ne le veux pas, comment pourrais-je être poussé à agir ?

Questions de philosophie morale

27. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Œuvres, Paris, Flammarion, coll. « Mille et une pages », 1997, trad. fr. P. Wotling, p. 841.

28. Friedrich Nietzsche, « Draft of a Letter to Paul Rée » (1882), *The Portable Nietzsche*, choix et traduction de Walter Kaufman, New York, Viking Press, 1954, p. 102 (NdE).

29. Dans *Basic Moral Propositions*, Arendt définit « quatre moments fondamentaux et toujours récurrents » de la conscience [*conscience*] :

Ma conscience est : (a) témoin ; (b) ma faculté de juger, c'est-à-dire de dire ce qui est juste et ce qui est injuste ; (c) ce qui juge de moi en moi-même ; (d) une voix en moi, par opposition à la voix biblique de Dieu venue de l'extérieur.

Le mot, *con-scientia*, *syn-eidenai*, était à l'origine conscience [*consciousness*], et seule la langue allemande dispose de deux mots différents pour désigner la conscience [*conscience*] morale et la conscience [*consciousness*]. *Con-scientia* : je connais avec moi-même, ou tandis que je connais, j'ai conscience [*aware*] que je connais. *Syn-eidenai* : toujours, ou surtout, chez Platon et Aristote, avec moi-même — *emauto*, *hautois*, etc. En grec, le mot n'était pas utilisé de manière spécifiquement morale, même si je peux être conscient de mauvaises actions, et il se peut que cette conscience [*consciousness*, *synesis* chez Euripide] soit très désagréable. Cette conscience [*consciousness*] peut se comprendre comme témoignant de mon existence. C'est dans la mesure où je prends conscience [*aware*] de moi-même que je sais qui je suis. Si je ne prends pas conscience [*awareness*] de moi-même, je ne sais pas qui je suis. Chez Augustin et plus tard chez Descartes, la question de la réalité, y compris la mienne, a été soulevée. La réponse d'Augustin était que, si je peux douter que quoi que ce soit existe, je ne peux douter que je doute.

On voit déjà ici le deux-en-un, la division. Je peux témoigner de moi-même. La première fois que l'on trouve *conscientia* utilisé comme terme technique chez Cicéron (*De officiis*, 3.44), le mot a le sens suivant : quand j'ai prêté serment pour quelque chose de caché aux yeux de tous les hommes, je dois me souvenir que j'ai un dieu pour témoin. Selon Cicéron, cela veut dire que « mon esprit est mon témoin » et que « le dieu lui-même n'a rien accordé de plus divin à l'homme ». (En ce sens, on trouve en Égypte, mille cinq cents ans avant le Christ, un serviteur royal qui déclare à propos de ce qu'il a fait : « Mon cœur m'a dit de faire tout cela. C'était un excellent témoin. ») L'essentiel est *témoin de ce qui est caché*. Ainsi, dans le Nouveau Testament, *Rom. 2.14 sq*, en ce qui concerne les « secrets des hommes », Paul parle de la conscience qui porte témoignage et des pensées qui entrent en conflit les unes avec les autres, délibérant en l'homme, « s'accusant et s'excusant les unes les autres », comme au tribunal. En *2 Cor. 1.12*, *syneidesis* est le témoignage. Chez Sénèque : un esprit sacré qui surveille et garde nos bonnes et mauvaises actions. La conscience [*conscience*] était étroitement liée pendant tout le Moyen Âge à Dieu, qui connaît les secrets cachés dans le cœur des hommes (*Matth. 6.4*).

Pendant tout le Moyen Âge, on a en général fait une distinction nette entre la

conscience [*conscience*] comme (a) conscience de soi [*self-consciousness*] et (b) la faculté de dire le juste et l'injuste d'après une loi innée.

La voix de la conscience [*conscience*] est aussi très ancienne, non seulement parce que nous la retrouvons dans l'Ancien Testament, où Dieu parle constamment à l'homme, mais surtout évidemment du fait du *daimon* de Socrate. Un *daimon* est quelque chose qui se trouve entre un dieu et un mortel, et que chaque homme a pour compagnon. C'est une voix qui vient toute seule et à laquelle on ne peut répondre — ce qui est très différent de la *conscientia*. Et cette voix ne me dit jamais quoi faire, mais elle m'empêche ou me préserve seulement de faire quelque chose.

30. La fin donnée par ma raison peut entrer en conflit avec la fin donnée par mon désir. Dans ce cas, c'est encore la raison qui décide. La raison est une faculté supérieure, et les fins données par la raison appartiennent à un ordre supérieur. Le présupposé est que j'écouterai la raison, que la raison maîtrise ou soumet les désirs. La raison ne dit pas : Tu ne dois pas, mais : Il ne vaut mieux pas (*Basic Moral Propositions*).

31. À ce stade, il devient clair que ni la raison ni le désir ne sont libres à proprement parler. Mais la volonté si — en tant que faculté de choisir. De plus, la raison manifeste ce qui est commun à tous les hommes en tant qu'hommes, tandis que le désir est commun à tous les organismes vivants. Seule la volonté m'est entièrement propre. En voulant, je décide. Et c'est là la faculté d'être libre (*Basic Moral Propositions*).

32. Dans ses *Basic Moral Propositions*, Arendt envisageait la possibilité que la *prohairesis* d'Aristote puisse se comprendre comme une sorte de volonté :

Nuance à la formule selon laquelle il n'y avait pas de volonté dans l'Antiquité : la *prohairesis* dans l'*Éthique à Nicomaque*, en particulier le livre III, chapitres 2-3. Ce mot signifie tendre vers l'avenir, viser ou opter pour. Sa définition est : *bouleutikè orexis ton eph hêmîn*, appétit à délibérer eu égard à ce qui est en notre pouvoir (1113a10).

Aristote n'est pas sûr de cette faculté. Il essaie toujours de la réduire au désir et à la raison. Par exemple, il dit que l'appétit et le logos sont les origines de la *prohairesis* (*Éthique à Nicomaque*, 1139a31) et que la *prohairesis* a en commun la *dianoia* et l'*orexis* (*Mouvement des animaux*, 700b18-23). Ce qui est important dans l'*Éthique à Nicomaque*, c'est qu'il dit que la *prohairesis* porte non sur la fin, mais sur les moyens (1112b11). Son contraire est la *boulesis tou telous* (1111b27). Ici, c'est par la délibération que la fin est dévoilée. Mais dans la *Rhétorique*, nous critiquons et approuvons d'après la *prohairesis* et non selon l'*ergon* ou la *praxis*. Toute la méchanceté réside dans la *prohairesis*.

Une seule fois, dans *Métaphysique* (1013a21), la *prohairesis* est le commencement de la *praxis*. Ce qui est perdu dans les autres définitions, c'est la tension vers l'avenir. Si on s'y fie, on peut en conclure que la volonté, en tant que faculté qui tend vers l'avenir, est le mouvement de toute action. Cette fonction de la volonté comporte un élément de délibération ainsi que d'appétit. Si on compare à cet égard la volonté aux autres facultés, le désir porte sur le monde tel qu'il est donné maintenant, au présent ; la mémoire porte sur le passé. La raison tente en quelque sorte de dépasser ces

temporalités. Elle s'efforce d'aller vers un espace dépourvu de temps, où les nombres, par exemple, sont pour toujours ce qu'ils sont. Alors la raison devient la plus grande des facultés parce qu'elle traite des choses hors du temps.

33. Il est utile de noter que, dans le volume « Vouloir » de *La Vie de l'esprit*, la position d'Arendt est assez différente. Elle y dit aussi qu'Épictète ne se soucie que de la liberté intérieure, mais elle voit qu'il a une conception de la volonté pleinement active, « omnipotente » et « toute-puissante » (« Vouloir », 73-83) (*NdE*).

34. Ici se pose la question : à qui la volonté commande-t-elle ? Aux désirs ? Pas du tout, elle se commande à elle-même pour contrôler les désirs.

Donc, la volonté est en elle-même coupée en une partie qui commande et en une autre qui obéit. La volonté « ne commande pas pleinement lorsque ce qu'elle commande ne s'accomplit pas ». À la vérité, « j'étais moi-même celui qui le voulait et qui ne le voulait pas. J'étais sans doute l'un et l'autre [ego, ego eram]. Car je ne le voulais pas pleinement, et je ne m'y opposais pas pleinement. Ce qui faisait que je disputais ainsi en moi-même, et me tourmentais moi-même » (*Confessions*, VIII, 10, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993, p. 282). Cet *ego, ego eram* doit vous rappeler le « mieux vaut être en désaccord avec le monde entier qu'avec moi-même » socratique. Mais si je suis moi, il y a « deux volontés », l'une qui veut et commande, l'autre qui résiste et ne veut pas ; donc, « ce n'est pas un prodige qu'elle veuille en partie et qu'en partie, elle ne veuille pas ». Ce n'est pas un prodige et ce n'est pas un affrontement entre deux principes opposés — comme si nous « avions deux esprits, l'un bon, l'autre mal ». Le conflit n'apparaît que lorsque la volonté commence à opérer, pas avant. C'est dans la nature de la volonté. Mais c'est un conflit et pas une relation silencieuse avec moi-même. De nouveau, je suis deux en un, mais maintenant, quoi que je fasse, même si je me comporte très bien ou très mal, il y a conflit. La preuve en est que la même chose se produit lorsque « deux volontés sont mauvaises ». Le problème se pose toujours de savoir comment vouloir d'« une volonté pleine et entière ». Nous avons désormais quatre volontés qui opèrent toutes en même temps et se paralysent les unes les autres.

À ce stade se pose la question suivante : pourquoi Dieu a-t-il dû me donner une volonté ? Nous en venons au *liberum arbitrium*. La question est double : pourquoi la volonté nous a-t-elle été donnée s'il faut la grâce pour sortir des situations déplorables que nous créons nous-mêmes ? Et pourquoi la volonté libre nous a-t-elle été donnée puisque nous pouvons pécher par elle ? Seule la deuxième question reçoit une réponse explicite : sans la volonté libre, nous ne pourrions vivre bien.

Une autre question se pose : pourquoi n'est-ce pas une autre faculté qui nous a été donnée ? Une faculté comme la justice, dont personne ne peut mal se servir (II, 18) ? La réponse est qu'on ne peut bien agir qu'en vertu du libre choix de la volonté. Pour le dire autrement, seule la volonté est entièrement en notre pouvoir ; ce n'est que grâce au pouvoir de la volonté que nous sommes nous-mêmes. Ou (I, 12), si la volonté est un tel bienfait, c'est parce que tout ce qu'il nous faut pour l'avoir, c'est de vouloir : *velle solum opus est ut habeatur*. Ou encore, c'est grâce à la volonté que nous méritons une vie heureuse ou malheureuse. Il s'ensuit que si quelqu'un veut vouloir bien, il atteint une chose si grande avec une telle aisance qu'avoir ce qu'il a voulu n'est rien d'autre que le fait de le vouloir. Mais si la volonté est en elle-même divisée, n'est-il pas alors dans sa

nature de déclencher ce mouvement dans le sens de ce qui est mauvais, et s'il en va ainsi, n'est-ce pas par nature et donc par nécessité que nous péchons ? La réponse est oui, peut-être, mais comment expliquer alors le fait que nous puissions critiquer et approuver ? Car l'esprit n'est rendu esclave du désir que par sa volonté ; il n'est pas l'esclave du désir en vertu du désir ou d'une faiblesse. Dernière question : si nos actes mauvais sont volontaires, comment cela s'accorde-t-il avec la prescience de Dieu ? La réponse est que Dieu n'est pas l'auteur de tout ce qu'il connaît. Sa prescience ne nous contraint pas.

De III, 5 à III, 17, le dialogue devient un monologue. La difficulté est devenue si grande qu'Augustin estime nécessaire de dire : jamais les âmes pécheresses ne doivent vous inciter à dire qu'il aurait mieux valu qu'elles n'existent pas ou qu'elles auraient dû être autres qu'elles ne sont. (Souvenez-vous du *skandalon* de Jésus (*Luc*, 17.2) : la trahison et les dommages infligés aux inférieurs, à ceux qui sont en votre pouvoir.) Pour Augustin, c'est comme si vous le vouliez. Et sa réponse est que l'être est un tel bien qu'on ne peut vouloir qu'il ne soit pas ; on ne peut penser au néant. L'interlocuteur revient au chapitre 17 : « Je m'interroge sur la cause de la volonté. » Mais cette question n'est-elle pas une régression à l'infini ? « Ne demanderez-vous pas de nouveau quelle est la cause de la cause si vous la trouvez ? » Car la question est erronée. La volonté est la seule chose qui ne peut avoir de cause antérieure à elle. Quelle pourrait être la cause de la volonté avant la volonté ? Car soit la volonté est sa propre cause soit elle n'est pas volonté. Nous sommes ici face à un pur et simple fait. Sur ces entrefaites, Augustin en vient à *Romains* 7 et à *Galates* 5. Et le discours philosophique s'achève (*Basic Moral Propositions*).

IV

Notre discussion de la morale socratique n'a donné que des résultats négatifs et ne nous a enseigné que la condition nous empêchant de mal agir : ne pas être en désaccord avec soi-même même si cela signifie être en porte-à-faux avec le monde entier. L'affirmation socratique était fondée sur la raison ; c'est-à-dire sur une raison qui n'est ni le pur et simple intellect s'appliquant à tout ce qui est à portée de main ni la contemplation, la faculté de voir avec les yeux de l'esprit une vérité dévoilée ou révélée, mais sur la raison en tant qu'activité de penser. Et rien dans cette activité n'a indiqué qu'une impulsion à agir pouvait en sortir. Nous en avons conclu que l'importance de cette affirmation, que nous n'avons jamais mise en doute, sa validité et sa signification pratique étaient manifestes dans les situations d'urgence, dans les moments de crise où nous nous retrouvons en quelque sorte le dos au mur. Nous avons parlé de phénomène marginal ou de précepte limite non parce que nous croyions que penser est quelque chose de ce type, mais parce que nous soutenions que les aspects moraux de la pensée étaient d'une importance secondaire pour le processus de pensée lui-même et que celui-ci ne pouvait donner d'indications positives pour nous conduire parmi les autres parce qu'il s'accomplit dans la solitude.

Nous nous sommes alors tournés vers une autre faculté qui, depuis sa découverte dans un contexte religieux, a revendiqué l'honneur d'héberger les racines de l'action et d'avoir le pouvoir de décider quoi faire, et pas seulement quoi ne pas faire. Et nous avons remarqué qu'alors que la morale socratique fondée sur l'activité de pensée était principalement soucieuse d'éviter le mal, l'éthique chrétienne, fondée sur la faculté de vouloir, mettait entièrement l'accent sur le fait d'effectuer, de faire le bien. Nous avons aussi noté que, dans la morale socratique, le critère ultime pour éviter de mal agir était le soi et la relation

entre moi et moi-même — en d'autres termes, le même axiome de non-contradiction sur lequel notre logique est fondée et qui joue encore un rôle éminent dans la fondation d'une morale non chrétienne et non religieuse chez Kant. Le critère ultime pour agir positivement, d'autre part, nous l'avons trouvé dans le désintéressement, l'absence d'intérêt personnel. Nous avons découvert que l'une des raisons expliquant ce changement étonnant pourrait ne pas être simplement l'inclination aimante à l'égard de notre prochain, même si c'est notre ennemi, mais le simple fait que personne ne peut faire le bien et savoir ce qu'il fait. « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite. » Donc, la division en deux, le deux-en-un présent dans l'activité de pensée n'est pas permis ici. À la limite, si je veux faire le bien, je ne dois pas penser à ce que je fais. Et pour sortir ce problème du contexte religieux dans lequel il a été pour la première fois formulé, je voudrais vous citer un passage particulièrement beau et très typique de Nietzsche qui fait écho à ces paroles. Dans *Par-delà le bien et le mal*, il dit : « Il y a des procédés d'un genre si délicat que l'on est bien inspiré de les ensevelir sous une grossièreté débordante pour les rendre méconnaissables ; il y a des actes d'amour d'une générosité débordante à la suite desquels il n'y a rien de plus recommandable que de se saisir d'un gourdin et d'en rosser le témoin oculaire : on lui brouillera ainsi la mémoire. Plus d'un est passé maître dans l'art de brouiller et de brutaliser sa propre mémoire pour se venger du moins sur cet unique complice — la pudeur est inventive. Ce ne sont pas les pires choses qui suscitent la pire des hontes [...]. J'imaginerais volontiers qu'un homme ayant à abriter quelque chose de précieux et de fragile traverse la vie en roulant, mal dégrossi et rebondi, tel un vieux tonneau à vin verdâtre, cerclé de lourde ferraille : c'est ce que veut la finesse de sa pudeur⁽³⁵⁾. » De plus, derrière toutes ces considérations, rappelez-vous de notre tentative peut-être prématurée pour

découvrir quelles étaient les définitions du mal selon l'enseignement socratique d'une part et le prêche et l'exemple vivant de Jésus de Nazareth de l'autre. Selon Socrate, l'injuste serait ce que je ne peux supporter d'avoir commis et le malfrat quelqu'un qui n'est pas fait pour la relation, en particulier pour la relation de pensée avec lui-même. On retrouve la même position dans l'aphorisme de Nietzsche souvent cité : « “Je l'ai fait” dit ma mémoire. “Je ne puis l'avoir fait” — dit mon orgueil, qui reste inflexible. La mémoire — finit par céder⁽³⁶⁾. » Pour notre propos, oublions la forme moderne sous laquelle cette ancienne position réapparaît et où la suppression, encore inconnue dans la conception antique de l'âme, apparaît comme le remède suprême. Pour nous, il est décisif que, comme nous l'avons mentionné auparavant, la faculté de se souvenir soit ce qui empêche de mal agir. Nous avons vu que le critère est ici extrêmement subjectif de deux manières : ce que je ne peux supporter d'avoir commis sans perdre mon intégrité en tant que personne peut changer selon les individus, selon les pays, selon les siècles. Mais il est aussi subjectif en ce que le problème revient finalement à la question de savoir avec qui je veux être et ne porte pas sur les normes et les règles « objectives ». Je vous ai cité les déclarations curieuses et curieusement en accord de Cicéron et de Maître Eckhart, le premier déclarant qu'il préférerait se tromper avec Platon que d'être dans la vérité avec des charlatans et le second disant qu'il préférerait être en enfer avec Dieu plutôt qu'au paradis sans lui. Au niveau populaire, on retrouve la même attitude dans le proverbe romain : *Quod licet Jovi non licet bovi* (« Ce qui est permis à Jupiter ne l'est pas à un bœuf »). Autrement dit, ce que quelqu'un fait dépend de qui il est. Ce qui est permis à certains ne l'est pas à d'autres, d'où il s'ensuit que beaucoup de choses peuvent être permises à un bœuf sans l'être à Jupiter.

Le mal, d'après Jésus, est défini comme une « pierre

d'achoppement », un *skandalon*, que les pouvoirs humains ne peuvent enlever, de sorte que le vrai malfrat semble être l'homme qui n'aurait jamais dû naître — « il aurait mieux valu pour lui qu'on lui attache une pierre autour du coup et qu'on le jette à la mer ». Le critère n'est plus le soi et ce avec quoi le soi peut ou non vivre, mais l'accomplissement et les conséquences de l'action en général. Le *skandalon* est ce qu'il n'est pas en notre pouvoir de réparer — par le pardon ou par la peine — et ce qui reste un obstacle pour toutes les autres actions. Et l'agent n'est pas quelqu'un qui, selon la conception platonicienne, peut être réformé par la punition ou qui, s'il est au-delà de toute amélioration, fournira par ses souffrances un exemple dissuasif pour les autres ; l'agent porte atteinte à l'ordre du monde en soi. Pour reprendre une autre métaphore de Jésus, il est comme la mauvaise herbe qu'on peut seulement détruire et brûler. Jésus n'a jamais dit ce qu'est ce mal que ni les hommes ni Dieu ne peuvent pardonner, et l'interprétation du *skandalon*, la pierre d'achoppement comprise comme péché contre le Saint-Esprit, ne nous en dit guère plus, sinon que c'est le mal auquel j'adhère de tout mon cœur, que je commets de mon plein gré. Je trouve difficile de concilier cette interprétation avec les paroles des Évangiles, où la question du libre arbitre n'est pas soulevée. Mais ce qui est incontestablement souligné ici, c'est le dommage causé à la communauté, le danger pour tous.

Il me semble évident que c'est là la position de l'homme d'action par opposition à celle de l'homme dont le souci et la préoccupation principale sont la pensée. Le radicalisme de Jésus sur la question du mal — radicalisme d'autant plus impressionnant qu'il est intimement lié à la plus grande ouverture d'esprit possible à l'égard des malfrats de toute sorte, adultères, prostituées, voleurs, publicains — n'a jamais été admis, à ma connaissance, par aucun philosophe qui a abordé ce problème. Il suffit de penser à Spinoza, pour qui ce que nous

appelons le mal n'est qu'un aspect sous lequel apparaît aux yeux des hommes la bonté indubitable de tout, ou encore à Hegel, pour qui le mal comme le négatif est la force puissante qui meut la dialectique du devenir et dans la philosophie duquel les malfrats, loin d'être de l'ivraie au milieu du bon grain, semblent même fertiliser les champs. Justifier le mal au double sens de monstruosité et de malchance a toujours été l'une des perplexités de la métaphysique. La philosophie au sens traditionnel, qui est confrontée au problème de l'Être en général, s'est toujours sentie obligée d'affirmer tout ce qui est et de déterminer sa bonne place. Je voudrais me tourner encore vers Nietzsche pour résumer cet aspect de notre problème : « L'idée d'action à rejeter, à proscrire crée des difficultés. Rien n'arrive qui puisse être rejeté ; on ne doit pas vouloir l'éliminer, car tout est si intimement lié à tout que rejeter une chose implique de tout rejeter. Une action proscrire, cela veut dire un monde proscrit » (*La Volonté de puissance*, 293). L'idée dont Nietzsche parle ici, dont je pourrais dire qu'elle est un non qui n'est pas lié à un événement particulier ou à une personne en particulier au sens où « il aurait mieux valu que cela n'arrive pas, il aurait mieux valu qu'elle ne naisse pas », est une notion qu'abhorrent tous les philosophes. Et quand il affirmait, dans *Par-delà le bien et le mal*, qu'« il ne fait aucun doute que, pour découvrir certaines parties de la vérité, les méchants et les malheureux sont dans une situation plus favorable⁽³⁷⁾ », il était solidement ancré dans cette tradition sauf qu'il traduisait en termes très concrets les idées plutôt abstraites de ses prédécesseurs ; le fait que ces énoncés semblaient hérétiques à ses oreilles, qui étaient encore celles d'un fils de pasteur protestant, est une autre affaire. Il est vrai, toutefois, qu'il dépasse cette tradition quand, dans le même aphorisme, il mentionne « les méchants qui sont heureux — espèce dont les moralistes ne disent mot ». Cette observation n'est pas particulièrement profonde et il semble que

Nietzsche n'y soit jamais revenu, mais en fait elle touche le cœur même de tout le problème, du moins du problème tel qu'il se pose en termes traditionnels.

Car quand j'ai dit lors de la dernière conférence que, selon la philosophie traditionnelle, c'est la volonté, et non la raison ou bien le pur et simple désir, qui pousse un homme à agir, j'ai formulé une demi-vérité. Assurément, la volonté, comme nous l'avons vu, se comprend comme l'arbitre entre les désirs ou entre la raison et les désirs, et en tant que telle, elle doit être libre d'être déterminée par la raison ou bien par les désirs. Et comme cela a été souligné depuis Augustin jusqu'à Duns Scott, Nietzsche ou Kant, ou bien la volonté est libre ou bien elle n'existe pas ; elle doit être la « cause totale d'elle-même » (Duns Scott), car si on veut lui assigner une cause, on se trouve pris dans une régression causale à l'infini, on est conduit à demander chaque fois quelle est la cause de cette cause. Augustin l'a indiqué dans le *De libero arbitrio* (3.17). C'est une faculté mentale, découverte par Paul, élaborée par Augustin, et depuis lors interprétée et réinterprétée comme nulle autre faculté humaine ne l'a été. Mais la question de son existence effective a aussi toujours été débattue dans une bien plus grande mesure que celle de la raison, du désir ou de toute autre de nos facultés. Le paradoxe, pour faire court, est le suivant : ce n'est qu'avec la découverte de la volonté comme siège de la liberté humaine qu'il est apparu aux hommes qu'ils pourraient ne pas être libres, même s'ils n'étaient contraints ni par des forces naturelles ni par le destin ni par leurs congénères. Bien sûr, on a toujours su que l'homme pouvait être esclave de ses désirs et que la modération et la maîtrise de soi sont les signes d'un homme libre. On jugeait que les hommes qui ne savaient pas se maîtriser avaient une âme d'esclave, tel l'homme vaincu à la guerre qui s'autorisait à se livrer comme prisonnier et à être vendu comme esclave au lieu de se suicider. On changeait de statut si on était lâche ou fou. Le

problème s'est posé, comme nous l'avons vu, quand on a découvert que le « je veux » et le « je peux » ne sont pas identiques, quelles que soient les circonstances extérieures. De plus, le « je veux mais ne peux pas » n'est pas la même chose que lorsqu'un homme paralysé dit : « Je veux bouger mes membres, mais je ne peux pas » ; en ce cas, le corps résiste à l'esprit. Au contraire, les perplexités de la volonté ne deviennent évidentes que lorsque l'esprit dit lui-même quoi faire. On peut représenter cela par la brisure de la volonté qui, en même temps, veut et ne veut pas. La question est alors : puis-je être dit libre, c'est-à-dire non contraint par les autres ou par la nécessité, si je fais ce que je ne veux pas ou bien, à l'inverse, suis-je libre si je réussis à faire ce que je veux ? Cette question de savoir si les hommes sont libres quand ils commencent à agir ne peut être résolue de façon démonstrative, car l'acte lui-même est toujours pris dans une suite d'occurrences dans le contexte desquelles il semble être causé par d'autres occurrences — c'est-à-dire qu'il est pris dans un contexte de causalité. D'un autre côté, on a dit sans cesse qu'aucun précepte de nature morale ou bien religieuse ne pouvait avoir de sens si on ne présupposait pas la liberté humaine, ce qui est vrai et assez évident ; mais c'est une simple hypothèse. Tout ce qu'on peut dire, c'est ce qu'a énoncé Nietzsche : il existe deux hypothèses, l'hypothèse de la science selon laquelle il n'y a pas de volonté, et celle du bon sens d'après laquelle la volonté est libre. Et celle-ci est « le sentiment régnant, dont nous n'arrivons pas à nous détacher, l'hypothèse de la science fût-elle prouvée » (*La Volonté de puissance*, 667). Autrement dit, dès que nous commençons à agir, nous supposons que nous sommes libres, que ce soit vrai ou non. Ce serait, semble-t-il, une preuve suffisante si nous n'étions que des êtres agissants. Mais le problème, c'est que nous ne le sommes pas, et dès que nous cessons d'agir et commençons à regarder ce que nous avons fait avec les autres, ou même comment cet acte

spécifique s'inscrit dans toute la texture de notre vie, l'affaire redevient très douteuse. Rétrospectivement, tout semble s'expliquer par des causes, par des précédents ou par des circonstances, de sorte que nous devons admettre la légitimité des deux hypothèses, chacune étant valide dans son domaine d'expérience.

Le procédé que la philosophie a traditionnellement utilisé pour sortir de cette impasse est en réalité assez simple, même s'il peut sembler compliqué dans certains cas particuliers. La difficulté tient au fait qu'il y a ici quelque chose qui n'est déterminé par rien et cependant qui n'est pas arbitraire ; l'arbitre ne doit pas arbitrer arbitrairement. Ce qu'il y a derrière la volonté comme arbitre entre les désirs ou entre la raison et les désirs, c'est qu'*omnes homines beatus esse volunt*, c'est-à-dire que tous les hommes tendent à être heureux, à graviter vers le bonheur. J'utilise ici le mot « graviter » afin d'indiquer qu'on entend ici davantage que des désirs, des élans, des appétits et ainsi de suite, tout cela pouvant être satisfait en partie et pourtant laisser l'homme dans son ensemble, dans la totalité de sa vie, « malheureux ». Donc, selon cette interprétation, la volonté, bien qu'elle ne soit déterminée par aucune cause spécifique, dérive de ce fondement de gravitation supposé commun à tous les hommes. Pour caricaturer, ce n'est pas seulement comme si l'homme, à chaque moment de sa vie, voulait pouvoir dire : « Je suis heureux, je suis heureux, je suis heureux », mais comme si l'homme à la fin de sa vie voulait pouvoir dire : « J'ai été heureux. » Selon les moralistes, cela ne devrait être possible que pour les gens qui ne sont pas méchants, ce qui, hélas, n'est rien de plus qu'une supposition. Si nous revenons à notre bon vieux critère socratique, selon lequel le bonheur signifierait être en paix avec soi-même, on pourrait dire que les méchants ont perdu la capacité ne serait-ce que de se poser la question et d'y répondre, puisque, étant en désaccord

avec eux-mêmes, ils ont perdu la capacité à être deux en un dans le dialogue de pensée. Ce raisonnement apparaît sous une forme différente chez Augustin, qui soutenait que « l'homme qui, connaissant le bien, ne parvient pas à le faire, perd le pouvoir de savoir ce qui est bien ; et l'homme qui, ayant le pouvoir de bien faire, ne le veut pas perd le pouvoir de faire ce qu'il veut » (*De libero arbitrio*, 3.19.53). Autrement dit, l'homme qui agit contre la poussée gravitationnelle vers le bonheur perd le pouvoir d'être heureux ou malheureux. C'est difficile à soutenir si le bonheur est en réalité le centre gravitationnel de tout son être, et que nous trouvions ce raisonnement plausible ou non, la vérité est qu'il perd beaucoup de sa crédibilité, voire toute, du simple fait que les mêmes gens qui l'ont avancé sous une forme ou sous une autre — de Platon aux philosophes de l'éthique chrétiens et aux hommes d'État révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle — le croyaient nécessaire pour menacer les « méchants » d'un grand « malheur » dans la vie future ; ces gens tenant pratiquement pour assurée cette « espèce d'hommes » que les moralistes, en théorie, avaient l'habitude de passer sous silence.

Nous laisserons donc de côté cette question dérangeante du bonheur. Le bonheur des méchants qui réussissent a toujours été l'un des faits les plus gênants de la vie qu'il n'apporte rien d'expliquer. Il nous suffit de traiter la notion complémentaire des gens qui font le bien ou sont corrects *parce qu'ils* veulent être heureux. Pour citer encore Nietzsche, « si quelqu'un nous dit qu'il lui fallait des raisons pour rester correct, nous ne pouvons plus lui faire confiance ; nous éviterons sûrement sa compagnie — après tout, ne peut-il changer d'avis ? » Et ainsi nous revenons à la faculté de pure spontanéité qui nous pousse à agir *et* arbitre entre des raisons sans leur être soumise. Jusqu'à présent, nous avons parlé sans distinction de ces deux fonctions de la volonté, de ses pouvoirs d'instigation et d'arbitrage. Toutes nos descriptions tirées de Paul et d'Augustin sur la séparation en

deux de la volonté, le « je veux mais ne peux pas » de Paul, le « je veux et ne veux pas » d'Augustin, ne s'appliquent en réalité à la volonté que dans la mesure où elle pousse à l'action et non dans sa fonction d'arbitrage. Car cette dernière fonction est en réalité la même chose que le jugement ; la volonté est convoquée pour juger entre des propositions différentes et opposées, et la question de savoir si on doit dire que cette faculté de jugement, qui est l'une des facultés les plus mystérieuses de l'esprit humain, est la volonté, la raison ou peut-être une troisième faculté mentale reste au moins ouverte.

Quant à la première fonction de la volonté, son pouvoir instigateur, nous trouvons chez Nietzsche deux descriptions qui ne sont pas liées et, comme nous le verrons, qui sont contradictoires. Commençons par la description qui suit la conception traditionnelle, c'est-à-dire augustinienne. « Vouloir n'est pas la même chose que désirer, appéter, avoir besoin : ce qui le différencie de tout cela, c'est l'élément de Commandement. [...] Que quelque chose soit commandé, c'est inhérent au vouloir » (*La Volonté de puissance*, 668). Et, dans un autre contexte : « Un homme qui veut — donne un ordre à un quelque chose en lui qui obéit [...]. Mais que l'on prête attention à présent à ce qu'il y a de plus singulier dans la volonté — dans cette chose si multiple pour laquelle le peuple n'a qu'un mot unique : dans la mesure où, dans le cas qui nous occupe, nous sommes simultanément ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent, et qu'en tant que nous obéissons, nous connaissons les sentiments de contrainte, de pression, d'oppression, de résistance, de mouvement qui d'ordinaire se déclenchent automatiquement à la suite de l'acte de volonté ; dans la mesure où nous avons l'habitude de passer outre cette dualité et de nous abuser nous-mêmes à son sujet grâce au concept synthétique "je", toute une chaîne de conclusions erronées, et par conséquent de fausses évaluations au sujet de la volonté elle-même, s'est

encore agrégée au vouloir — de sorte que celui qui veut croit de bonne foi que vouloir *suffit* à l'action. Comme dans la plupart des cas, on n'a voulu que là où l'on était en droit *d'attendre* l'effet de l'ordre, donc l'obéissance, donc l'action, l'*apparence* d'une *nécessité de l'effet* s'est traduite dans le sentiment ; bref, celui qui veut croit avec un haut degré de certitude que volonté et action sont en quelque façon une seule et même chose⁽³⁸⁾. »

Cette interprétation est traditionnelle dans la mesure où elle insiste sur la brisure de la volonté, dont la paralysie interne, selon les enseignements chrétiens ou pauliniens, ne peut être guérie que par la grâce divine. Elle ne dévie de façon cruciale de cette interprétation qu'en ce qu'elle croit détecter dans le siège interne de la volonté une sorte de truc en vertu duquel nous devenons capables de ne nous identifier qu'avec la partie qui commande et d'ignorer les sentiments déplaisants et paralysants d'être contraints et donc d'être appelés à résister. Nietzsche lui-même disait que, bien que générale, c'était une illusion. En nous identifiant à celui qui formule les commandements, nous faisons l'expérience du sentiment de supériorité qui dérive de l'exercice du pouvoir. Cette description, est-on conduit à penser, serait juste si vouloir pouvait s'épuiser dans le simple acte de vouloir, sans avoir à passer à l'accomplissement. La brisure de la volonté, comme nous l'avons vu, devient manifeste lorsqu'on en vient à l'accomplissement, et les sentiments que recouvre une illusion salutaire tant que je ne suis pas amené à livrer le paquet, pour ainsi dire, cessent lorsqu'on découvre que *velle* et *posse*, le « je veux » et le « je peux » ne sont pas identiques. Ou, pour reprendre les termes de Nietzsche : « La volonté veut être son maître », et elle apprend que, si l'esprit se commande à lui-même et pas seulement au corps (où il est immédiatement obéi, comme Augustin nous l'a dit), cela signifie que je fais de moi un esclave — que je noie la relation maître-esclave dont l'essence nie la liberté dans la relation que j'établis

entre moi et moi-même. Donc, le siège célèbre de la liberté devient le destructeur de toute liberté⁽³⁹⁾.

Et puis, il y a un important nouveau facteur qui intervient dans cette discussion et qui n'a pas été mentionné auparavant, l'élément de plaisir, que Nietzsche comprenait comme inhérent au sentiment de détenir un pouvoir sur les autres. La philosophie de Nietzsche repose donc sur son équation entre la volonté et la volonté de puissance ; il ne nie pas la brisure de la volonté en deux qu'il appelle « les oscillations entre le oui et le non » (*La Volonté de puissance*, 693), la présence simultanée du plaisir et du déplaisir dans chaque acte de vouloir, mais il compte les sentiments négatifs d'être contraint et de résister parmi les obstacles nécessaires sans lesquels la volonté ne connaîtrait pas son pouvoir. Évidemment, c'est une description juste du principe de plaisir ; la pure absence de douleur ne peut causer de plaisir, et une volonté qui ne surmonte pas de résistance ne peut éveiller des sentiments agréables. Nietzsche, suivant délibérément les philosophies hédonistes antiques reformulées en termes sensualistes modernes, en particulier à travers le « calcul des peines et des plaisirs » de Bentham, faisait reposer sa description du plaisir sur l'expérience consistant à être libéré de la douleur, et non sur l'absence de douleur ou la simple présence du plaisir. L'intensité de cette sensation d'être libéré de la douleur n'est pas en doute ; elle n'est contrebalancée en intensité que par la sensation de douleur elle-même, qui est toujours plus intense que ne peut l'être tout plaisir qui n'est pas lié à la douleur. Sans aucun doute le plaisir de boire le vin le plus délicieux ne peut-il se comparer en intensité à celui que ressent un homme désespérément assoiffé qui boit un verre d'eau. Cependant, cette auto-interprétation est erronée même selon les descriptions de Nietzsche. La source du plaisir, il la plaçait dans le sentiment que « volonté et action sont en quelque sorte une seule et même chose » (*dass Wille und Aktion*

irgendwie eins sein, Par-delà le bien et le mal, 19), c'est-à-dire dans le « je veux et je peux », indépendamment des sentiments négatifs — la douleur et la libération de la douleur —, de même que la joie de boire un verre de vin est indépendante du sentiment de soif et du plaisir de la désaltérer, et n'est pas liée à eux.

Nous trouvons donc chez Nietzsche une autre analyse de la volonté qui reprend le motif du plaisir mais l'explique différemment. Dans l'équation entre la volonté et la volonté de puissance, la puissance n'est aucunement ce que la volonté désire ou veut, ce n'est pas son but et pas son contenu ! La volonté et la puissance, ou le sentiment de puissance, sont identiques (*La Volonté de puissance, 692*). Le but de la volonté est de vouloir, de même que la fin de la vie est de vivre. Le fait d'être puissant est inhérent au vouloir quel que puisse être l'objet ou le but. Donc, la volonté dont le but est l'humilité n'est pas moins puissante que la volonté dont la fin est d'exercer du pouvoir sur les autres. Le fait d'être puissant, le simple potentiel de l'acte de vouloir lui-même, Nietzsche l'explique comme un phénomène d'abondance, comme l'indication d'une force qui va au-delà de la force nécessaire pour satisfaire les besoins de la vie quotidienne. « Par le mot “liberté de la volonté”, nous signifions ce sentiment d'un surplus de force. » Il y a là encore une légère analogie avec le principe de plaisir : de même qu'on ne peut apprécier un bon verre de vin que quand on n'est pas assoiffé, cas dans lequel n'importe quel liquide pourrait faire l'affaire, de même la faculté de vouloir ne peut apparaître qu'après qu'on a obtenu tout ce qui est indispensable pour simplement survivre. Ce surcroît de force est alors identifié par Nietzsche à l'élan créateur ; c'est la racine de toute productivité. Si c'était vrai (et je pense que toutes les données de l'expérience plaident en faveur de cette interprétation), on pourrait expliquer pourquoi la volonté est considérée comme la source de la spontanéité qui

pousse à l'action — alors que la conception de la volonté selon laquelle elle révèle l'impuissance dernière de l'homme en vertu de sa nature dialectique ne peut que conduire à une complète paralysie de toutes les forces sauf si on s'appuie sur l'aide divine, comme dans toute l'éthique strictement chrétienne. Et c'est bien sûr aussi cette abondance de force, cette générosité extravagante ou cette « volonté surabondante » qui pousse les hommes à vouloir et à aimer faire le bien (*La Volonté de puissance*, 749). Ce qui est des plus évidents chez les quelques hommes que nous connaissons qui ont consacré toute leur vie à « faire le bien », comme Jésus de Nazareth ou saint François d'Assise, ce n'est certainement pas l'humilité, mais plutôt une force surabondante, peut-être pas de caractère mais liée à leur nature même.

Il est important de comprendre que la « surabondance de la volonté » issue d'un surplus de force n'indique aucune fin spécifique. Nietzsche l'a souligné dans le passage suivant : nous devons « distinguer la cause de l'agir de la cause de l'agir de telle ou telle manière, de l'agir-dans-cette-direction, de l'agir-en-visant-ce-but. La première espèce de cause est un quantum de force accumulée qui attend d'être utilisée de n'importe quelle manière, dans n'importe quel but ; la seconde espèce est en revanche quelque chose de tout à fait insignifiant comparé à cette force, un petit hasard la plupart du temps, conformément auquel ce quantum se “déclenche” désormais d'une manière unique et déterminée : l'allumette par rapport au baril de poudre⁽⁴⁰⁾. » Sans aucun doute ce texte sous-estime-t-il gravement ces causes prétendument secondaires, lesquelles, après tout, comprennent la question moralement décisive de savoir si la volonté de faire penche dans la direction de faire bien ou de faire mal. Cette sous-estimation est compréhensible dans le cadre de la philosophie de Nietzsche — si l'accumulation étonnante de questions et de problèmes, et l'expérimentation

constante à leur propos sans jamais de résultat sans équivoque peut être appelée une philosophie.

Toutefois, ce n'est pas la philosophie de Nietzsche qui nous intéresse ici, mais exclusivement certaines découvertes concernant la faculté qu'est la volonté. Et nous pouvons lui être reconnaissants d'avoir au moins fait la distinction entre deux facteurs qui sont confondus dans les discussions traditionnelles aussi bien que modernes sur la volonté, à savoir sa fonction de commandement et sa fonction d'arbitre, la volonté convoquée et appelée à juger de demandes conflictuelles, étant présumé qu'elle sait dire ce qui est juste et ce qui est injuste. Dans la tradition, toute la question de la volonté libre est discutée sous le titre du *liberum arbitrium*, du libre arbitre, de sorte que, dans la discussion portant sur les questions morales, l'accent s'est entièrement déplacé de la cause de l'action en tant que telle à la question de savoir quels buts rechercher et quelles décisions prendre. Autrement dit, la fonction de commandement de la volonté (qui faisait tant difficulté dans l'esprit de Paul et d'Augustin) disparaît au second plan, et sa fonction de jugement (à savoir le fait qu'elle peut distinguer clairement et librement entre le juste et l'injuste) vient au premier plan. La raison n'en est pas difficile à deviner. Le christianisme devenant une institution, le « tu dois » ou le « tu ne dois pas » qui commande est de plus en plus exclusivement apparu comme une voix venue de l'extérieur, que ce soit la voix de Dieu parlant directement à l'homme ou celle de l'autorité ecclésiastique chargée de faire entendre la voix de Dieu aux croyants. La question a de plus en plus consisté à savoir si l'homme possède ou non un organe en lui qui peut distinguer entre des voix en conflit. Cet organe, selon le sens du mot latin *liberum arbitrium*, se caractérisait par le même désintéressement que nous exigeons de la fonction de jugement qui opère dans les poursuites judiciaires, où le juge ou bien le jury sont disqualifiés quand ils ont un intérêt dans

l'affaire placée sous leur juridiction. L'arbitre était à l'origine l'homme qui abordait (*adbitere*) une occurrence en position de spectateur non concerné, de témoin, et parce qu'il n'était pas concerné était réputé capable de jugement impartial. Donc, la liberté de la volonté en tant que *liberum arbitrium* implique son impartialité — elle n'implique pas l'inexplicable source de spontanéité qui pousse à l'action⁽⁴¹⁾.

Mais ce sont là des questions historiques, et nous devons maintenant faire porter notre attention sur la question du jugement, le vrai arbitre entre le juste et l'injuste, le beau et le laid, le vrai et le non-vrai. Nous nous intéressons ici seulement à la question de savoir comment nous pouvons dire ce qui est juste et ce qui est injuste, mais assez curieusement, Kant lui-même, bien qu'il n'ait été en aucune façon particulièrement sensible aux arts, a abordé ce problème par la question : comment dire ce qui est beau et ce qui est laid ? À l'origine, il estimait que sa *Critique du jugement* était une critique du goût. Il supposait qu'un tel problème ne se posait pas pour le Vrai et le Juste, puisqu'il croyait que, de même que la raison humaine dans sa capacité théorique connaît par elle-même la vérité, sans l'aide d'une autre faculté mentale, cette même raison dans sa capacité pratique connaît « la loi morale en moi ». Il définissait le jugement comme la faculté qui entre toujours en jeu quand nous sommes confrontés à ce qui est particulier ; le jugement statue sur la relation entre le particulier et le général, que le général soit une règle, une norme, un idéal ou une autre sorte de mesure. Dans toutes les manifestations de la raison et de la connaissance, le jugement subsume le particulier sous sa bonne règle générale. Même cette opération apparemment simple comporte ses difficultés, car comme il n'existe pas de règles pour subsumer, cela doit se décider librement. Donc, « le manque de jugement est proprement ce que l'on appelle stupidité, et à ce vice, il n'y a pas de remède. Une tête obtuse ou bornée [...] peut

fort bien arriver par l'instruction jusqu'à l'érudition. Mais, comme alors, le plus souvent, ce défaut accompagne aussi l'autre, il n'est pas rare de trouver des hommes très instruits qui laissent incessamment apercevoir dans l'usage qu'ils font de leur science ce vice irrémédiable⁽⁴²⁾. » La question se corse un peu quand on en vient aux jugements où aucune règle ni norme fixe ne s'applique, comme dans les questions relevant du goût, et où, donc, le « général » doit être considéré comme contenu dans le particulier. Personne ne peut définir la Beauté ; et quand je dis que cette tulipe particulière est belle, je ne veux pas dire que toutes les tulipes sont belles et donc celle-ci aussi, je n'applique pas non plus un concept de la beauté valide pour tous les objets. Ce qu'est la Beauté, qui est quelque chose de général, je le sais parce que je la vois et la formule quand je suis confronté à elle dans des instances particulières. Comment est-ce que je connais et pourquoi est-ce que j'affirme une certaine validité dans de tels jugements ? Ces interrogations représentent une forme très simplifiée des questions centrales qui inspirent la *Critique du jugement*.

Mais plus généralement, nous pouvons dire que le manque de jugement se montre dans tous les domaines : nous l'appelons stupidité dans les questions intellectuelles (cognitives), manque de goût dans les questions esthétiques et aveuglement moral ou insanie quand il s'agit de se conduire. Et le contraire de tous ces défauts spécifiques, le fondement même dont provient le jugement quand il s'exerce, est le sens commun, d'après Kant. Lui-même a analysé les jugements esthétiques primaires, parce qu'il lui semblait que ce n'était que dans ce domaine que nous jugions sans disposer de règles générales vraies de façon démontrable ou évidentes par elles-mêmes. Si donc je dois maintenant me servir des résultats qu'il a obtenus dans le domaine de la morale, je suppose que le domaine des relations humaines, de la conduite et les phénomènes auxquels nous

sommes confrontés sont en quelque sorte de même nature. Pour me justifier, je vous rappellerai notre première séance, quand j'ai expliqué le contexte peu agréable d'expériences factuelles qui ont donné lieu à ces considérations.

J'ai mentionné l'effondrement total des normes morales et religieuses chez des gens qui, selon toute apparence, y avaient toujours fermement cru, et j'ai aussi mentionné le fait indéniable que les gens qui se sont débrouillés pour ne pas être emportés par le tourbillon n'étaient aucunement les « moralistes », les personnes qui avaient toujours défendu les règles de bonne conduite, mais au contraire, très souvent, celles qui avaient été convaincues, même avant la débâcle, de la non-validité objective de ces normes en elles-mêmes. Donc, en théorie, nous nous retrouvons aujourd'hui dans la même situation que celle dans laquelle s'est trouvé le XVIII^e siècle à l'égard des simples jugements de goût. Kant était choqué par le fait que la question de la beauté doive se décider arbitrairement, sans possibilité de discussion et d'accord mutuel, dans l'esprit du *de gustibus non disputandum est*. Même dans des circonstances qui sont bien loin de friser la catastrophe, nous nous trouvons nous-mêmes aujourd'hui le plus souvent dans la même position quand il s'agit de discuter de questions morales. Revenons donc à Kant.

Pour lui, le sens commun ne voulait pas dire un sens commun à nous tous, mais strictement le sens qui nous fait former avec les autres une communauté, qui nous en rend membres et nous permet de communiquer les choses que nous fournissent nos cinq sens privés. Cela, il le fait avec l'aide d'une autre faculté, la faculté d'imagination (qui était pour Kant la plus mystérieuse). L'imagination ou la représentation — il y a une différence entre les deux que nous pouvons négliger ici — désigne mon aptitude à avoir dans mon esprit une image de quelque chose qui n'est pas présent. La représentation rend

présent ce qui est absent — par exemple le George Washington Bridge. Mais tandis que je peux convoquer devant l'œil de mon esprit le pont qui est au loin, j'ai en réalité deux imaginations ou représentations dans mon esprit : premièrement, ce pont particulier que j'ai souvent vu et, deuxièmement, une image schématique du pont en tant que tel, grâce à laquelle je peux reconnaître et identifier n'importe quel pont particulier, dont celui-ci, comme étant un pont. Ce deuxième pont schématique n'apparaît jamais devant mes yeux corporels ; dès que je le couche sur le papier, il devient un pont particulier, il cesse d'être un simple schéma. Maintenant, la même capacité représentative sans laquelle aucune connaissance ne serait possible s'étend aux autres gens, et les schémas qui apparaissent dans la connaissance deviennent des exemples pour le jugement. Le sens commun, en vertu de sa capacité imaginative, peut avoir présent en lui tout ce qui est en réalité absent. Je peux, comme dit Kant, penser à la place de quelqu'un d'autre, de sorte que, quand quelqu'un juge que ceci est beau, il ne veut pas simplement dire : ceci me plaît (comme si, par exemple, la soupe au poulet me plaisait mais peut ne pas plaire à d'autres), mais il exige l'assentiment des autres parce qu'en jugeant, il les a déjà pris en compte et espère donc que son jugement aura une certaine validité générale, bien que peut-être pas universelle. Cette validité ira aussi loin que la communauté dont mon sens commun me rend membre — Kant, qui se pensait citoyen du monde, espérait qu'elle atteindrait la communauté qu'est l'humanité tout entière. Il appelle cela une « mentalité élargie », signifiant par là que, sans cet accord, l'homme ne serait pas fait pour des relations civilisées. Le nœud de la question est le fait que mon jugement d'un cas particulier ne dépend pas simplement de ma perception, mais du fait que je me représente à moi-même quelque chose que je ne perçois pas. Illustrons-le : supposons que je regarde un taudis et que je perçoive dans ce

bâtiment particulier la notion générale qu'il ne montre pas directement, la notion de pauvreté et de misère. J'arrive à cette notion en me représentant comment je me sentirais si je devais vivre là, c'est-à-dire que j'essaie de penser à la place de celui qui habite un taudis. Le jugement auquel je parviendrai ne sera en aucune manière nécessairement le même que celui des habitants que le temps passé et le désespoir ont acculés à se moquer de leur situation, mais il deviendra un exemple parlant pour mon jugement ultérieur sur ces affaires. De plus, alors que je prends en compte les autres quand je juge, cela ne veut pas dire que je conforme mon jugement au leur. Je parle encore de ma propre voix et je ne compte pas les signes d'assentiment afin d'arriver à ce que je crois juste. Mais mon jugement n'est plus subjectif non plus, au sens où je parviendrais à mes conclusions en ne prenant que moi-même en compte.

Toutefois, si je prends en compte les autres en rendant mon jugement, ces autres ne comprennent pas tout le monde ; Kant dit explicitement que la validité de tels jugements ne peut s'étendre « à toute la sphère des sujets qui jugent », aux gens qui jugent aussi. Pour le dire différemment, il n'appartient pas à ceux qui refusent de juger de discuter la validité de mon jugement. Le sens commun avec lequel je juge est un sens général, et à la question : « Comment quelqu'un peut juger avec un sens commun alors qu'il contemple l'objet du jugement selon son sens privé ? » Kant répondrait que la communauté des hommes produit un sens commun. La validité du sens commun vient des relations entre les gens — tout comme nous avons dit que la pensée vient de la relation avec moi-même. (« Penser, c'est parler avec soi-même [...] ; c'est par conséquent s'entendre soi-même intérieurement⁽⁴³⁾ ».) Cependant, compte tenu de ces restrictions, on peut dire que plus je peux rendre présentes dans ma pensée de positions de gens et donc les prendre en compte dans mon jugement, plus il sera *représentatif*. La validité de ces

jugements ne serait ni objective et universelle ni subjective, c'est-à-dire dépendante du caprice individuel, mais intersubjective ou représentative. Cette sorte de pensée représentative, qui n'est possible que grâce à l'imagination, exige certains sacrifices. Kant écrit que « nous devons pour ainsi dire renoncer à nous-mêmes pour les autres » — et c'est davantage qu'une curiosité si ce déni de l'intéressement n'apparaît pas dans le contexte de sa philosophie morale, mais dans celui des jugements simplement esthétiques. La raison en est le sens commun. Si le sens commun, le sens grâce auquel nous sommes membres d'une communauté, est la mère du jugement, alors même un tableau ou un poème, sans compter une question morale, peuvent être jugés sans invoquer et peser silencieusement le jugement des autres, auquel je me réfère de même que je réfère au schéma du pont pour reconnaître d'autres ponts. « Dans le goût, dit Kant, l'égoïsme est dépassé » — nous sommes considérés au sens originel du mot, nous prenons en considération l'existence des autres et nous devons essayer de gagner leur assentiment, de « rechercher leur consentement », comme le dit Kant. Dans la morale kantienne, rien de tel n'est nécessaire : nous agissons comme des êtres intelligents et les lois que nous suivons seraient valides pour tous les êtres intelligents — y compris les habitants d'autres planètes, les anges et Dieu lui-même. Nous ne sommes pas considérés car nous avons besoin de prendre en considération les positions des autres et nous ne considérons pas les conséquences de notre acte qui sont immatérielles pour la loi ou la bonté de la volonté dont provient l'acte. Ce n'est que lorsqu'il s'agit de ces jugements de goût que Kant trouve une situation dans laquelle le : « Il vaut mieux être en désaccord avec le monde entier que de l'être avec soi-même » socratique perd un peu de sa validité. Ici, je peux ne pas être en désaccord avec le monde entier, et pourtant, je peux me trouver en désaccord avec une bonne part de lui. Si on

envisage la morale davantage que dans son aspect négatif — ce qui nous retient de mal agir, ce qui peut vouloir dire ce qui nous retient de rien faire —, alors nous devons envisager la conduite humaine dans les termes que Kant estimait adaptés seulement à la conduite esthétique, pour ainsi dire. Et la raison pour laquelle il a découvert une signification morale dans cette sphère en apparence si différente de la vie humaine est que ce n'est qu'ici qu'il a envisagé les hommes au pluriel, les hommes vivant en communauté. C'est donc dans ce contexte que nous rencontrons l'arbitre impartial qu'est la volonté en tant que *liberum arbitrium*. L'« appréciation désintéressée » est comme on le sait la définition que donne Kant de ce que nous ressentons en face de la beauté. Donc, l'égoïsme ne peut être dépassé par un enseignement moral, lequel me renvoie au contraire toujours à moi-même ; mais, pour reprendre les mots de Kant, « à l'égoïsme, on ne peut opposer que le pluralisme : cette manière de penser consiste à ne pas se considérer ni se comporter comme si on enfermait en soi le tout du monde, mais comme un simple citoyen du monde⁽⁴⁴⁾ ».

Quand nous repensons maintenant aux normes objectives et aux règles de comportement selon lesquelles nous nous conduisons dans la vie de tous les jours, sans beaucoup réfléchir et sans beaucoup penser au sens de Kant, c'est-à-dire quand, en réalité, nous subsumons des cas particuliers sous des règles générales sans jamais nous interroger sur ces règles, la question se pose de savoir s'il se trouve quoi que ce soit à quoi nous raccrocher quand nous sommes appelés à décider de ce qui est juste et de ce qui est injuste, comme lorsque nous décidons que ceci est beau et que ceci est laid. La réponse à cette question est : oui et non. Oui — si nous entendons par là des normes généralement admises comme on en a dans chaque communauté à l'égard des us et coutumes, c'est-à-dire à l'égard des *mores* de la morale. Cependant, les affaires où il est question

du juste et de l'injuste ne se décident pas comme les manières de table, comme s'il n'était question que d'avoir une conduite acceptable. Et il existe quelque chose à quoi le sens commun, quand il s'élève au niveau du jugement, nous raccroche : c'est l'exemple. Kant dit : « Les exemples sont les béquilles du jugement » (*Critique de la raison pure*, 149), et il a aussi donné à la « pensée représentative » présente dans le jugement où le particulier ne peut être subsumé sous quelque chose de général le nom de « pensée exemplaire ». On ne peut se raccrocher à quelque chose de général, seulement à quelque chose de particulier qui est devenu un exemple. D'une certaine manière, cet exemple ressemble au bâtiment schématique que je transporte dans mon esprit pour reconnaître comme des bâtiments toutes les structures qui sont habitées par quelque chose ou quelqu'un. Mais l'exemple, contrairement au schéma, est censé nous donner une différence qualitative. Illustrons cette différence avec un cas extérieur à la sphère morale et demandons-nous ce qu'est une table. Pour répondre à cette question, vous pouvez en appeler à la forme ou au schéma (kantien) d'une table présente dans votre imagination et auquel chaque table doit se conformer afin d'en être une. Appelons cela la *table schématique* (ce qui est incidemment presque la même chose que la table « idéale », l'Idée de table chez Platon). Vous pouvez aussi rassembler toutes sortes de tables, les débarrasser de leurs qualités secondes, comme la couleur, le nombre de pieds, le matériau, etc., jusqu'à arriver aux qualités minimales communes à toutes. Appelons cela la *table abstraite*. Vous pouvez encore choisir la meilleure de toutes les tables que vous connaissez ou pouvez imaginer, et dire que c'est un exemple de la façon dont il faut construire les tables et de ce à quoi elles doivent ressembler. Appelons cela la *table exemplaire*. Ce que vous avez fait, c'est d'isoler, *eximere*, un cas particulier, qui *devient* maintenant valide pour d'autres cas particuliers. Dans

les sciences historiques et politiques, beaucoup de concepts sont apparus de cette façon. La plupart des vertus et des vices politiques ont été pensés en termes d'individus exemplaires : Achille pour le courage, Solon pour la vision (sagesse), etc. Prenez le cas du césarisme ou du bonapartisme : on a pris Napoléon ou César en exemple, c'est-à-dire en tant qu'une personne particulière manifestant des qualités valides dans d'autres cas. Assurément, celui qui ne sait pas qui étaient César ou Napoléon ne peut comprendre ce dont on parle si on parle de césarisme ou de bonapartisme. La validité du concept est donc restreinte, mais dans le cadre de ses restrictions, elle n'en est pas moins valide.

Les exemples, qui sont les « béquilles » de toutes les activités de jugement, sont aussi et tout particulièrement les repères de toute la pensée morale. Si l'antique et jadis très paradoxale affirmation : « Mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une » a gagné le consentement des hommes civilisés, cela est principalement dû au fait que Socrate a donné l'exemple et est donc devenu un exemple d'une certaine façon de se conduire et d'une certaine manière de décider entre le juste et l'injuste. Cette position est encore résumée chez Nietzsche — le dernier philosophe, est-on tenté de dire, à prendre au sérieux les questions morales et donc à penser et analyser en profondeur toutes les positions morales antérieures. Il a dit : « C'est dénaturer la morale que de séparer l'acte de l'agent, de diriger la haine ou le mépris contre le "péché" [l'action au lieu de son auteur], de croire qu'une action peut être bien ou mal en elle-même. [Dans toute action], tout dépend de qui l'accomplit, le même "crime" peut être dans un cas le plus grand privilège et dans un autre le stigmaté [du mal]. En réalité, c'est la relativité à soi de celui qui juge qui interprète une action ou plutôt son agent eu égard à [...] la ressemblance ou "non-affinité" entre l'agent et le juge » (*La Volonté de puissance*, 292). Nous jugeons

et disons ce qui est juste et ce qui est injuste en ayant présent à l'esprit un incident ou une personne, absents dans le temps ou l'espace, et qui sont devenus des exemples. Il existe beaucoup d'exemples de ce genre. Ils peuvent remonter loin dans le passé ou être encore vivants. Nul besoin qu'ils aient été historiquement réels ; comme le fit un jour remarquer Jefferson, « le meurtre fictif de Duncan par Macbeth » excite en nous « une aussi grande horreur de la monstruosité que celui d'Henri IV » et « la lecture du *Roi Lear* imprime plus efficacement un sentiment vivant et durable de devoir filial que tous les arides volumes d'éthique et de théologie qui ont jamais été écrits ». (Ce que le professeur d'éthique est le seul à pouvoir dire.)

Évidemment, je n'ai ni le temps ni probablement l'aptitude de mettre toutes les barres aux « t » et tous les points sur les « i », c'est-à-dire de répondre même sous la forme la plus brève à toutes les questions que j'ai moi-même soulevées pendant ces quatre conférences. Je peux seulement espérer que certaines indications au moins quant à la façon dont nous pouvons penser et aborder ces problèmes difficiles et urgents sont devenues apparentes. En conclusion, permettez-moi seulement deux commentaires de plus. De notre discussion d'aujourd'hui sur Kant, j'espère qu'il est devenu plus clair pourquoi j'ai soulevé, au moyen de Cicéron et de Maître Eckhart, la question de savoir avec qui nous voulons être. J'ai tenté de montrer que nos décisions quant au juste et à l'injuste dépendront de quelle compagnie nous choisissons, de ceux avec qui nous souhaitons passer notre vie. Et j'insiste, cette compagnie, on la choisit en pensant à des exemples, à des exemples de personnes mortes ou vivantes, réelles ou fictives, et à des exemples d'incidents, passés ou présents. Dans le cas peu probable où quelqu'un viendrait nous dire qu'il préférerait vivre en compagnie de Barbe Bleue et donc le prendre pour exemple, la seule chose à faire est de s'assurer que jamais il ne s'approchera de nous. Mais la

probabilité pour que quelqu'un vienne nous dire qu'il s'en moque et que n'importe quelle compagnie fera l'affaire est, je le crains, bien plus forte. D'un point de vue moral et même politique, cette indifférence, bien qu'assez commune, est le plus grand danger. En liaison et à peine moins dangereux, il y a un autre phénomène moderne très courant : la tendance généralisée à refuser complètement de juger. C'est de la mauvaise grâce ou de l'inaptitude à choisir ses exemples et sa compagnie, ainsi que de la mauvaise grâce ou de l'inaptitude à se relier aux autres par le jugement, que proviennent les *skandala* réels, les vraies pierres d'achoppement, celles que les pouvoirs humains ne peuvent enlever parce qu'elles n'ont pas pour cause des motifs humains et humainement compréhensibles. Là est l'horreur et, en même temps, la banalité du mal.

1965-1966

Questions de philosophie morale

35. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, op. cit., p. 664.

36. *Ibid.*, p. 690.

37. *Ibid.*, p. 663.

38. *Ibid.*, p. 641-642.

39. Donc, la liberté est la renonciation volontaire de la volonté (*Basic Moral Propositions*).

40. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, *Œuvres*, Paris, Flammarion, coll. « Mille et une pages », 1997, trad. fr. P. Wotling, p. 281-282.

41. Ce dont nous avons entièrement perdu la notion, c'est de la volonté comme arbitre, du fait que nous choisissons librement. Libre choix veut dire libre par rapport au désir. Là où intervenait le désir, le choix était préjugé. L'arbitre était à l'origine l'homme qui abordait une occurrence en spectateur non concerné. Il était témoin, et en tant que tel, il n'était pas engagé. Du fait de son désintéressement, il était réputé capable de jugement impartial. Donc, la liberté de la volonté en tant que *liberum arbitrium* ne commence pas quelque chose de nouveau, elle est toujours confrontée aux choses qui sont. C'est la faculté du jugement.

Si c'est le cas, cependant, comment peut-il jamais être permis que ce vouloir figure parmi mes facultés ? Réponse : (a) si on suppose que la fin ultime de la volonté est donnée par la raison qui est le souverain bien, alors (chez Thomas d'Aquin), nous ne sommes libres que dans le choix des moyens. Et ce choix est alors la fonction du *liberum arbitrium*. Toutefois, c'est précisément en voulant les moyens que la volonté n'est pas libre. Chaque fin implique les moyens par lesquels la réaliser. Ceux-ci sont préjugés ; ils sont seulement meilleurs ou pires, plus ou moins adaptés. Ils sont affaire de délibération plutôt que de vouloir. Ce n'est que dans le cas marginal où je peux dire qu'afin d'atteindre cette fin, je dois employer des moyens qui sont si mauvais qu'il vaut mieux ne pas atteindre la fin que la faculté de vouloir est impliquée ; (b) il y a une autre possibilité : la volonté ne porte pas seulement sur l'avenir, mais elle est aussi la faculté grâce à laquelle je peux affirmer et nier. Et à cet égard, il y a un élément de vouloir dans tous les jugements. Je peux dire oui ou non à ce qui est. Chez Augustin : *Amo : volo ut sis*. Mon affirmation de quoi ou qui est me relie à ce qui est d'une certaine manière, tout comme mon déni m'en aliène. En ce sens, le monde est *dilectores mundi*. Ou encore l'amour du monde constitue le monde pour moi, me fait entrer en lui (*Basic Moral Propositions*).

42. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 148-149.

43. Emmanuel Kant, *Anthropologie*, Paris, Vrin, 1984, trad. fr. M. Foucault, p. 65.

44. *Ibid.*, p. 19.

La responsabilité collective

Il existe quelque chose comme la responsabilité pour des choses qu'on n'a pas accomplies ; on peut en être tenu responsable [*liable*]. Mais on n'est ni ne se sent coupable de choses qui se sont produites si on n'y a pas activement participé. C'est un point important, qu'il convient d'énoncer haut et fort au moment où tant de bons libéraux blancs avouent ressentir des sentiments de culpabilité à propos de la question noire. J'ignore combien il existe de précédents dans l'histoire pour de tels sentiments mal placés, mais je sais que, en Allemagne après-guerre, où des problèmes similaires se sont posés à l'égard de ce qui avait été fait par le régime de Hitler aux juifs, le cri de « Nous sommes coupables », qui au premier abord semblait si noble et si tentant, n'a en réalité servi qu'à disculper dans une mesure considérable ceux qui étaient bel et bien coupables. Si nous sommes tous coupables, personne ne l'est. La culpabilité, à la différence de la responsabilité, singularise toujours ; elle est toujours strictement personnelle. Elle renvoie à un acte, pas à des intentions ou à des potentialités. Ce n'est qu'en un sens métaphorique qu'on peut dire que nous nous *sentons* coupables pour les péchés de nos pères, de notre peuple ou du genre humain, en bref, pour des actions que nous n'avons pas commises, même si le cours des événements peut nous faire payer pour eux. Et puisque les sentiments de culpabilité, de *mens rea* ou de mauvaise conscience [*bad conscience*], la conscience [*awareness*] d'avoir mal agi, jouent un rôle si important dans notre jugement moral et judiciaire, il serait sage d'éviter de telles déclarations métaphoriques, lesquelles, si on

les prend au sens littéral, ne peuvent engendrer qu'une sentimentalité fautive obscurcissant les vraies questions.

Nous appelons compassion ce que je ressens quand quelqu'un d'autre souffre ; et ce sentiment n'est authentique que pour autant que je comprends que ce n'est pas moi, mais quelqu'un d'autre qui souffre. Mais il est vrai, je crois, que « la solidarité est une condition nécessaire » à de telles émotions ; ce qui, dans notre cas de sentiments de culpabilité collective, voudrait dire que le cri de « Nous sommes tous coupables » est en réalité une déclaration de solidarité avec les malfrats.

J'ignore quand le terme de « responsabilité collective » est apparu pour la première fois, mais je crois pouvoir affirmer avec certitude que non seulement le terme mais aussi les problèmes qu'il implique doivent leur pertinence et l'intérêt général qu'ils attirent à des situations qui sont politiques, et non juridiques ou morales. Les normes juridiques et morales ont un élément très important en commun — elles sont toujours liées à la personne et à ce qu'elle a fait ; s'il se trouve que la personne a été impliquée dans une entreprise collective, comme dans le cas du crime organisé, ce qu'il y a à juger, c'est encore cette personne-là, son degré de participation, son rôle spécifique, et ainsi de suite, mais pas le groupe. Le fait qu'elle en ait fait partie ne joue un rôle que dans la mesure où il rend plus probable le fait qu'elle ait commis un crime ; et ce n'est en principe pas différent du fait d'avoir une mauvaise réputation ou un casier judiciaire. Si l'accusé était membre de la Mafia ou des SS ou d'une autre organisation criminelle ou politique, et qu'il assure qu'il était un simple rouage n'agissant qu'en vertu d'ordres supérieurs et ayant fait ce que n'importe qui d'autre aurait fait aussi bien, dès le moment où il apparaît devant une cour de justice, il apparaît en tant qu'il est une personne et est jugé d'après ce qu'il a. Que même un rouage puisse redevenir une personne : voilà ce qui constitue la grandeur des poursuites judiciaires. La même chose

semble vraie à un degré encore plus haut du jugement moral, pour lequel l'excuse : mon seul autre choix aurait été de me suicider, ne pèse pas autant que pour les poursuites judiciaires. Ce n'est pas une affaire de responsabilité, mais de culpabilité.

Aucune responsabilité *collective* n'est impliquée dans le cas de milliers de nageurs expérimentés qui se prélassent sur une plage publique et laissent un homme se noyer dans la mer sans venir l'aider, parce qu'ils ne forment pas une collectivité ; aucune *responsabilité* collective n'est impliquée dans le cas d'une conspiration montée afin de dévaliser une banque, parce qu'ici, la faute n'est pas déléguée ; ce qui est impliqué, ce sont divers degrés de culpabilité. Et si, comme dans le cas du système social après-guerre dans le Sud, seuls les « assignés à résidence » ou les « exclus » sont innocents, nous sommes là encore face à un cas très clair de culpabilité ; car tous les autres ont fait quelque chose qui n'est nullement « délégué ». [Ces trois « cas » sont tirés de l'article auquel Arendt répondait (*NdE*).]

Deux conditions doivent être présentes pour qu'il y ait responsabilité collective : je dois être tenu pour responsable de quelque chose que je n'ai pas fait et la raison expliquant ma responsabilité doit être ma participation à un groupe (un collectif) qu'aucun acte volontaire de ma part ne peut dissoudre, c'est-à-dire une participation qui n'a rien à voir avec un partenariat commercial, que je peux dissoudre à volonté. La question de la « faute en groupe par complicité » doit être laissée en suspens parce que toute participation est déjà non déléguée. Cette forme de responsabilité est selon moi toujours politique, qu'elle prenne la forme ancienne où toute une communauté se juge responsable de ce que l'un de ses membres a fait ou bien si une communauté est tenue pour responsable de ce qui a été fait en son nom. Ce dernier cas est évidemment d'un plus grand intérêt pour nous, parce qu'il s'applique, pour le meilleur et pour le pire, à toutes les communautés politiques et

pas seulement au gouvernement représentatif. Tout gouvernement assume la responsabilité des actes et des méfaits de ses prédécesseurs, et toute nation des actes et des méfaits passés. C'est vrai même des gouvernements révolutionnaires qui peuvent nier leur responsabilité dans les accords contractuels conclus par leurs prédécesseurs. Lorsque Napoléon Bonaparte a pris le pouvoir en France, il a déclaré : j'assume la responsabilité de tout ce que la France a fait depuis l'époque de Charlemagne jusqu'à la Terreur de Robespierre. En d'autres termes, il a dit : tout cela a été fait en mon nom dans la mesure où je suis membre de cette nation et représentatif de ce corps politique. En ce sens, de même que nous recueillons les fruits de leurs mérites, de même nous sommes toujours tenus responsables des péchés de nos pères ; mais nous ne sommes pas coupables de leurs méfaits, en termes moraux ou juridiques, ni ne pouvons nous attribuer le mérite de leurs actes.

Nous ne pouvons échapper à cette responsabilité politique et strictement collective qu'en quittant la communauté concernée, et puisque aucun homme ne peut vivre sans appartenir à une communauté, cela voudrait tout simplement dire troquer une communauté contre une autre et par conséquent une sorte de responsabilité contre une autre. Il est vrai que le XX^e siècle a créé une catégorie d'hommes qui étaient de vrais proscrits n'appartenant à aucune communauté internationale reconnaissable, les réfugiés et les apatrides, qui ne peuvent être tenus pour politiquement responsables de rien. Politiquement, quel que soit leur caractère individuel ou de groupe, ils sont absolument innocents ; et c'est précisément cette absolue innocence qui les condamne à occuper une position en dehors du genre humain dans son ensemble. S'il existait quelque chose comme une culpabilité collective, à savoir déléguée, ce serait le cas aussi de l'innocence collective, à savoir déléguée. En réalité, ce sont les seules personnes totalement non responsables ; et

alors que nous pensons en général que la responsabilité, en particulier la responsabilité collective, est un fardeau et même une sorte de punition, je pense qu'on peut montrer que le prix à payer pour la non-responsabilité collective est considérablement plus élevé.

Ce à quoi je veux en venir ici, c'est à une division plus nette entre, d'un côté, la responsabilité politique (collective) et, de l'autre, la culpabilité morale et/ou juridique (personnelle) ; et ce à quoi je pense surtout, c'est aux cas fréquents dans lesquels des considérations morales et politiques entrent en conflit avec des normes de conduite morales et politiques. La principale difficulté quand on discute ces affaires semble tenir à l'ambiguïté très gênante des mots que l'on utilise, à savoir : morale et éthique. Ces deux mots ne signifient à l'origine rien de plus que les us et coutumes, ainsi que, en un sens plus relevé, les us et coutumes les plus convenables pour le citoyen. De *l'Éthique à Nicomaque* à Cicéron, l'éthique ou morale relevait de la politique, c'était sa partie qui traitait non des institutions, mais du citoyen, et toutes les vertus en Grèce ou à Rome étaient des vertus politiques. La question n'est jamais de savoir si un individu *est* bon, mais si sa conduite est bonne pour le monde dans lequel il vit. C'est le monde et non le soi qui est au centre de l'intérêt. Quand nous parlons de questions morales, y compris celle de la conscience [*conscience*], nous avons en vue quelque chose de tout différent, quelque chose pour quoi en fait nous ne disposons pas de mot tout fait. D'un autre côté, puisque nous nous servons dans nos discussions des mots anciens, cette connotation très ancienne et très différente reste présente. Il existe pourtant une exception où l'on peut détecter dans un texte classique des considérations morales au sens qui est le nôtre ; c'est la proposition de Socrate : « Mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une », que j'aurai à discuter dans un moment. Auparavant, je voudrais mentionner une autre

difficulté issue du côté opposé, à savoir du côté de la religion. L'idée selon laquelle les affaires morales concernent une chose comme le bien-être d'une âme plutôt que celui du monde fait partie intégrante de l'héritage judéo-chrétien. Si, par exemple — pour donner l'exemple le plus courant tiré de l'Antiquité grecque —, chez Eschyle, Oreste tue sa mère sur ordre d'Apollon et est ensuite quand même hanté par les Érinyes, c'est parce que l'ordre du monde a été deux fois perturbé et doit être restauré. Oreste a fait ce qu'il fallait quand il a vengé la mort de son père et tué sa mère ; et pourtant, il était coupable parce qu'il a violé un autre « tabou », comme nous dirions aujourd'hui. Le tragique tient au fait que seule une mauvaise action peut compenser le crime originel, et la solution, comme nous le savons tous, est apportée par Athéna ou plutôt par la fondation d'un tribunal qui, dès lors, prendra sur lui de maintenir le bon ordre et interrompra la chaîne infinie des mauvaises actions nécessaires pour sauvegarder l'ordre du monde. C'est la version grecque de l'idée chrétienne selon laquelle toute résistance au mal commis dans le monde a nécessairement des implications dans le mal, et c'est la solution au dilemme pour l'individu.

Avec la montée du christianisme, l'accent s'est entièrement déplacé du souci pour le monde et des devoirs qui lui étaient liés au souci de l'âme et de son salut. Au cours des premiers siècles, la polarisation de ces deux attitudes était absolue ; dans le Nouveau Testament, les épîtres sont remplies de recommandations à fuir l'engagement public et politique, à s'occuper de soi, affaire strictement privée, à se soucier de son âme — jusqu'à ce que Tertullien résume ainsi cette attitude : *nec ulla magis res aliena quam publica* (« rien ne nous est plus étranger que ce qui compte sur la scène publique »). Ce que nous comprenons aujourd'hui comme des normes et des prescriptions morales possède cet arrière-fond chrétien. Dans la pensée actuelle sur ces affaires, les normes de rigueur sont évidemment

les plus élevées sur les questions morales et les moins élevées en matière d'us et coutumes, alors que les normes juridiques occupent le milieu. Ma thèse ici est que la morale doit cette position élevée dans notre hiérarchie des « valeurs » à son origine religieuse ; le fait que la loi divine prescrivant les règles de la conduite humaine ait été comprise comme directement révélée, comme dans les dix commandements, ou indirectement comme dans le droit naturel n'a pas d'importance dans ce contexte. Les règles étaient *absolues* du fait de leur origine divine, et leur sanction consistait en « récompenses et punitions futures ». Il est plus que douteux que ces règles de conduite enracinées à l'origine dans la religion puissent survivre à la perte de foi dans leur origine et en particulier à l'absence de sanctions transcendantes. (John Adams, d'une manière étrangement prophétique, prédisait que cette perte « rendrait le meurtre aussi indifférent que le fait de tirer sur un pluvier, et l'extermination de la nation Rohilla aussi innocente que celui d'avaler des mites sur un morceau de fromage ».) Pour autant que je sache, il n'y a que deux des dix commandements auxquels nous nous sentons encore moralement liés : « Tu ne tueras point » et « Tu ne porteras pas de faux témoignage » ; et récemment, ils ont été bravés avec un certain succès par Hitler et Staline, respectivement.

Au centre des considérations morales sur la conduite humaine se trouve le soi ; au centre des considérations politiques sur la conduite se tient le monde. Si nous débarrassons les impératifs moraux de leurs connotations et de leurs origines religieuses, il nous reste la proposition de Socrate : « Mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une », ainsi que son étrange développement : « Il vaut mieux pour moi être en désaccord avec le monde tout entier que de l'être avec moi-même. » Quelle que soit la façon dont on peut interpréter cette invocation de l'axiome de non-contradiction en matière morale,

comme si ce seul et même impératif, « Tu ne te contrediras pas », était axiomatique en logique et en éthique (ce qui, incidemment, est toujours le principal argument de Kant en faveur de l'impératif catégorique), une chose semble claire : le présupposé est que je vis non seulement avec d'autres, mais aussi avec moi, et que ce vivre-ensemble-là a la préséance sur tous les autres. La réponse politique à la proposition socratique serait : « Ce qui est important dans le monde, c'est qu'il n'y ait pas d'injustice ; subir une injustice et en commettre une sont tout aussi mal. » Peu importe qui la subit ; votre devoir est de l'empêcher. Ou pour invoquer, dans le but d'être brève, une autre parole célèbre, cette fois de Machiavel, qui précisément voulait enseigner aux princes à « ne pas être trop bons » : écrivant sur les patriotes florentins qui avaient osé défier le pape, il faisait leur éloge parce qu'ils avaient montré « à quel point ils plaçaient leur cité plus haut que leur âme ». Là où le discours religieux parle d'âme, le discours profane parle du soi.

Il est bien des façons pour les normes de conduite politiques et morales d'entrer en conflit les unes avec les autres ; et la théorie politique en traite en général en liaison avec la doctrine de la raison d'État et sa prétendue double norme morale. Nous ne sommes ici concernés que par un cas spécial, par celui de la responsabilité collective et déléguée dans laquelle le membre d'une communauté est tenu pour responsable de choses auxquelles il n'a pas participé, mais qui ont été commises en son nom. Cette non-participation peut avoir de nombreuses causes : la forme du gouvernement du pays peut être telle que la sphère publique n'est pas ouverte à ses habitants, ou à d'importantes couches, de telle sorte que cette non-participation n'est pas affaire de choix. Ou bien au contraire, dans les pays libres, un certain groupe de citoyens peut ne pas vouloir participer, avoir affaire à la politique, non pas pour des raisons morales, mais simplement parce qu'ils ont choisi de jouir de l'une de nos

libertés, celle qu'on ne mentionne en général pas quand nous décomptons nos libertés parce qu'on la tient pour assurée, et c'est la liberté vis-à-vis de la politique. Cette liberté était inconnue dans l'Antiquité et elle a été assez efficacement abolie dans un grand nombre de dictatures du XX^e siècle, en particulier dans la variante totalitaire. Par opposition à l'absolutisme et aux autres formes de tyrannie, où la non-participation était une question de fait et non de choix, nous avons affaire ici à une situation où la participation, et cela, nous le savons, peut vouloir dire la complicité dans des activités criminelles, est une question de fait et la non-participation de décision. Enfin, nous trouvons le cas, dans les pays libres, où la non-participation est en réalité une forme de résistance — comme dans le cas de ceux qui refusent d'être enrôlés dans la guerre au Viêt-nam. Cette résistance est souvent justifiée sur des bases morales ; mais tant qu'il y a liberté d'association et, avec elle, l'espoir que la résistance, sous la forme du refus de participer, apportera un changement de politique, elle est essentiellement politique. Ce qui est central, ce n'est pas le soi — je n'y vais pas parce que je ne veux pas me salir les mains, ce qui, évidemment, peut être un argument valide —, mais le destin de la nation et sa conduite à l'égard des autres nations dans le monde.

La non-participation aux affaires politiques du monde a toujours prêté au reproche d'irresponsabilité : on esquiverait ses devoirs à l'égard du monde que nous avons en partage les uns avec les autres et de la communauté à laquelle nous appartenons. Et on ne peut réussir à contrer ce reproche si on justifie la non-participation sur des bases morales. Notre expérience récente nous a appris que la résistance active et parfois héroïque aux gouvernements maléfiques vient bien plutôt des hommes et des femmes qui y ont participé que des tiers vierges de toute culpabilité. Cette règle, qui comme toutes les règles comporte des exceptions, est vraie de la résistance

allemande contre Hitler et elle est encore plus vraie des quelques cas de rébellion contre les régimes communistes. La Hongrie et la Tchécoslovaquie le montrent bien. Otto Kirchheimer, discutant ces questions d'un point de vue juridique (dans *Political Justice*), a souligné à juste titre que, dans la question de l'innocence juridique ou morale, à savoir l'absence de toute complicité dans les crimes commis par un régime, la « résistance active » pourrait être un « repère illusoire, se retirer de toute participation significative à la vie publique, [...] vouloir disparaître dans l'oubli » et rechercher l'obscurité étant « une norme à juste titre imposée par ceux qui passent en jugement » (p. 331 sq). Toutefois, il justifie ainsi en quelque sorte les accusés qui ont dit que leur sentiment de responsabilité ne leur a pas permis de choisir cette voie ; qu'ils ont servi afin d'empêcher le pire, etc. — arguments qui, assurément, dans le cas du régime de Hitler, semblent plutôt absurdes et n'étaient en général rien de plus que des rationalisations hypocrites de l'ardent désir de faire carrière, mais c'est une autre affaire. Ce qui est vrai, c'est que les non-participants n'étaient pas des résistants et qu'ils ne croyaient pas que leur attitude aurait des conséquences politiques.

Ce que l'argument moral, que j'ai cité sous la forme de la proposition socratique, dit en réalité, c'est ceci : si je faisais ce qu'on me demande maintenant comme prix à payer pour ma participation, soit par pur et simple conformisme soit même parce que c'est ma seule chance de réussir par la suite à résister, je ne pourrais plus vivre avec moi ; ma vie cesserait de valoir la peine pour moi. Par conséquent, je préfère subir une injustice maintenant, et même payer le prix d'une peine de mort au cas où je sois forcé de participer, que de commettre une injustice et ensuite d'avoir à vivre avec un tel malfrat. S'il s'agit de tuer, l'argument ne serait pas que le monde serait meilleur sans ce meurtre, mais le fait de ne pas vouloir vivre avec un assassin. À

cet argument, me semble-t-il, on ne peut répondre même du plus strict point de vue politique, mais c'est clairement un argument qui n'est valide que dans les situations extrêmes, c'est-à-dire marginales. De telles situations sont particulièrement aptes à rendre claire des questions qui, sinon, sont assez obscures et équivoques. La situation marginale dans laquelle les propositions morales deviennent absolument valides dans le champ politique est l'impuissance. L'absence de pouvoir, qui présuppose toujours l'isolement, est une excuse valide pour ne rien faire. Le problème avec cet argument, c'est bien sûr qu'il est entièrement subjectif ; son authenticité ne peut être démontrée que par la volonté de souffrir. Il n'existe pas de règles générales, comme dans les poursuites judiciaires, qui soient applicables et valides pour tous. Je crains que ce ne soit le fléau qui empoisonne tous les jugements moraux quand ils ne sont pas fondés sur des commandements religieux ou dérivés d'eux. Socrate, comme on le sait, fut toujours incapable de prouver sa proposition ; et l'impératif catégorique de Kant, son seul rival comme prescription morale non religieuse et non politique, ne peut non plus se prouver. Le problème encore plus profond avec cet argument, c'est qu'il ne s'applique qu'aux gens qui ont l'habitude de vivre explicitement avec eux-mêmes, ce qui n'est qu'une autre façon de dire que sa validité ne sera plausible que pour des hommes qui ont une conscience [*conscience*] ; et, nonobstant les présupposés de la jurisprudence qui, en cas de perplexité, en appelle à la conscience [*conscience*] que chaque homme sain d'esprit devrait avoir, il est prouvé qu'un assez grand nombre en a une, mais nullement tous, et que ceux qui en ont une se rencontrent dans toutes les sphères de la vie et, plus précisément, à tous les degrés de formation ou d'absence d'instruction. Aucun signe objectif de statut social ou d'instruction ne peut nous assurer de sa présence ou de son absence.

La seule activité qui semble correspondre à ces propositions morales *profanes* et les valider est l'activité de penser, laquelle, dans son sens le plus général et totalement non spécialisé, peut se définir avec Platon comme le dialogue silencieux entre moi et moi-même. Si on l'applique aux questions de conduite, la faculté d'imagination, c'est-à-dire l'aptitude à se représenter, à me rendre présent ce qui est absent — toute action contemplée — serait impliquée à un haut degré dans cette pensée. Dans quelle mesure cette faculté de penser, qui s'exerce dans la solitude, s'étend à la sphère strictement politique, où je suis toujours avec d'autres, est une autre question. Mais quoi que nous répondions à cette question, à laquelle nous espérons que répondra la philosophie politique, aucune norme morale, individuelle et personnelle de conduite ne pourra nous excuser de toute responsabilité collective. Cette responsabilité déléguée pour des choses que nous n'avons pas faites, à savoir que nous prenions sur nous les conséquences de choses dont nous sommes entièrement innocents, est le prix que nous payons pour vivre notre vie non de façon indépendante, mais parmi nos congénères, et pour que la faculté d'agir, qui est la faculté politique par excellence, s'actualise dans l'une des formes nombreuses et variées de communauté humaine.

1968

Pensée et considérations morales

Pour W. H. Auden

Parler de la pensée me semble si présomptueux que je sens que je vous dois des explications. Il y a quelques années, dans un reportage sur le procès Eichmann à Jérusalem, j'ai parlé de la « banalité du mal », et je n'avais là en tête aucune théorie ni doctrine, mais quelque chose de très factuel, le phénomène des actions mauvaises, commises sur une échelle gigantesque, qui n'avaient pour origine aucune méchanceté, pathologie ou conviction idéologique particulières chez l'agent, dont le seul caractère distinctif était peut-être un extraordinaire manque de profondeur. Quelque monstrueuses que fussent ses actions, l'agent n'était ni monstrueux ni démoniaque ; et la seule caractéristique spécifique qu'on ait pu détecter dans son passé ainsi que dans son comportement durant le procès et l'interrogatoire de police qui avait précédé était quelque chose d'entièrement négatif : ce n'était pas de la stupidité, mais une curieuse et assez authentique inaptitude à penser. Il fonctionnait dans le rôle de criminel de guerre important comme il l'avait fait sous le régime nazi ; il n'avait pas la moindre difficulté à accepter un ensemble entièrement différent de règles. Il savait que ce qu'il avait naguère considéré comme son devoir était désormais déclaré criminel, et il acceptait ce nouveau code de jugement comme si ce n'était rien d'autre qu'une règle de langage. À son lot plutôt limité de phrases toutes faites, il en avait ajouté quelques nouvelles et il ne se montra sans recours que lorsqu'il se trouva confronté à une situation à laquelle

aucune d'entre elles ne s'appliquait, comme dans le cas le plus grotesque où il eut à prononcer un discours sous la potence et fut contraint de s'en remettre à des clichés qu'on utilise dans les oraisons funèbres, inapplicables en l'occurrence parce que ce n'était pas lui le survivant⁽¹⁾. Envisager ce que ses dernières paroles auraient dû être en cas de sentence de mort, laquelle il avait tout le long escomptée, ce simple fait ne lui est pas apparu, de même que les inconséquences et les contradictions flagrantes au cours de son interrogatoire et des contre-interrogatoires durant le procès ne l'avaient pas gêné. Les clichés, les expressions toute faites, l'adhésion à des codes d'expression et de conduite conventionnels et standardisés possèdent la fonction socialement reconnue de nous protéger contre la réalité, c'est-à-dire contre l'exigence de notre attention pensante que tous les événements et les faits éveillent en vertu de leur existence. Si nous répondions tout le temps à cette exigence, nous serions bientôt épuisés ; la différence chez Eichmann, c'était seulement qu'il ne connaissait clairement aucune exigence de ce type.

C'est cette totale absence de pensée qui a attiré mon intérêt. Faire le mal, c'est-à-dire commettre non pas seulement des péchés d'omission, mais des péchés de commission, est-il possible en l'absence non pas simplement de « motifs de base » (comme dit le droit), mais de tout motif, de toute incitation par intérêt ou volition ? La méchanceté, quelle que soit la façon dont on puisse la définir, le fait d'être « déterminé à s'avérer monstrueux », n'est-elle *pas* une condition nécessaire au fait de commettre le mal ? Notre aptitude à juger, à dire ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est beau et ce qui est laid, dépend-elle de notre faculté de pensée ? L'inaptitude à penser et le désastreux échec de ce qu'on appelle communément la conscience coïncident-ils ? La question qui s'est imposée d'elle-même était : l'activité de penser en tant que telle, l'habitude

d'examiner et de réfléchir à tout ce qui arrive, quel que soit le contenu spécifique et indépendamment des résultats qui s'ensuivent, cette activité peut-elle être de nature à « conditionner » les hommes à ne pas commettre le mal ? (Le mot même de *con-science* penche dans cette direction puisqu'il signifie « savoir avec et par moi-même », forme de connaissance qui s'actualise dans tout processus de pensée.) Enfin, l'urgence de ces questions n'est-elle pas accrue par le fait bien connu et plutôt inquiétant que seules les personnes bonnes sont troublées par la mauvaise conscience alors que c'est un phénomène très rare chez les vrais criminels ? Pas de bonne conscience sans absence de mauvaise conscience.

Telles étaient les questions. Pour le formuler différemment et utiliser le vocabulaire kantien, après avoir été frappée par un phénomène — la *quaestio facti* — qui, bon gré mal gré, m'a « mis[e] en possession d'un concept » (la banalité du mal), je n'ai pu éviter de poser la *quaestio juri* et de me demander « de quel droit je le possède et l'utilise⁽²⁾ ».

I

Soulever des questions telles que : « Qu'est-ce que penser ? » ou « Qu'est-ce que le mal ? » comporte des difficultés. Elles relèvent de la philosophie ou de la métaphysique, termes qui désignent un champ d'enquête qui, comme nous le savons tous, a désormais mauvaise réputation. S'il ne s'agissait que des assauts des positivistes et des néopositivistes, nous ne serions peut-être pas concernés⁽³⁾. Or, notre difficulté à poser de telles questions est causée moins par ceux pour qui elles sont « dépourvues de sens » que par ceux qui subissent l'attaque. De même que la crise de la religion a atteint son apogée lorsque les théologiens, et non la foule ancienne des non-croyants, ont commencé à discuter des propositions sur la mort de Dieu, de même la crise de la philosophie et de la métaphysique s'est ouverte lorsque les philosophes eux-mêmes ont commencé à déclarer la fin de la philosophie et de la métaphysique. Mais maintenant cela pourrait avoir son avantage ; cela sera possible, je crois, lorsque l'on aura compris ce que ces « fins » signifient, à savoir non pas que Dieu est « mort » — absurdité évidente à tous égards —, mais que la façon dont on a pensé Dieu pendant des milliers d'années n'est plus convaincante ; et non pas que les questions anciennes qui vont de pair avec l'apparition des hommes sur la Terre sont devenues « dépourvues de sens », mais que la façon dont on les a forgées et dont on y a répondu a cessé d'être plausible.

Ce qui est parvenu à son terme, c'est la distinction de base entre le sensible et le suprasensible, ainsi que l'idée, au moins aussi ancienne que Parménide, que ce qui n'est pas donné aux sens — Dieu, l'Être, les Premiers Principes ou Causes (*archai*) ou les Idées — est plus réel, plus véritable, plus sensé que ce qui apparaît, que ce n'est pas seulement *au-delà* de la perception sensible, mais *au-dessus* du monde des sens. Ce qui est

« mort », ce n'est pas seulement la localisation de ces « vérités éternelles », mais cette distinction elle-même. Dans le même temps, faisant entendre leurs voix de plus en plus stridentes, les défenseurs de la métaphysique nous ont mis en garde contre le danger de nihilisme inhérent à cette évolution ; et bien qu'eux-mêmes l'invoquent rarement, ils disposent d'un argument important en leur faveur : il est vrai qu'une fois qu'on a renoncé au domaine suprasensible, son opposé, à savoir le monde des apparences ainsi compris pendant des siècles, est aboli aussi. Le sensible, toujours compris ainsi par les positivistes, ne peut survivre à la mort du suprasensible. Nul ne le savait mieux que Nietzsche qui, dans sa description poétique et métaphorique de l'assassinat de Dieu dans *Zarathoustra*, a causé tant de confusions sur ces questions. Dans un passage significatif du *Crépuscule des idoles*, il éclaire ce que le mot « Dieu » signifiait dans *Zarathoustra*. C'était purement et simplement un symbole du domaine suprasensible tel que le comprenait la métaphysique ; il utilise désormais, au lieu de « Dieu », le terme « vrai monde » et dit : « Le "monde-vérité", nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! Avec le monde-vérité, nous avons aboli le monde des apparences⁽⁴⁾. »

Il se peut que ces « morts » modernes de Dieu, de la métaphysique, de la philosophie et, par implication, du positivisme soient des événements de grande importance, mais ce sont des événements de pensée et, bien qu'ils concernent de la façon la plus intime nos modes de pensée, ils n'affectent pas notre aptitude à penser, le fait même que l'homme est un être pensant. J'entends par là que l'homme a une inclination et, sauf s'il est sous la pression de besoins urgents liés à la vie, il a même un besoin (le « besoin de raison » de Kant) de penser au-delà des limites de la connaissance, de faire davantage avec ses aptitudes intellectuelles, le pouvoir de son cerveau, que de s'en

servir comme d'un instrument pour connaître et agir. Notre désir de connaître, qu'il dérive de nécessités pratiques, de perplexités théoriques ou de la simple curiosité peut être satisfait en atteignant son but ; et alors même que notre soif de connaissance peut rester inextinguible du fait de l'immensité de ce qui est inconnu, de sorte que chaque région de connaissance ouvre d'autres horizons de connaissables, cette activité elle-même laisse derrière elle un trésor de plus en plus grand de connaissances qui est conservé par chaque civilisation en tant qu'il est partie intégrante du monde. L'activité de connaître n'est pas moins une activité qui construit le monde que la construction de maisons. L'inclination à penser ou le besoin de penser, au contraire, même si elle n'est éveillée par aucune des « questions ultimes » jadis prisées de la métaphysique et auxquelles on ne peut répondre, ne laisse rien d'aussi tangible derrière elle, non plus qu'elle ne peut être calmée par les vues prétendument définitives des « sages ». Le besoin de penser ne peut être satisfait que par le fait de penser, et les pensées que j'avais hier ne satisferont aujourd'hui ce besoin que dans la mesure où je peux les penser à nouveau.

Nous devons à Kant la distinction entre penser et connaître, entre la raison, l'élan à penser et à comprendre, et l'intellect, qui désire une connaissance certaine et vérifiable, et qui en est capable. Kant lui-même croyait que le besoin de penser au-delà des limites de la connaissance n'était éveillé que par les anciennes questions métaphysiques sur Dieu, la liberté et l'immortalité, et il avait « jugé nécessaire d'abolir la connaissance pour faire place à la foi » ; ce faisant, il avait jeté les bases d'une « métaphysique systématique » future et c'était son « legs à la postérité⁽⁵⁾ ». Mais cela montre seulement que Kant, encore lié à la tradition métaphysique, n'a jamais pleinement pris conscience de ce qu'il avait fait et que son « legs à la postérité » a fini par devenir la destruction de toutes les

fondations possibles des systèmes métaphysiques. Car l'aptitude à penser et le besoin de penser ne sont en aucune manière cantonnés à un sujet spécifique, comme les questions que pose la raison et dont elle sait qu'elle ne pourra jamais y répondre. Kant n'a pas « aboli la connaissance », mais séparé le connaître du penser, et il n'a pas fait de la place pour la foi, mais pour la pensée. Comme il l'a suggéré, il a « éliminé les obstacles dans lesquels la raison s'entrave elle-même⁽⁶⁾ ».

Dans le contexte qui est le nôtre et pour notre propos, cette distinction entre connaître et penser est cruciale. Si l'aptitude à dire ce qui est juste et ce qui est injuste doit avoir quelque chose à voir avec l'aptitude à penser, alors nous devons être capables d'« exiger » son exercice de toute personne saine d'esprit, qu'elle soit érudite ou ignorante, intelligente ou stupide. Presque le seul à cet égard d'entre les philosophes, Kant était très embarrassé par l'opinion commune selon laquelle la philosophie était réservée à quelques-uns, précisément du fait des implications morales de cette opinion. Dans cette veine, il a remarqué que « la stupidité est causée par un cœur méchant⁽⁷⁾ », déclaration qui sous cette forme n'est pas vraie. L'inaptitude à penser n'est pas la stupidité ; on peut la trouver chez des gens extrêmement intelligents, et la méchanceté en est rarement la cause, ne serait-ce que parce que l'absence de pensée ainsi que la stupidité sont des phénomènes bien plus fréquents que la méchanceté. Le problème est précisément qu'il n'est pas nécessaire d'avoir un cœur méchant, phénomène relativement rare, pour causer un grand mal. Par conséquent, pour reprendre les termes de Kant, on aurait besoin de la philosophie, de l'exercice de la raison comme faculté de pensée, pour empêcher le mal.

Et cela exige beaucoup, même si on présuppose et admet le déclin de ces disciplines, la philosophie et la métaphysique, qui pendant de nombreux siècles ont monopolisé cette faculté. Car la caractéristique principale de la pensée est qu'elle interrompt

tout ce qu'on fait, toutes les activités ordinaires quelles qu'elles soient. Quelles que puissent être les erreurs des théories des deux mondes, elles proviennent d'expériences authentiques. Car il est vrai que, dès que nous commençons à penser à propos de quelque question que ce soit, nous arrêtons tout le reste, et ce tout le reste, là encore quel qu'il soit, interrompt le processus de pensée ; tout se passe comme si nous accédions à un monde différent. Faire et vivre, au sens le plus général d'*esse inter homines*, d'« être parmi mes congénères » — équivalent latin d'être vivant — empêche complètement de penser. Comme disait Valéry, « tantôt je suis, tantôt je pense ».

Étroitement lié à cette situation est le fait que la pensée traite toujours d'objets qui sont absents, hors de la perception sensible directe. Un objet de pensée est toujours une re-présentation, c'est-à-dire quelque chose ou quelqu'un qui est en réalité absent et n'est présent qu'à l'esprit, lequel, en vertu de l'imagination, peut le rendre présent sous la forme d'une image⁽⁸⁾. En d'autres termes, quand je suis en train de penser, je sors du monde des apparences, même si ma pensée traite d'objets ordinaires donnés par les sens et non d'invisibles comme des concepts ou des idées, ce qui était le domaine de la pensée métaphysique. Afin qu'on puisse penser à quelqu'un, il doit être hors de nos sens ; tant que nous sommes avec lui, nous ne pensons pas à lui — même si nous pouvons rassembler des impressions qui alimenteront ensuite la pensée ; penser à quelqu'un qui est présent implique de se retirer subrepticement de sa compagnie et d'agir comme s'il n'était plus là.

Ces remarques peuvent indiquer pourquoi la pensée, la quête de sens — plutôt que la soif de connaissance pour la connaissance chez le scientifique — peut être ressentie comme « non naturelle », comme si les hommes, quand ils commencent à penser, s'engageaient dans une activité contraire à la condition humaine. Penser en tant que tel, non pas seulement penser à

des événements ou à des phénomènes extraordinaires ou aux questions métaphysiques ancestrales, mais toute réflexion qui n'est pas au service de la connaissance et n'est pas orientée vers des fins pratiques — cas dans lesquels la pensée est la servante de la connaissance, un pur et simple instrument à d'autres fins — est, comme disait Heidegger, « inactuelle (*unzeitgemass*)⁽⁹⁾ ». Il y a assurément le fait curieux qu'il a toujours existé des hommes qui ont choisi la *bios theoretikos* comme mode de vie, ce qui ne contredit pas le fait que cette activité est « inactuelle ». Toute l'histoire de la philosophie, qui nous en dit tant sur les objets de pensée et si peu sur le processus de pensée lui-même, est traversée de guerres fratricides entre le sens commun de l'homme, ce sixième sens supérieur qui adapte nos cinq sens au monde commun et nous rend capable de nous orienter en lui, et la faculté qu'a l'homme de penser en vertu de laquelle il se retire délibérément hors de lui.

Et non seulement cette faculté n'est « bonne à rien » dans le cours ordinaire de nos affaires où ses résultats demeurent incertains et invérifiables, mais elle est aussi en quelque sorte autodestructrice. Kant, dans l'intimité de ses notes publiées de façon posthume, écrivait : « Je n'approuve pas la règle selon laquelle, si l'usage de la raison pure a prouvé quelque chose, ce résultat ne devrait plus ensuite être mis en doute comme si c'était un axiome solide », et « je ne partage pas l'opinion [...] selon laquelle on ne devrait pas douter une fois qu'on s'est convaincu de quelque chose. En philosophie pure, c'est impossible. *Notre esprit a une aversion naturelle à cela*⁽¹⁰⁾. » D'où il semble s'ensuivre que l'affaire de penser est comme le voile de Pénélope : il défait chaque matin ce qu'il a fini la nuit précédente.

Je voudrais résumer mes trois principales propositions afin de reformuler notre problème, le lien intime entre l'aptitude ou l'inaptitude à penser et le problème du mal.

Premièrement, si un tel lien existe bel et bien, alors la faculté de penser, par opposition à la soif de connaissance, doit être attribuée à chacun ; ce ne peut être le privilège de quelques-uns.

Deuxièmement, si Kant a raison et si la faculté de penser a une « aversion naturelle » à admettre ses propres résultats comme des « axiomes solides », alors nous ne pouvons attendre aucune proposition ni aucun commandement moral, aucun code ultime de conduite de l'activité pensante, et encore moins une définition nouvelle et prétendument définitive de ce qui est bien et de ce qui est mal.

Troisièmement, s'il est vrai que la pensée traite d'invisibles, il s'ensuit qu'elle est inactuelle parce que nous nous mouvons ordinairement dans un monde d'apparences au sein duquel l'expérience la plus radicale de *disparition* est la mort. On a souvent cru que le don de traiter de choses qui n'apparaissent pas avait un prix — l'aveuglement au monde visible pour le penseur ou le poète. Pensez à Homère, à qui les dieux ont donné le don divin en le frappant de cécité ; pensez au *Phédon* de Platon, où ceux qui font de la philosophie semblent, à ceux qui n'en font pas, à la multitude, être des gens qui poursuivent la mort. Pensez à Zénon, le fondateur du stoïcisme, qui demanda à l'oracle de Delphes ce qu'il devait faire pour atteindre la vie la meilleure et reçut pour réponse : « Prends la couleur des morts⁽¹¹⁾. »

Par conséquent, on ne peut éviter la question : comment quelque chose de pertinent pour le monde dans lequel nous vivons peut-il sortir d'une entreprise aussi dépourvue de résultats ? Une réponse ne peut venir que de l'activité de penser, de son effectuation même, ce qui veut dire que nous devons retrouver les expériences plutôt que les doctrines. Où nous tourner pour découvrir ces expériences ? Le « tout le monde » auquel nous demandons de penser n'écrit pas de livres ; il a plus urgent à faire. Et les quelques-uns que Kant appelait les

« penseurs professionnels » n'ont jamais été particulièrement portés à écrire sur cette expérience elle-même, peut-être parce qu'ils savaient que la pensée est sans résultat par nature. Car leurs livres et leurs doctrines étaient inévitablement composés en faisant attention à la multitude, qui souhaite voir des résultats et ne se soucie pas de distinguer entre connaître et penser, entre vérité et sens. Nous ignorons combien parmi les nombreux penseurs « professionnels » dont les doctrines constituent la tradition philosophique et métaphysique ont eu des doutes quant à la validité et même à la signification possible de leurs résultats. Nous ne connaissons que le magnifique déni par Platon (dans sa *Septième Lettre*) de ce que les autres proclamaient comme étant ses doctrines : « Là-dessus, en tout cas, il n'existe pas d'écrit qui soit de moi, et il n'en existera jamais non plus [...]. Tous ces gens qui affirment avoir connaissance des questions auxquelles je m'applique [...], il n'est pas possible à ces gens-là de rien entendre à ce dont il s'agit [...] eux-mêmes, ils ignorent ce qu'ils valent [...]. Voilà le motif pour lequel quiconque réfléchit n'aura jamais la hardiesse de déposer dans le langage les pensées qu'il a eues, et cela, de le faire dans une chose immuable, telle qu'est précisément celle qui est constituée par des caractères écrits⁽¹²⁾. »

II

Le problème est que peu de penseurs nous ont dit ce qui les faisait penser et encore moins ont pris la peine de décrire et d'examiner leur expérience de pensée. Face à cette difficulté, si on ne veut pas se fier à ses propres expériences et courir le danger évident de l'arbitraire, je propose de rechercher un modèle, un exemple qui, par opposition à la pratique des penseurs « professionnels », pourrait être représentatif de notre « tout le monde », c'est-à-dire de rechercher un homme qui ne s'est rangé ni parmi la multitude ni parmi les quelques-uns — distinction au moins aussi ancienne que Pythagore ; qui n'a pas aspiré à régner sur des cités ou prétendu savoir comment rendre meilleure l'âme des citoyens et en prendre soin ; qui ne croyait pas que les hommes pouvaient être sages et n'a pas envié aux dieux leur divine sagesse au cas où ils en aient possédé une ; et qui, par conséquent, ne s'est même jamais risqué à formuler une doctrine qui puisse s'enseigner et s'apprendre. En bref, je propose de prendre comme modèle un homme qui a pensé sans devenir philosophe, un citoyen parmi les citoyens, qui n'a rien fait et n'a rien prétendu que, selon lui, chaque citoyen devait faire et avait le droit de prétendre. Vous aurez deviné que c'est de Socrate dont je veux parler, et j'espère que personne ne discutera sérieusement le fait que mon choix est historiquement justifiable.

Mais je dois vous mettre en garde : il y a quantité de controverses autour du Socrate historique, autour de la question de savoir si et dans quelle mesure on peut le distinguer de Platon, et quel poids on peut accorder au Socrate de Xénophon, etc. ; et bien que ce soit l'un des sujets d'érudition les plus fascinants, je l'ignorerai complètement. Pourtant, se servir d'un personnage historique comme modèle ou plutôt le transformer en modèle demande à être justifié. Dans son grand livre intitulé *Dante et la philosophie*, Étienne Gilson montre comment, dans

La Divine Comédie, « un personnage conserve autant de réalité historique que le requiert la fonction représentative que lui assigne Dante ». Une telle liberté dans le traitement des données historiques et factuelles ne semble permise qu'aux poètes, et si les non-poètes s'y risquent, les spécialistes diront que c'est de la licence ou pire encore. Et pourtant, que ce soit ou non justifié, c'est précisément ce à quoi revient l'habitude largement admise d'élaborer des « idéals types » ; car l'idéal type a précisément le grand avantage de ne pas être une abstraction personnifiée dotée d'un sens allégorique, mais d'avoir été choisi dans la foule des êtres vivants, passés ou présents, parce qu'il possédait une signification représentative dans la réalité qui ne demandait que d'être purifiée afin de révéler son sens plein et entier. Gilson explique comment fonctionne cette purification quand il discute le rôle que Dante a assigné à Thomas d'Aquin dans *La Divine Comédie*. Au dixième chant du « Paradis », Thomas d'Aquin rend gloire à Siger de Brabant qui avait été condamné pour une hérésie dont « le Thomas d'Aquin de l'histoire n'aurait jamais entrepris de faire l'éloge à la façon dont Dante lui en fait faire l'éloge », parce qu'il aurait refusé « de pousser la distinction entre philosophie et théologie jusqu'à soutenir [...] le séparatisme radical que Dante avait en tête ». Pour Dante, d'Aquin aurait ainsi « perdu le droit de symboliser dans *La Divine Comédie* la sagesse de la foi dominicaine », droit auquel, selon toutes les autres données, il pouvait prétendre. Comme le montre brillamment Gilson, c'était cette « partie de sa constitution qu'[Aquin] devait laisser à la porte du *Paradis* avant de pouvoir entrer ». Chez le Socrate de Xénophon, dont il n'est pas nécessaire de mettre en doute la crédibilité historique, Socrate aurait dû laisser nombre de traits à la porte du paradis si Dante s'en était servi.

La première chose qui nous frappe dans les dialogues socratiques, c'est qu'ils sont tous aporétiques. Le raisonnement

ne mène nulle part ou bien il tourne en rond. Pour savoir ce qu'est la justice, on doit savoir ce qu'est la connaissance, et pour savoir connaître, on doit avoir une notion préalable et non examinée de la connaissance. (Ainsi dans le *Théétète* et dans le *Charmide*.) Par conséquent, « il est impossible à un homme de chercher ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas ». S'il sait, pas besoin d'enquête ; et s'il ne sait pas, « il ne sait pas davantage ce qu'il devra chercher » (*Ménon*⁽¹³⁾). Ou encore, dans l'*Euthyphron* : afin d'être pieux, je dois savoir ce qu'est la piété. Les choses pieuses sont celles qui plaisent aux dieux ; mais sont-elles pieuses parce qu'elles plaisent aux dieux ou bien leur plaisent-elles parce qu'elles sont pieuses ? Aucun des *logoi*, des arguments, ne reste posé ; ils bougent, parce que Socrate, qui pose des questions dont il ne connaît *pas* les réponses, les déplace. Et une fois que les propos tournent en rond, Socrate propose en général avec entrain de tout recommencer et de rechercher ce que sont la justice, la piété, la connaissance ou le bonheur.

Car les sujets des premiers dialogues traitent de concepts très simples de la vie de tous les jours, tels qu'ils apparaissent dès qu'on ouvre la bouche et commence à parler. L'introduction se déroule en général ainsi : assurément, il est des gens heureux, des actes justes, des hommes courageux, de belles choses à voir et à admirer, et tout le monde le sait ; le problème commence avec l'usage que nous faisons des noms, censés dériver des adjectifs que nous appliquons aux cas particuliers tels qu'ils nous *apparaissent* (nous *voyons* un homme heureux, nous *percevons* l'acte courageux ou la décision juste), c'est-à-dire avec des mots comme « bonheur », « courage », « justice », etc., que nous appelons désormais des concepts et que Solon appelait la « mesure qui n'apparaît pas » (*aphanes metron*), « difficile à saisir pour l'esprit, et pour autant fixant les limites de toutes les choses⁽¹⁴⁾ » — et Platon quelque temps plus tard les a appelés

idées, et seul l'œil de l'esprit peut les percevoir. Ces mots, utilisés pour regrouper des qualités et des occurrences visibles et manifestes, et pourtant liées à quelque chose d'invisible, font partie intégrante de notre discours de tous les jours ; et pourtant, nous ne pouvons en rendre compte ; quand nous essayons de les définir ils deviennent fuyants ; quand nous évoquons leur sens, rien ne reste posé, tout commence à bouger. Au lieu de répéter ce qu'Aristote nous a enseigné, à savoir que Socrate est l'homme qui a découvert le « concept », nous devrions donc nous demander ce qu'a fait Socrate quand il l'a découvert. Car assurément, ces mots faisaient partie de la langue grecque avant qu'il ne tente de forcer les Athéniens et lui-même à rendre compte de ce qu'eux et lui voulaient dire quand ils les prononçaient, convaincus qu'ils étaient qu'aucun discours ne serait possible sans eux.

Or, cette conviction était devenue problématique. Notre connaissance des langues prétendument primitives nous a appris que ce regroupement de nombreux particuliers dans un nom qui leur est commun à tous ne va nullement de soi, car ces langues, dont le vocabulaire est souvent bien plus riche que le nôtre, manquent de ces noms abstraits même s'ils sont liés à des objets clairement visibles. Pour simplifier, prenons un de ces noms qui ne nous semblent plus du tout abstrait. Nous pouvons utiliser le mot « maison » pour un grand nombre d'objets — pour la case en terre d'une tribu, le palais d'un roi, la maison de campagne d'un citoyen, le cottage villageois ou l'immeuble d'appartements en ville —, mais nous ne pouvons guère nous en servir pour désigner les tentes de certains nomades. La maison en soi et par soi, *auto kath'auto*, qui nous fait utiliser ce mot pour désigner toutes ces constructions particulières et très différentes, on ne la voit jamais, ni par les yeux du corps ni par ceux de l'esprit ; toute maison imaginaire, fût-elle très abstraite, dans la mesure où elle possède le minimum qui la rend

reconnaissable, est déjà une maison particulière. Cette maison en tant que telle, dont nous devons avoir une notion afin de reconnaître comme des maisons des constructions particulières, on l'a expliquée de différentes manières et désignée de différents noms au cours de l'histoire de la philosophie ; cela ne nous intéresse pas ici, même si nous aurions sans doute moins de problèmes pour la définir qu'avec des mots comme « bonheur » ou « justice ». L'idée ici est qu'elle implique quelque chose de considérablement moins tangible que la structure perçue par nos yeux. Elle implique de « loger quelqu'un » et de « résider », alors qu'aucune tente, qui est plantée un jour et défaits le lendemain, ne peut loger ni être une résidence. Le mot « maison », « mesure invisible » de Solon, « fixe les limites de toutes les choses » qui relèvent de la résidence ; c'est un mot qui ne pourrait exister si on ne présuppose pas le fait de penser à être logé, à résider, à avoir un foyer. En tant que mot, « maison » est un raccourci pour toutes les choses, la sorte de raccourci sans lequel penser avec toute sa rapidité caractéristique — « rapide comme une pensée » disait Homère — ne serait pas du tout possible. *Le mot « maison » est quelque chose comme une pensée gelée que la pensée doit dégeler, faire fondre, quand elle veut retrouver son sens original.* Dans la philosophie médiévale, cette sorte de pensée s'appelait méditation, et ce mot doit s'entendre différemment de contemplation, et même en opposition. En tout cas, cette sorte de réflexion ne produit pas de définitions et, en ce sens, elle ne donne pas lieu à des résultats ; il se pourrait toutefois que ceux qui, pour quelque raison que ce soit, ont saisi le sens du mot « maison » rendent leur appartement un peu meilleur — mais pas nécessairement et certainement pas sans être conscients de quelque chose d'aussi vérifiable qu'une relation de cause à effet. La méditation n'est pas la même chose que la délibération, qui est censée se terminer par des résultats tangibles ; et la méditation ne vise

pas la délibération, même si parfois, mais pas très souvent, elle y donne lieu.

Toutefois, Socrate, dont on dit communément qu'il croyait que la vertu pouvait s'enseigner, semble avoir estimé que le fait de parler de la piété, de la justice, du courage, etc., et d'y penser était susceptible de rendre les hommes plus pieux, plus justes, plus courageux, même si on ne leur donnait pas de définitions ou de « valeurs » pour diriger leur conduite future. Ce que Socrate croyait réellement en la matière, on peut en trouver la meilleure illustration dans les comparaisons qu'on lui applique. Il se disait taon et sage-femme, et selon Platon, quelqu'un avait dit qu'il était une « torpille », ce poisson qui plonge dans la torpeur aussitôt qu'on y touche, comparaison qu'il jugeait adaptée à la condition qu'on comprenne bien que « c'est une torpeur propre à la torpille elle-même qui la met en état de provoquer de la torpeur chez les autres aussi [...], ce n'est pas parce que je suis personnellement exempt de doutes que je suis en état de provoquer des doutes chez les autres, mais ce sont essentiellement les doutes dont je suis plein qui me mettent en état de faire naître des doutes aussi chez les autres⁽¹⁵⁾ ». Ce qui, évidemment, résume très clairement la seule façon dont on peut enseigner à penser — sauf que Socrate, comme il le répète, n'enseignait rien pour la simple raison qu'il n'avait rien à enseigner ; il était « stérile » telles les sages-femmes grecques, qui avaient passé l'âge d'engendrer. (Puisqu'il n'avait rien à enseigner, nulle vérité à diffuser, on l'a accusé de ne jamais révéler sa vision (*gnomè*) — comme on le sait d'après Xénophon, qui l'a défendu contre cette accusation⁽¹⁶⁾.) Il semble qu'à la différence des philosophes professionnels, il ait ressenti le besoin de vérifier auprès de ses concitoyens s'ils partageaient ses perplexités — et ce besoin est tout différent de l'inclination à trouver des solutions aux énigmes et à les démontrer ensuite aux autres.

Regardons brièvement ce qu'il en est des trois comparaisons. Premièrement, Socrate est un taon : il sait comment éveiller les citoyens qui, sans lui, « dormiraient tranquilles pendant le restant de leur vie », à moins que quelqu'un d'autre ne vienne les réveiller. À quoi les éveille-t-il ? À penser, à examiner des questions, activité sans laquelle la vie, selon lui, non seulement ne vaudrait pas la peine, mais ne serait pas pleinement vécue⁽¹⁷⁾.

Deuxièmement, Socrate est une sage-femme : l'implication ici est triple — la « stérilité » que j'ai mentionnée, l'expertise de délivrer les autres de leurs pensées, c'est-à-dire des implications de leurs opinions, et la fonction des sages-femmes grecques de décider si un enfant était apte à vivre ou, dans le langage de Socrate, était un simple « œuf plein de vent », dont il fallait débarrasser le porteur. Dans le contexte qui est le nôtre, seules les deux dernières implications comptent. Car si on regarde les dialogues socratiques, personne parmi les interlocuteurs de Socrate n'a jamais exprimé une pensée qui ne soit pas un œuf plein de vent. Il faisait plutôt ce que Platon, qui pensait certainement à Socrate, disait des sophistes : il purgeait les gens de leurs « opinions », c'est-à-dire des préjugés non examinés qui empêchent de penser car ils suggèrent que nous savons quelque chose alors que non seulement nous ne savons pas, mais ne pouvons pas savoir ; en les aidant, comme le remarque Platon, à se débarrasser de ce qui était mauvais en eux, à savoir leurs opinions, ne les rendait pas bons pour autant, ne leur donnait pas de vérité⁽¹⁸⁾.

Troisièmement, sachant que nous ne savons rien et cependant ne voulant pas en rester là, Socrate reste inébranlable sur ses perplexités et, telle la torpille, paralyse ceux avec qui il entre en contact. Au premier abord, la torpille semble à l'opposé du taon ; elle paralyse alors que le taon réveille. Pourtant, ce qui peut de l'extérieur sembler de la paralysie et le cours ordinaire des affaires humaines se fait sentir quand on est au plus haut

point vivant. Malgré la rareté des preuves documentées de l'expérience de pensée, il existe un grand nombre de cas de penseurs au fil des siècles ayant ressenti cet effet. Socrate lui-même, qui avait parfaitement conscience du fait que la pensée a trait aux invisibles, est elle-même invisible et ne se manifeste pas à l'extérieur comme les autres activités, semble avoir utilisé la métaphore du vent à son propos : « Les vents eux-mêmes sont invisibles, et pourtant ce qu'ils font est manifeste pour nous et nous ressentons leur approche⁽¹⁹⁾. » (Incidentement, Heidegger utilise la même métaphore, quand il parle de « l'ouragan de la pensée ».)

Dans le contexte où, toujours soucieux de défendre le maître contre des accusations vulgaires sous-tendues par des arguments vulgaires, Xénophon mentionne cette métaphore, elle n'a pas grand sens. Pourtant, il indique quand même que les manifestations du vent invisible de la pensée sont celles des concepts, des vertus et des « valeurs » dont traite Socrate dans ses examens. Le problème — et c'est la raison pour laquelle le même homme peut être compris et se comprend lui-même à la fois comme un taon et comme une torpille — est que ce même vent, quand il est éveillé, a la particularité de chasser ses propres manifestations antérieures. Il est dans sa nature de défaire, de dégeler ce que le langage, médium de la pensée, a gelé dans la pensée — à savoir des mots (concepts, phrases, définitions, doctrines) dont Platon dénonce si magnifiquement la « faiblesse » et l'inflexibilité dans la *Septième Lettre*. Cette particularité a pour conséquence que la pensée a inévitablement un effet destructeur sur tous les critères, les mesures établies du bien et du mal, bref sur les us et coutumes et les règles de conduite dont nous traitons en morale et en éthique. Ces pensées gelées, semble dire Socrate, vont tellement de soi que vous pouvez vous en servir en dormant ; mais si le vent de la pensée, que j'éveille maintenant en vous, vous a réveillés de

vosre sommeil et vous a rendus pleinement conscients et vivants, alors vous verrez que vous n'avez rien d'autre en main que des perplexités, et le mieux que nous puissions faire est de les partager les uns avec les autres. Par conséquent, la paralysie de la pensée est double : elle est inhérente au fait de *s'arrêter* pour penser, à l'interruption de toutes les autres activités, et elle peut avoir un effet paralysant quand vous en sortez et que vous n'êtes plus sûrs de ce qui vous semblait indubitable, alors que vous étiez sans y penser engagés dans ce que vous faisiez. Si votre action consistait à appliquer des règles générales de conduite à des cas particuliers tels qu'ils se produisent dans la vie ordinaire, alors vous vous retrouverez paralysés parce qu'aucune de ces règles ne résistera au vent de la pensée. Pour recourir une fois de plus à l'exemple de la pensée gelée inhérente au mot « maison », une fois qu'on a pensé au sens qu'il implique — demeurer, avoir un foyer, être logé —, vous n'accepterez sans doute plus pour votre foyer ce que la mode de l'époque peut prescrire ; mais cela ne garantit en aucune manière que vous serez capables de parvenir à une solution acceptable pour vos problèmes de logement. Vous pouvez être paralysés.

Cela conduit au dernier et peut-être même plus grand danger de cette entreprise dangereuse et qui ne donne pas de résultats. Dans le cercle entourant Socrate, il y avait des hommes comme Alcibiade et Critias — et, mon Dieu ! ce n'étaient nullement les pires parmi les prétendus disciples de Socrate — qui se sont avérés représenter une réelle menace pour la *polis* ; non pas parce qu'ils étaient paralysés par la torpille, mais au contraire parce qu'ils avaient été éveillés par le taon. Ils avaient été éveillés à la licence et au cynisme. Ils n'étaient pas satisfaits d'avoir appris comment penser sans qu'on leur ait enseigné de doctrine, et ils ont transformé les non-résultats de l'examen de pensée socratique en résultats négatifs : si on ne peut définir la piété, soyons impies — ce qui est le contraire de ce que Socrate

avait espéré réaliser en parlant de la piété.

La quête de sens, qui sans cesse dissout et examine à nouveaux frais toutes les doctrines et les règles admises, peut à tout moment se retourner contre elle-même, produire un renversement des anciennes valeurs et déclarer que ce sont des « valeurs nouvelles ». Dans une certaine mesure, c'est ce qu'a fait Nietzsche quand il a renversé le platonisme, oubliant qu'un Platon inversé est encore un Platon, ou ce que Marx a fait quand il a retourné Hegel, produisant ainsi un système de l'histoire strictement hégélien. De tels résultats négatifs de la pensée seront ensuite utilisés comme en dormant, dans la même routine dépourvue de pensée, que les anciennes valeurs ; au moment de les appliquer à la sphère des affaires humaines, tout se passe comme si elles n'étaient jamais passées par le processus de pensée. Ce que nous appelons communément le nihilisme — ce que nous sommes tentés de dater historiquement, de décrier politiquement et d'attribuer à des penseurs qui ont prétendu oser penser des « pensées dangereuses » — est en fait un danger inhérent à l'activité de pensée elle-même. Il n'existe pas de pensées dangereuses ; c'est la pensée elle-même qui est dangereuse, mais le nihilisme n'est pas son produit. Le nihilisme n'est que l'autre face du conformisme ; son credo consiste en négations des valeurs actuelles et prétendument positives auxquelles il reste lié. Tous les examens critiques doivent passer par un stade de négation, au moins hypothétique, des opinions et des « valeurs » admises pour découvrir leurs implications et leurs présupposés tacites ; et en ce sens, le nihilisme peut être considéré comme un danger de la pensée qui est toujours présent. Mais ce péril ne résulte pas de la conviction socratique selon laquelle une vie non examinée ne vaut pas la peine d'être vécue ; il vient au contraire du désir d'obtenir des résultats qui feraient qu'ensuite, il ne serait plus nécessaire de penser. Penser est tout aussi dangereux pour tous les credo et,

en soi, ne donne lieu à aucun nouveau credo.

Pour autant, le fait de ne pas penser, état qui semble recommandable pour les affaires politiques et morales, a aussi ses dangers. En protégeant les gens contre les périls de l'examen, cela leur enseigne à tenir à tout ce que les règles de conduite admises prescrivent à une époque donnée dans une société donnée. Ce à quoi les gens sont habitués, ce n'est pas tant au contenu de ces règles, dont un examen approfondi les conduirait à la perplexité, qu'à la possession de règles sous lesquelles subsumer le particulier. En d'autres termes, ils se sont faits à ne jamais se faire d'avis. Si quelqu'un se présente alors et, quels que soient ses raisons et ses objectifs, souhaite abolir les anciennes « valeurs » ou vertus, cela sera assez facile pour lui pourvu qu'il offre un nouveau code, et il n'aura besoin d'utiliser ni la force ni la persuasion — ce qui ne prouverait pas que les nouvelles valeurs sont meilleures que les anciennes — pour l'établir. Plus les hommes ont tenu à l'ancien code, plus ils voudront s'assimiler au nouveau ; la facilité avec laquelle de tels renversements peuvent se produire dans certaines circonstances suggère que tout le monde dort quand cela arrive. Ce siècle nous a donné une expérience de ces affaires : comme il fut facile aux pouvoirs totalitaires de renverser les commandements de base de la morale occidentale — « Tu ne tueras point », dans le cas de l'Allemagne de Hitler ; « Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain », dans le cas de la Russie de Staline.

Revenons à Socrate. Les Athéniens lui ont dit que penser était subversif, que le vent de la pensée était un ouragan qui balaie les signes admis grâce auxquels les hommes s'orientent dans le monde ; il apporte le désordre dans les cités et il jette la confusion chez les citoyens, en particulier les jeunes. Même si Socrate n'a pas nié que penser corrompt, il n'a pas prétendu que cela rend meilleur, et même s'il a déclaré qu'« aucun plus grand

bienfait n'a jamais échoué » à la *polis* que ce qu'il faisait, il n'a pas prétendu qu'il s'était lancé dans une carrière de philosophe afin de devenir un tel bienfaiteur. Si « une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive⁽²⁰⁾ », alors la pensée accompagne la vie quand elle s'intéresse à des concepts comme la justice, le bonheur, la tempérance, le plaisir, à des mots désignant des choses invisibles que le langage nous a offerts pour exprimer le sens de ce qui se passe dans la vie et nous arrive quand nous sommes vivants.

Socrate appelait cette quête de sens *eros*, forme d'amour qui est principalement un besoin — il désire ce qu'il n'a pas — et qui est la seule matière dont il prétend être un expert⁽²¹⁾. Les hommes sont amoureux de la sagesse et font de la philosophie (*philosophein*) parce qu'ils ne sont pas sages, de même qu'ils sont amoureux de la beauté et « font de la beauté », pour ainsi dire (*philokalein*, comme disait Périclès⁽²²⁾), parce qu'ils ne sont pas beaux. L'amour, en désirant ce qui n'est pas là, établit une relation avec lui. Pour amener cette relation dans l'ouvert, pour la faire apparaître, les hommes en parlent à la manière dont l'amoureux veut parler de son aimée⁽²³⁾. Puisque cette quête est une sorte d'amour et de désir, les objets de pensée ne peuvent être que des choses qu'on peut aimer — la beauté, la sagesse, la justice, etc. La laideur et le mal sont exclus par définition de l'intérêt de la pensée, même s'ils peuvent parfois revenir à des déficiences, manque de beauté, injustice et mal (*kakia*) comme manque de bien. Cela signifie qu'ils n'ont pas de racine propre, pas d'essence que la pensée pourrait saisir. Le mal, nous dit-on, ne peut se commettre volontairement du fait de son « statut ontologique », comme nous dirions aujourd'hui ; il consiste dans une absence, dans quelque chose qui n'est pas. Si la pensée dissout les concepts normaux et positifs pour faire apparaître leur sens original, alors ce même processus dissout les « concepts » négatifs pour révéler leur défaut de signification

originale, leur néant. Incidemment, ce n'est nullement l'opinion du seul Socrate ; que le mal soit une simple privation, négation ou exception à la règle est l'opinion presque unanime de tous les penseurs⁽²⁴⁾. (L'erreur la plus patente et la plus dangereuse dans la proposition, aussi ancienne que Platon, « personne ne commet le mal volontairement » est la conclusion qu'elle implique : « Tout le monde veut faire le bien. » La triste vérité en la matière est que la majeure partie du mal est commise par des gens qui n'ont jamais décidé de faire le mal ou le bien.)

À quoi cela nous mène-t-il eu égard à notre problème — l'inaptitude ou le refus de penser et la capacité à faire le mal. Nous en sommes rendus à la conclusion que seuls les gens remplis de cet *eros*, de cet amour désirant de la sagesse, de la beauté et de la justice sont capables de penser — c'est-à-dire rendus à la « noble nature » de Platon en tant que prérequisit de la pensée. Et c'est précisément ce que nous ne recherchions pas quand nous avons posé la question de savoir si l'activité de penser, dans son effectuation même — par opposition aux qualités que la nature d'un homme, à savoir son âme, peut posséder et indépendamment d'elles — conditionne l'individu de telle sorte qu'il soit incapable de commettre le mal.

III

Parmi les très rares affirmations que Socrate, cet amoureux des perplexités, a jamais faites, il y a deux propositions, étroitement liées l'une à l'autre, qui traitent de notre question. Toutes deux apparaissent dans le *Gorgias*, dialogue consacré à la rhétorique, l'art de s'adresser à la multitude et de la convaincre. Le *Gorgias* n'appartient pas aux premiers dialogues socratiques ; il a été écrit peu avant que Platon ne prenne la direction de l'Académie. Surtout, il semble que son sujet traite d'une forme de discours qui perdrait tout sens s'il était aporétique. Et pourtant ce dialogue est encore aporétique ; seuls les derniers dialogues, où Socrate disparaît ou n'est plus au centre de la discussion, ont entièrement perdu cette qualité. Le *Gorgias*, comme *La République*, se conclut par un des mythes platoniciens sur l'au-delà, ses récompenses et ses punitions qui, apparemment, c'est-à-dire ironiquement, résout toutes les difficultés. Leur aspect sérieux est purement politique ; il consiste dans le fait qu'ils s'adressent à la multitude. Ces mythes, qui n'étaient certainement pas socratiques, sont importants, parce qu'ils contiennent, quoique sous une forme non philosophique, la reconnaissance par Platon du fait que les hommes peuvent commettre le mal volontairement et, ce qui est encore plus important, la reconnaissance implicite que, pas plus que Socrate, il ne savait quoi faire philosophiquement de ce fait gênant. Nous ne savons pas si Socrate croyait que c'est l'ignorance qui cause le mal et que la vertu peut s'enseigner, mais nous savons que Platon pensait plus sage de s'appuyer sur la menace.

Les deux propositions socratiques positives se lisent comme suit. La première : « Il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une » — à laquelle Calliclès, son interlocuteur dans le dialogue, répond ce que toute la Grèce aurait répondu : « Subir une injustice n'est pas la condition qu'un homme puisse

supporter, mais celle d'un esclave, pour qui être mort vaut mieux que de vivre, espèce d'homme incapable de se porter assistance à soi-même ou à celui qui peut vous être encore à cœur contre les injustices et les outrages » (483b). La seconde : « Je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante, qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonnant avec moi-même et de me contredire. » Ce qui fait dire à Calliclès que, dans le rôle d'orateur populaire qu'il se donne, Socrate se comporte comme « un petit fat » et qu'il ferait mieux de renoncer à la philosophie, pour lui comme pour les autres (484c).

Et il y a du vrai, comme nous le verrons, dans ce qu'il dit. C'est la philosophie, ou plutôt l'expérience de penser, qui a conduit Socrate à ces affirmations — même si ce n'est évidemment pas pour en arriver là qu'il s'est lancé dans son entreprise. Ce serait, je crois, une grave erreur que de les comprendre comme les résultats de cogitations sur la morale ; ce sont des conceptions, assurément, mais des conceptions produites par l'expérience et, pour autant que le processus de pensée lui-même soit concerné, ce sont au mieux des produits dérivés par incidence.

Nous éprouvons des difficultés à comprendre à quel point la première affirmation a pu paraître paradoxale lorsqu'elle a été formulée ; après des centaines d'années d'usage et abus, elle semble piètrement moralisatrice. Et la meilleure démonstration de la difficulté pour les esprits modernes à comprendre l'appel de la seconde est le fait que ses mots-clés : « *à moi tout seul* », il serait pire pour moi d'être en désaccord avec moi-même qu'avec la multitude des hommes, sont souvent oubliés dans les traductions. Quant à la première, c'est une affirmation subjective qui signifie : il vaut mieux *pour moi* subir une injustice que d'en commettre une, et elle est contrebalancée par l'affirmation

contraire, tout aussi subjective, qui semble évidemment bien plus plausible. Si, cependant, nous considérons ces propositions du point de vue du monde, et non plus à partir de celui de ces deux messieurs, nous devrions dire que ce qui compte, c'est qu'une injustice a été commise ; peu importe qui est le meilleur, le coupable ou la victime. En tant que citoyens, nous devons empêcher l'injustice puisque le monde que nous avons en commun, coupables, victimes ou spectateurs, est en jeu ; la Cité a subi une injustice. (Ainsi, nos codes de justice distinguent entre les crimes, où l'accusation est impérative, et les transgressions, où seules des personnes privées ont subi une injustice, lesquelles peuvent ou non poursuivre. Dans le cas d'un crime, l'état d'esprit subjectif de ceux qui sont impliqués n'est pas pertinent — celui qui a souffert peut être disposé à pardonner, celui qui a commis le crime peut ne pas être du tout susceptible de recommencer — parce que c'est la communauté dans son ensemble qui a été violée.)

En d'autres termes, Socrate ne parle pas ici en tant que citoyen supposé être davantage concerné par le monde que par lui-même. Tout se passe plutôt comme s'il disait à Calliclès : si tu étais comme moi, amoureux de la sagesse et en quête d'examen, et si le monde était comme tu le dépeins — divisé entre les forts et les faibles, où « les forts font ce qu'ils peuvent et où les faibles subissent ce qu'ils doivent » (Thucydide) —, de sorte qu'il n'y ait pas d'autre possibilité que de commettre ou de subir l'injustice, alors tu serais d'accord avec moi pour dire qu'il vaut mieux en subir une qu'en commettre une. Le présupposé est que, si tu pensais, tu devrais convenir qu'« une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive ».

À ma connaissance, il n'existe qu'un autre passage dans la littérature grecque qui, presque dans les mêmes termes, dit ce que Socrate disait. « Celui qui commet une injustice est plus malheureux (*kako-daimonesteros*) que celui qui la subit⁽²⁵⁾ »,

dit l'un des rares fragments de Démocrite, le grand adversaire de Parménide que Platon, probablement pour cette raison, n'a jamais mentionné. La coïncidence mérite d'être notée, parce que Démocrite, par opposition à Socrate, n'était pas particulièrement intéressé par les affaires humaines, mais semble s'être assez intéressé à l'expérience de penser. L'esprit (*logos*), dit-il, rend l'abstinence facile parce qu'« il s'accoutume à prendre plaisir de lui-même » (*auton ex heautou*) (B146). Il semble que ce que nous sommes tentés de comprendre comme une proposition purement morale dérive de l'expérience de penser elle-même.

Cela nous amène à la seconde affirmation, qui est un prérequis de la première. Elle aussi est extrêmement paradoxale. Socrate parle d'être un et *donc* de ne pas être capable de risquer de sortir de cette harmonie avec soi. Mais rien de ce qui est identique à soi, vraiment et absolument *un* comme A est A ne peut être en harmonie avec soi ni en sortir ; il faut toujours au moins deux notes pour produire un son harmonieux. Assurément, quand j'apparais et suis vu par les autres, je suis un ; autrement, je ne serais pas reconnaissable. Et tant que je suis avec les autres, à peine conscient de moi, je suis tel que j'apparais aux autres. Nous appelons conscience [*consciousness*], littéralement, « connaître avec moi », le fait curieux qu'en un sens, je suis aussi pour moi, bien que je m'apparaisse à peine, ce qui indique que l'« être-un » socratique n'est pas si problématique qu'il semble ; je ne suis pas seulement pour les autres, mais pour moi aussi et, en ce cas, je ne suis clairement pas qu'un. Une différence s'insère dans mon Unité.

Nous connaissons cette différence à d'autres égards. Tout ce qui existe parmi une pluralité de choses n'est pas simplement ce qui est, dans son identité, mais aussi ce qui est différent des autres choses ; cette différenciation appartient à sa nature même. Quand nous essayons de la saisir en pensée, quand nous

voulons la définir, nous devons prendre cette altérité (*alteritas*) ou cette différence en compte. Quand nous disons ce qu'est une chose, nous disons aussi toujours ce qu'elle n'est pas ; toute détermination, comme disait Spinoza, est une négation. Liée à elle seule, elle est la même (*auto* [c'est-à-dire *hekaston*] *heauto tau-ton* : « Chacune quant à elle la même que soi⁽²⁶⁾ »), et tout ce qu'on peut dire de sa pure identité, c'est qu'« une rose est une rose est une rose ». Mais ce n'est pas du tout le cas si, dans mon identité (« étant un ») je suis relié à moi. Cette chose curieuse que je suis n'a pas besoin de pluralité pour établir de la différence ; elle porte de la différence en elle-même quand elle dit : « Je suis moi. » Tant que je suis conscient, c'est-à-dire conscient de moi-même, je ne suis identique à moi-même que pour les autres auxquels j'apparais un et même. Pour moi, qui articule cet être-conscient-de-moi-même, je suis inévitablement *deux-en-un* — ce qui, incidemment, est la raison pour laquelle la quête d'identité, qui est à la mode, est futile et que notre crise d'identité moderne ne pourrait se résoudre qu'en perdant conscience [*consciousness*]. La conscience humaine suggère que la différence et l'altérité, qui sont des caractéristiques importantes du monde des apparences tel qu'il est donné à habiter à l'homme parmi une pluralité de choses, sont tout aussi bien les conditions mêmes de l'existence de l'ego humain. Car cet ego, le je-suis-moi, fait l'expérience de la différence dans l'identité précisément lorsqu'il n'est pas relié aux choses qui apparaissent, mais seulement à lui-même. Sans cette division originelle, que Platon a ensuite utilisée pour définir la pensée comme dialogue silencieux (*eme emauto*) entre moi et moi-même, le deux-en-un, que Socrate présuppose dans son affirmation sur l'harmonie avec moi-même, ne serait pas possible⁽²⁷⁾. La conscience [*consciousness*] n'est pas la même chose que la pensée ; mais sans elle, penser serait impossible. Ce que la pensée actualise dans son processus, c'est la différence

donnée par la conscience.

Pour Socrate, ce deux-en-un signifiait simplement que, si on veut penser, on doit veiller à ce que les deux qui mènent le dialogue de pensée soient dans de bonnes dispositions, que les partenaires soient amis. Il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une, parce qu'on peut rester l'ami de celui qui l'a subie ; qui voudrait être l'ami d'un meurtrier et vivre avec lui ? Pas même un meurtrier. Quelle sorte de dialogue avoir avec lui ? Précisément le dialogue que le Richard III de Shakespeare tient avec lui-même après qu'un grand nombre de meurtres ont été commis : « Comment ! est-ce que j'ai peur de moi-même ? Il n'y a que moi ici ! Richard aime Richard, et je suis bien moi. Est-ce qu'il y a un assassin ici ? Non... Si, moi ! Alors fuyons... Quoi, me fuir moi-même ?... Bonne raison ! Pourquoi ? De peur que je me châtie moi-même... Qui ? Moi-même ! Bah ! Je m'aime moi !... Pourquoi ? Pour un peu de bien que je me suis fait à moi-même ? Oh non ! hélas ! je m'exécrais bien plutôt moi-même pour les exécrables actions commises par moi-même. Je suis un scélérat... Mais non, je mens, je n'en suis pas un. Imbécile, parle donc bien de toi-même... Imbécile, ne te flatte pas⁽²⁸⁾. »

On peut trouver une rencontre similaire entre soi et soi, dédramatisée, douce et presque tranquille en comparaison, dans l'un des dialogues socratiques contestés, le *Grand Hippias* (qui, même s'il n'a pas été écrit par Platon, apporte cependant des éléments authentiques sur Socrate). À la fin, Socrate explique à Hippias, qui s'est avéré être un partenaire particulièrement nigaud, quel « immense bonheur » il a comparé à lui qui, quand il rentre chez lui, est attendu par un compagnon insupportable « qui ne cesse de [le] réfuter, un proche qui habite la même maison ». Entendant Socrate exprimer les opinions de Hippias, il lui demandera s'il n'a « pas honte d'oser disserter sur les belles occupations [lui] qui [se] laisse manifestement réfuter sur les questions du beau au point de ne même pas savoir quelle

peut bien être la nature propre de ce “beau” » (304⁽²⁹⁾). En d’autres termes, quand Hippias rentre chez lui, il reste un ; bien qu’il ne perde certainement pas conscience, il ne fera rien pour actualiser la différence en lui. Avec Socrate ou, sur ce point, Richard III, c’est une autre histoire. Ils n’ont pas seulement des rapports avec les autres, ils ont des rapports avec eux-mêmes. La thèse ici est que ce que l’un appelle « l’autre compagnon » et l’autre « la conscience » [*conscience*] n’est jamais présent, sauf quand ils sont seuls. Quand minuit passe et que Richard rejoint la compagnie de ses amis, alors « la conscience n’est qu’un mot dont usent les couards, qu’ils ont inventé pour maintenir les forts dans la crainte ». Et même Socrate, si attiré par le marché, doit rester chez lui, où il sera seul, dans la solitude, pour rencontrer l’autre compagnon.

J’ai choisi ce passage de *Richard III* parce que, même s’il utilise le mot « conscience » [*conscience*], Shakespeare ne s’en sert pas ici de la manière usuelle. Il a fallu longtemps pour que la langue anglaise distingue les mots *consciousness* et *conscience*, et dans certaines langues, par exemple en français, une telle séparation n’a pas eu lieu. La *conscience*, telle que nous l’utilisons dans les questions morales et juridiques, est censée être toujours présente en nous, de même que la *consciousness*. Et cette conscience est aussi censée nous dire quoi faire et de quoi nous repentir ; c’était la voix de Dieu avant qu’elle ne devienne la *lumen naturale* ou la raison pratique de Kant. À la différence de la conscience [*conscience*], le compagnon dont parle Socrate reste à la maison ; il le craint, comme les meurtriers dans *Richard III* redoutent leur conscience — comme quelque chose qui est absent. La conscience [*conscience*] semble une pensée d’après-coup, cette pensée qui est suscitée par un crime, comme dans le cas de Richard lui-même, ou par des opinions non examinées, comme dans le cas de Socrate, ou comme la crainte anticipée de telles

pensées d'après-coup, comme dans le cas des meurtriers cachés dans *Richard III*. Cette conscience, à la différence de Dieu en nous ou de la *lumen naturale*, ne fournit pas de prescriptions positives — même le *daimonion* socratique, sa voix divine, lui indique seulement quoi *ne pas* faire ; comme dit Shakespeare, « elle accable l'homme d'obstacles ». Ce qui fait qu'un homme craint sa conscience [*conscience*], c'est l'anticipation de la présence d'un témoin qui ne l'attend que *si* et quand il rentre chez lui. Le meurtrier de Shakespeare dit : « Tout homme qui entend bien vivre tente [...] de vivre sans », et le succès de cette tentative est facile parce que tout ce qu'il a à faire, c'est de ne jamais commencer le dialogue solitaire et muet que nous appelons penser, de ne jamais rentrer chez lui pour examiner les choses. Ce n'est pas une affaire de méchanceté ou de bonté, et ce n'est pas non plus une question d'intelligence ou de stupidité. Celui qui ne connaît par les rapports entre moi et moi-même (au cours desquels nous examinons ce que nous disons et faisons) ne sera pas gêné de se contredire ; cela signifie qu'il ne pourra ou ne voudra jamais rendre compte de ce qu'il dit ou fait ; il ne sera pas non plus gêné de commettre n'importe quel crime, puisqu'il peut être certain qu'il l'aura oublié tout de suite.

Penser en ce sens non cognitif et non spécialisé en tant que besoin naturel de la vie humaine, en tant qu'actualisation de la différence donnée dans la conscience [*consciousness*], n'est pas une prérogative de quelques-uns, mais c'est une faculté présente chez chacun ; de même, l'inaptitude à penser n'est pas la « prérogative » des nombreuses personnes qui manquent de puissance cérébrale, mais la possibilité toujours présente pour chacun — y compris les scientifiques, les universitaires et autres spécialistes d'entreprises mentales — de fuir ce rapport à soi dont Socrate a le premier découvert la possibilité et l'importance. Il ne s'agit pas ici de la méchanceté, avec laquelle la religion et la littérature ont essayé de s'arranger, mais par le

mal ; pas du péché et des grands monstres qui sont devenus les héros négatifs de la littérature et ont en général agi par envie et ressentiment, mais du monsieur tout le monde pas méchant qui n'a pas de motifs particuliers et, pour cette raison, est capable d'un mal *infini* ; à la différence du monstre, lui ne regarde pas en face à minuit le désastre qu'il a causé.

Pour le héros qui pense et son expérience, la conscience [*conscience*], qui « accable l'homme d'obstacles », est un effet induit. Et elle reste une affaire marginale pour la société dans son ensemble, sauf dans les cas d'urgence. Car penser en tant que tel fait peu de bien à la société, bien moins en tout cas que la soif de connaissance dans laquelle elle sert d'instrument au service d'autres objectifs. Elle ne crée pas de valeurs, elle ne découvre pas une fois pour toutes ce qu'est « le bien » et elle ne confirme pas les règles de conduite admises, elle les dissout plutôt. Sa signification politique et morale se révèle seulement dans les rares moments historiques où « les choses s'écroulent ; le centre ne tient plus ; / l'anarchie pure gagne le monde », quand « les meilleurs n'ont plus aucune conviction, tandis que les pires / sont pleins d'intensité passionnée ».

Dans ces moments-là, la pensée cesse d'être une affaire marginale dans les questions politiques. Quand chacun est ballotté sans réflexion par ce que tout le monde fait et croit, ceux qui pensent ne peuvent plus se cacher parce que leur refus de suivre est voyant et devient ainsi une forme d'action. L'élément purgatif dans la pensée, ce qui faisait de Socrate une sage-femme, qui met au jour les implications des opinions qui n'ont pas été examinées et les détruit ainsi — valeurs, doctrines, théories et même convictions —, est politique par implication. Car cette destruction a un effet libérateur sur une autre faculté humaine, la faculté de jugement, dont on pourrait dire, à juste titre, qu'elle est la plus politique des aptitudes mentales de l'homme. C'est la faculté de juger le particulier sans le subsumer

sous les règles générales qui ne peuvent s'enseigner ni s'apprendre avant de devenir des habitudes qu'on peut remplacer par d'autres habitudes et règles.

La faculté de juger le particulier (que Kant a découverte), l'aptitude à dire, « ceci est injuste », « ceci est beau », etc., n'est pas la même chose que la faculté de penser. Penser traite d'invisibles, de représentations de choses qui sont absentes ; juger concerne toujours des particuliers et des choses qui sont à disposition. Mais les deux sont liés d'une façon similaire à celle dont la *consciousness* et la *conscience* sont interconnectées. Si penser, le deux-en-un du dialogue silencieux, actualise la différence au sein de notre identité telle qu'elle est donnée dans la *consciousness* et se traduit alors par la *conscience*, alors juger, le produit dérivé de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste dans le monde des apparences, où je ne suis jamais seul et toujours bien trop occupé pour être capable de penser. La manifestation du vent de la pensée n'est pas la connaissance ; c'est l'aptitude à dire ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est beau et ce qui est laid. Et cela peut empêcher des catastrophes, du moins pour moi, dans les moments cruciaux.

1971

Pensée et considérations morales

1. Voir mon *Eichmann à Jérusalem*, 2^e éd.

2. Cité d'après les notes publiées de façon posthume aux cours de Kant sur la métaphysique, *Akademie Ausgabe*, vol. 18, n° 5663.

3. L'affirmation de Carnap selon laquelle la métaphysique n'est pas plus « dotée de sens » que la poésie va à l'encontre des déclarations des métaphysiciens ; mais celles-ci, tout comme l'évaluation de Carnap, pourraient bien être fondées sur une sous-estimation de la poésie. Heidegger, que Carnap vise, a répliqué en affirmant (même si ce n'est pas explicitement) que la pensée et la poésie (*denken* et *dichten*) étaient étroitement liées ; elles n'étaient pas identiques, mais provenaient de la même racine. Et Aristote, que jusqu'à présent personne n'a accusé d'avoir écrit de la « pure et simple » poésie, était de la même opinion : la philosophie et la poésie vont ensemble ; elles ont un poids égal (*Poétique*, 1451 b5). De l'autre côté, il y a le célèbre aphorisme de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire » (dernière phrase du *Tractatus*). Si on le prend au sérieux, il ne s'appliquerait pas seulement à ce qui est au-delà de l'expérience sensible, mais au contraire surtout aux objets sensibles. Car rien de ce que nous voyons, entendons ou touchons ne peut se décrire adéquatement en mots. Quand nous disons : « l'eau est froide », nous ne parlons ni de l'eau ni du froid tels qu'ils sont donnés à nos sens. N'est-ce pas précisément la découverte de cet écart entre les mots, qui sont le médium par lequel nous pensons, et le monde des apparences, qui est le médium dans lequel nous vivons, qui a donné d'abord la philosophie et la métaphysique ? Sauf qu'au commencement — chez Parménide et Héraclite —, c'était la pensée, qu'elle soit *nous* ou *logos*, qui était censée atteindre l'Être vrai, alors que finalement l'accent s'est déplacé de la parole à l'apparence, et par conséquent à la perception sensible et aux instruments par lesquels nous pouvons étendre et affiner nos sens corporels. Il semble naturel que l'accent mis sur la parole oppose aux apparences et l'accent mis sur la sensation à la pensée.

4. Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, *Œuvres*, Paris, Flammarion, coll. « Mille et une pages », 1997, trad. fr. P. Wotling, p. 1046. Il semble remarquable que nous trouvions la même vision dans son évidente simplicité au début de cette façon de penser en deux mondes, le monde sensible et le monde supersensible. Démocrite nous présente un joli petit dialogue entre l'esprit, l'organe du suprasensible, et les sens. Les perceptions sensibles sont des illusions, dit-il ; elles varient selon l'état de notre corps ; le doux, l'amer, la couleur et ainsi de suite n'existent que *nomos*, par convention entre les hommes, et non *phusei*, selon la vraie nature qui est au-delà des apparences — ainsi parle l'esprit. À quoi les sens répondent : « Misérable raison, c'est de nous que tu tiens les éléments de ta croyance et tu prétends nous réfuter ! Tu te terrasses toi-même en prétendant nous réfuter » (fragments B125 et B9, *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991, p. 530). Autrement dit, une fois que l'équilibre toujours précaire entre les deux mondes est perdu, peu importe si le « vrai monde » abolit le « monde apparent » ou *vice versa*, tout le schéma de référence dans lequel notre pensée avait l'habitude de s'orienter s'écroule. Dès lors, rien ne semble plus avoir beaucoup de

sens.

5. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, B30.

6. *Akademie Ausgabe*, vol. 18, n° 4849.

7. *Ibid.*, vol. 16, n° 6900.

8. Dans le XI^e livre du *De Trinitate*, Augustin décrit de façon vivante la transformation qu'un objet donné aux sens doit accomplir pour cadrer avec un objet de pensée. À la perception sensible — « la vision qui était extérieure lorsque le sens était informé par un corps sensible » — succède une « vision intérieure semblable », une image destinée à rendre présent le « corps absent » dans la représentation. Cette image, à savoir la représentation de quelque chose d'absent, est conservée dans la mémoire et devient un objet de pensée, une « vision de la pensée », tant qu'on se la rappelle volontairement, de sorte qu'il est décisif que « ce qui reste en mémoire », c'est-à-dire la re-présentation, est « une chose, et que quelque chose d'autre advient quand nous nous souvenons » (chapitre 3). Par conséquent, « ce qui est caché et retenu dans la mémoire est une chose, et ce qui est imprimé par elle dans la pensée de qui se souvient en est une autre » (chapitre 8). Augustin a bien conscience que penser « va en fait encore plus loin », au-delà du champ de toute imagination possible, « comme lorsque notre raison proclame l'infinité du nombre qu'aucune vision de la pensée des choses corporelles n'a pourtant saisie » ou lorsque la raison « nous enseigne que même les plus petits corps peuvent se diviser à l'infini » (chapitre 18).

Augustin semble ici suggérer que nous ne pouvons accéder à ce qui est totalement absent que parce que l'esprit, en vertu de l'imagination et de ses représentations, sait comment rendre présent ce qui est absent et comment traiter ces absences dans le souvenir, c'est-à-dire dans la pensée.

9. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967, trad. fr. G. Kahn, p. 20.

10. Emmanuel Kant, *Akademie Ausgabe*, vol. 18, n^{os} 5019 et 5036. Les italiques sont de l'auteur.

11. Platon, *Phédon*, 64, et Diogène Laërce, 7.11.

12. Je paraphrase la *Septième Lettre*, 341b-343a (Platon, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1950, p. 1208-1210).

13. Platon, *Ménon*, 80, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 528.

14. Diehl, fragment 16.

15. Platon, *Ménon*, 80, *Œuvres complètes*, op. cit.

16. Xénophon, *Memorabilia*, 4.615, 4.4.9.

17. À cet égard comme à d'autres, Socrate dit dans l'*Apologie* presque le contraire de ce que Platon lui fait dire dans l'« apologie améliorée » qu'est le *Phédon*. Dans le premier cas, il expliquait pourquoi il devait vivre et, incidemment, pourquoi il n'avait pas peur de mourir même si la vie lui était « très chère » ; dans le second, tout l'accent est mis sur le fardeau qu'est la vie et le bonheur qu'il éprouvait à devoir mourir.

18. Platon, *Le Sophiste*, 248, *Œuvres complètes*, op. cit.

19. Xénophon, *Memorabilia*, 4.3.14.

20. Platon, *Apologie*, 30, 38, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 177.

21. Platon, *Lysis*, 204b-c, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 322.

22. Thucydide, *Oraison funèbre*, 2.40.

23. *Symposium*, 177.

24. Je citerai seulement ici la vision défendue par Démocrite, parce qu'il était contemporain de Socrate. Il pensait que le logos, la parole, était l'« ombre » de l'acte, l'ombre étant censée distinguer les choses réelles de purs et simples faux-semblants ; par conséquent, il disait que l'« on doit éviter de parler des mauvaises actions », ce qui les priverait de leur ombre, de leur manifestation, (voir fragments 145 et 190). Ignorer le mal, c'est le changer en pur et simple faux-semblant.

25. Démocrite, fragment B45, in *Les Écoles présocratiques*, op. cit., p. 517.

26. Platon, *Le Sophiste*, 254d, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 316. Voir Martin Heidegger, *Identité et Différence*.

27. Platon, *Théétète*, 189e sq et *Le Sophiste*, 263e.

28. Shakespeare, *Richard III*, acte V, scène 3, Paris, GF, 1979, trad. fr. F.-V. Hugo, p. 134.

29. Platon, *Grand Hippias*, 304.

II. LE JUGEMENT

Réflexions sur Little Rock

Le point de départ de mes réflexions, ce fut une [image](#) parue dans les journaux qui montrait une Noire rentrant d'une école nouvellement intégrée : elle était persécutée par une troupe d'enfants blancs, protégée par un ami blanc de son père, et son visage portait un éloquent témoignage du fait évident qu'elle n'était pas précisément ravie. Cette image résumait la situation parce que ceux qui y apparaissaient directement affectés par l'ordonnance de la Cour fédérale, c'étaient les enfants eux-mêmes. Ma première question fut : que ferais-je si j'étais une mère noire ? La réponse : en aucune circonstance, je n'exposerais mon enfant à des conditions dans lesquelles il semblerait qu'elle voudrait se pousser dans un groupe ne voulant pas d'elle. Psychologiquement, la situation de ne pas être voulu (problème social typique) est plus difficile à supporter que la persécution déclarée (problème politique) parce que l'orgueil personnel est en jeu. Par orgueil, je n'entends pas quelque chose comme « être fier d'être noir » ou juif ou protestant anglo-saxon blanc (WASP), etc., mais le sentiment spontané et naturel d'identité qui nous échoit par l'accident de la naissance. L'orgueil, qui ne se compare pas et ignore les complexes d'infériorité ou de supériorité, est indispensable à l'intégrité personnelle ; et on ne le perd pas autant quand on est persécuté que quand on se pousse, ou plutôt quand on est poussé à se pousser, et à passer d'un groupe dans un autre. Si j'étais une mère noire du Sud, je sentirais que la Cour suprême, sans le vouloir mais inévitablement, a placé mon enfant dans une position plus humiliante que celle dans laquelle elle se

trouvait auparavant.

Surtout, si j'étais noire, je sentirais que la tentative même pour commencer la déségrégation scolaire n'a pas seulement et très injustement déplacé le fardeau de la responsabilité des épaules des adultes à celles des enfants. Je serais en outre convaincue qu'est impliquée toute l'entreprise visant à éviter le vrai problème. Le vrai problème, c'est l'égalité devant la loi du pays, et l'égalité est violée par les lois de ségrégation, c'est-à-dire par des lois imposant la ségrégation, et non pas par les us et coutumes sociales qui prévalent à l'école. S'il n'était question que de donner une instruction également bonne à mes enfants, que de l'effort pour leur assurer l'égalité des chances, pourquoi ne m'a-t-on pas demandé de me battre pour l'amélioration des écoles pour les enfants noirs et pour l'établissement immédiat de classes spéciales pour les enfants dont les résultats scolaires les rendent désormais admissibles dans des écoles blanches ? Au lieu de m'appeler à livrer une bataille franche pour mes droits indiscutables — mon droit de voter et d'être protégée pour cela, mon droit d'épouser qui je veux et d'être protégée dans mon mariage (bien qu'évidemment pas dans les tentatives pour devenir le beau-frère de qui on veut⁽¹⁾) ou mon droit à l'égalité des chances —, je sentirais que je suis devenue impliquée dans une affaire d'ascension sociale ; et si je choisissais cette voie pour améliorer mon sort, je préférerais certainement le faire seule, sans l'aide d'agences gouvernementales. Assurément, même le fait de me pousser et de me servir de mes bras pourrait ne pas dépendre uniquement de mes inclinations propres. Je pourrais y être contrainte afin d'avoir une vie convenable et d'élever le niveau de vie de ma famille. La vie peut être très désagréable, mais quoi qu'elle puisse me forcer à faire — et elle ne me force certainement pas à vouloir acheter dans un quartier réservé —, je peux conserver mon intégrité personnelle précisément dans la mesure où j'agis par obligation et en vertu

d'une nécessité vitale, et pas purement et simplement pour des raisons sociales.

Ma deuxième question fut : que ferais-je si j'étais une mère blanche du Sud ? Là encore, j'essaierais d'éviter que mon enfant soit pris dans une bataille politique dans la cour de son école. En outre, je ressentirais que mon consentement est nécessaire pour tout changement drastique quelle que puisse être mon opinion à son sujet. Je conviendrais que le gouvernement est impliqué dans l'instruction de mon enfant dans la mesure où il est censé devenir un citoyen, mais je dénierais au gouvernement tout droit de me dire en compagnie de qui mon enfant reçoit cette instruction. Les droits des parents à décider de telles questions pour leurs enfants jusqu'à ce qu'ils soient grands ne sont bafoués que par les dictatures.

Si toutefois j'étais fermement convaincue que la situation dans le Sud pouvait être matériellement améliorée par l'intégration scolaire, j'essaierais — peut-être avec l'aide des quakers ou de tout autre corps de citoyens pareillement inspirés — d'organiser une nouvelle école pour les enfants blancs et noirs, et de la gérer comme un projet pilote, afin de convaincre d'autres parents de changer d'attitude. Assurément, là encore, je me servais des enfants dans ce qui est essentiellement une bataille politique, mais du moins me serais-je assurée que les élèves sont tous là avec le consentement et l'aide de leurs parents ; il n'y aurait pas conflit entre la maison et l'école, même s'il pouvait y avoir conflit entre la maison et l'école d'un côté, et la rue de l'autre. Supposons maintenant qu'au cours d'une telle entreprise, les citoyens du Sud hostiles à la scolarité intégrée se soient aussi organisés et aient même réussi à convaincre les autorités de l'État d'empêcher l'ouverture et le fonctionnement de l'école. Ce serait précisément le moment, selon moi, d'appeler le gouvernement fédéral à intervenir. Car nous aurions là un cas clair de ségrégation imposée par l'autorité gouvernementale.

Cela nous amène à ma troisième question. Je me suis interrogée : qu'est-ce exactement qui distingue le soi-disant mode de vie du Sud du mode de vie américain eu égard à la question de la couleur de peau ? Évidemment, la réponse est tout simplement qu'alors que la discrimination et la ségrégation sont la règle dans le pays tout entier, elles ne sont imposées légalement que dans les États du Sud. Par conséquent, qui souhaite changer la situation dans le Sud ne peut guère éviter d'abolir les lois sur le mariage et d'intervenir pour rendre effectif le plein exercice de la franchise à cet égard. Ce n'est nullement une question académique. C'est en partie une affaire de principe constitutionnel, lequel par définition est au-delà des décisions majoritaires et de la pratique ; et elle implique aussi bien sûr les droits des citoyens, comme par exemple les droits des quelque vingt-cinq Noirs du Texas qui, alors qu'ils étaient soldats, avaient épousé des femmes européennes et ne pouvaient donc plus rentrer chez eux parce qu'aux yeux de la législation texane, ils étaient coupables d'un crime.

La répugnance des libéraux américains à aborder le problème des lois sur le mariage, leur propension à invoquer la pratique et à déplacer le raisonnement en soulignant que les Noirs eux-mêmes ne s'intéressent pas à cette question, leur embarras quand on leur rappelle ce que tout le monde sait être la plus scandaleuse législation dans tout l'Occident, tout cela rappelle la répugnance passée des fondateurs de la République à suivre le conseil donné par Jefferson et à abolir l'esclavage. Jefferson aussi fit valoir des raisons pratiques, mais du moins eut-il assez de sens politique pour dire après que le combat ait été perdu : « Je tremble en pensant que Dieu est juste. » Il ne tremblait pas pour les Noirs, ni même pour les Blancs, mais pour le destin de la République, parce qu'il savait que l'un de ses principes vitaux avait été violé dès le commencement. Ce ne sont pas la discrimination et la ségrégation sociale, quelles que soient

leurs formes, mais c'est la législation raciale qui constitue la perpétuation du crime originel dans l'histoire de ce pays.

Un dernier mot sur l'instruction et la politique. L'idée selon laquelle on peut changer le monde en instruisant les enfants dans l'esprit de l'avenir a été un des piliers des utopies politiques depuis l'Antiquité. Le problème avec cette idée a toujours été le même : elle ne peut réussir que si les enfants sont réellement séparés de leurs parents et élevés dans des institutions étatiques ou sont endoctrinés à l'école de sorte qu'ils se retournent contre leurs parents. C'est ce qui arrive dans les tyrannies. Si, de l'autre côté, les autorités publiques ne veulent pas tirer les conséquences de leurs vagues espoirs et projets, l'expérience scolaire tout entière reste au mieux sans résultat, alors qu'au pire, elle irrite et rend hostiles à la fois les parents et les enfants qui se sentent privés de certains droits essentiels. La série d'événements qui, dans le Sud, ont suivi l'arrêt de la Cour suprême, après lequel cette administration s'est engagée à se battre pour les droits civiques en matière d'instruction et d'écoles publiques, laisse un sentiment de vanité et d'amertume, comme si toutes les parties concernées savaient très bien que rien n'a été réalisé sous le prétexte qu'on a fait quelque chose.

Il est malheureux et même injuste (quoique pas vraiment injustifié) que les événements de Little Rock aient eu un écho aussi énorme auprès de l'opinion publique dans le monde entier et soient devenus un point d'achoppement de la politique étrangère américaine. Car à la différence d'autres problèmes nationaux qui ont assailli ce pays depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale (une hystérie sécuritaire, une prospérité folle, et le passage concomitant d'une économie d'abondance à un marché où le superflu et l'absurde balaient l'essentiel et le productif) et à la différence de difficultés ancestrales comme le problème de la culture de masse et de l'instruction de masse

— tous deux typiques de la société moderne en général et pas seulement de l'Amérique —, l'attitude dans le pays à l'égard de sa population noire est enracinée dans la tradition américaine, un point c'est tout. La question de la couleur de peau a été créée par l'un des grands crimes de l'histoire américaine et ne peut se résoudre que dans le cadre politique et historique de la République. Le fait que cette question soit aussi devenue un problème important dans les affaires mondiales est une pure et simple coïncidence au regard de l'histoire et de la politique américaines ; car le problème de la couleur de peau en politique internationale est venu du colonialisme et de l'impérialisme des nations européennes — c'est-à-dire du grand crime dans lequel l'Amérique n'a jamais été impliquée. Ce qui est tragique, c'est que le problème non résolu de la couleur de peau aux États-Unis peut leur coûter les avantages dont ils pourraient jouir à juste titre en tant que puissance mondiale.

Pour des raisons historiques et autres, nous avons l'habitude d'identifier la question noire et le Sud, mais les problèmes non résolus liés aux Noirs qui vivent au milieu de nous concernent évidemment tout le pays, et non le Sud seul. Comme d'autres questions raciales, elle exerce une attraction populaire spéciale et elle est particulièrement sujette à servir de point de cristallisation à une idéologie populiste et à une organisation populiste. Cet aspect pourrait même un jour s'avérer plus explosif dans les grands centres urbains du Nord que dans le Sud plus traditionaliste, particulièrement si le nombre de Noirs dans les villes du Sud continue de décliner alors que la population noire dans les autres villes augmente au même taux que ces dernières années. Les États-Unis ne sont pas un État-nation au sens européen, et ils ne l'ont jamais été. Le principe qui régit leur structure politique est et a toujours été indépendant de l'homogénéité de la population et d'un passé commun. C'est d'une certaine manière moins vrai du Sud, dont

la population est plus homogène et plus enracinée dans le passé que celle de toute autre partie du pays. Lorsque William Faulkner a récemment déclaré que, en cas de conflit entre le Sud et Washington, il devrait finalement agir en tant que citoyen du Mississippi, il s'est exprimé davantage comme un membre d'un État-nation européen que comme un citoyen de cette République-ci. Mais la différence entre le Nord et le Sud, bien qu'encore marquée, est vouée à disparaître avec l'industrialisation de plus en plus grande des États du Sud et elle ne joue plus de rôle dans certains d'entre eux de nos jours. Dans tous les coins du pays, dans l'Est et le Nord, avec ses nombreuses nationalités, pas moins que dans le Sud, les Noirs tranchent par leur « visibilité ». Ils ne forment pas la seule « minorité visible », mais la plus visible. À cet égard, ils ressemblent en quelque sorte à des nouveaux immigrants, lesquels constituent invariablement la plus « audible » de toutes les minorités et par conséquent sont toujours les plus susceptibles d'éveiller des sentiments xénophobes. Mais alors que le caractère audible est un phénomène temporaire, qui dure rarement au-delà d'une génération, la visibilité des Noirs est inaltérable et permanente. Ce n'est pas une question triviale. Sur la scène publique, où rien ne compte qui ne puisse se voir et s'entendre, la visibilité et le caractère audible sont de prime importance. Soutenir que ce sont purement et simplement des apparences extérieures, c'est éluder la question. Car ce sont précisément des apparences qui « apparaissent » en public, et les qualités internes, dons du cœur ou de l'esprit, ne sont politiques que dans la mesure où leur détenteur souhaite les exposer en public, les placer sous les projecteurs au marché.

La République américaine est fondée sur l'égalité des citoyens et, alors même que l'égalité devant la loi est devenue un principe inaliénable pour tous les gouvernements constitutionnels modernes, l'égalité en tant que telle est d'une

plus grande importance dans la vie politique d'une république que pour toute autre forme de gouvernement. L'enjeu n'est par conséquent pas seulement le bien-être de la population noire, mais, du moins à long terme, la survie de la République. Tocqueville a vu il y a un siècle que l'égalité des chances et de condition, ainsi que l'égalité des droits, constituait la « loi » élémentaire de la démocratie américaine, et il a prédit que les dilemmes et les perplexités inhérents au principe d'égalité pourraient un jour devenir le défi le plus dangereux pour le mode de vie américain. Sous sa forme englobante et typiquement américaine, l'égalité possède un pouvoir énorme pour égaliser ce qui est différent par sa nature et son origine — et c'est seulement ce pouvoir qui a permis au pays d'être capable de conserver son identité fondamentale au mépris des vagues d'immigration qui ont toujours déferlé sur ses côtes. Mais le principe d'égalité, même sous sa forme américaine, n'est pas omnipotent ; il ne peut égaliser les caractéristiques naturelles, physiques. Cette limite n'est atteinte que lorsque les inégalités de conditions économique et scolaire ont été aplanies, mais à ce point de jonction un danger, bien connu des étudiants en histoire, émerge invariablement : plus les gens sont devenus égaux à tous égards, plus l'égalité pénètre tout le tissu social, et plus les différences se font sentir, et plus deviennent voyants ceux qui ne sont visiblement et par nature pas comme les autres.

Il est donc très possible que la réalisation de l'égalité sociale, économique et scolaire pour les Noirs attise le problème de la couleur de peau dans ce pays au lieu de l'apaiser. Cela ne doit évidemment pas se produire, mais il serait naturel que cela se produise et ce ne serait pas surprenant. Nous n'avons pas encore atteint le point dangereux, mais nous l'atteindrons dans un avenir prévisible, et un grand nombre d'évolutions ont déjà eu lieu qui vont clairement dans ce sens. La conscience de troubles à venir n'engage pas à plaider pour une inversion de la tendance

qui, heureusement, depuis plus de quinze ans maintenant, a été grandement en faveur des Noirs. Mais elle invite à plaider pour que l'intervention du gouvernement soit guidée par la prudence et la modération plutôt que par l'impatience et des mesures mal avisées. Depuis la décision de la Cour suprême instaurant la déségrégation dans les écoles publiques, la situation générale dans le Sud s'est détériorée. Et alors que des événements récents indiquent qu'il ne sera pas possible d'éviter d'imposer au niveau fédéral les droits civiques des Noirs dans tout le Sud, la situation exige qu'une telle intervention soit limitée aux rares cas où le droit du pays et le principe de la République sont en jeu. La question se pose donc de savoir où c'est le cas en général et si c'est le cas à l'école publique en particulier.

Le programme sur les droits civiques de l'administration recouvre deux points complètement différents. Il réaffirme la franchise de la population noire qui est une question de fait dans le Nord, mais pas du tout dans le Sud. Et il aborde le problème de la ségrégation, qui est une question de fait dans le pays tout entier et une question de discrimination légale seulement dans les États du Sud. La résistance de masse présente dans tout le Sud procède de la déségrégation imposée et non de l'instauration légale du droit de vote des Noirs. Les résultats d'un sondage d'opinion conduit en Virginie et montrant que 92 % des citoyens étaient totalement opposés à l'intégration scolaire et que 79 % n'avaient toute obligation d'accepter la décision de la Cour suprême illustrent combien la situation est grave. Ce qui est effrayant ici, ce ne sont pas les 92 % qui s'opposent à l'intégration, car la ligne de partage dans le Sud n'a jamais été entre ceux qui sont favorables et ceux qui sont hostiles à la ségrégation — en pratique, il n'existe pas d'opposants —, mais c'est la proportion de gens qui préfèrent la loi de la rue à l'État de droit. Les soi-disant libéraux et modérés du Sud sont tout simplement ceux qui reconnaissent le droit, et

ils ne sont plus qu'une minorité de 21 %.

Nul sondage d'opinion n'était nécessaire pour révéler ces informations. Les événements de Little Rock ont été suffisamment éclairants à cet égard ; et ceux qui souhaitent attribuer la faute des désordres uniquement aux maladroites extraordinaires du gouverneur Faubus peuvent se détromper en écoutant le silence éloquent des deux sénateurs libéraux de l'Arkansas. Le fait désolant est que les citoyens de la ville qui reconnaissent le droit ont laissé la rue à la foule, que ni les citoyens blancs ni les citoyens noirs n'ont senti qu'il était de leur devoir de voir des enfants noirs en sécurité à l'école. C'est-à-dire que, même avant l'arrivée des troupes fédérales, les Sudistes qui reconnaissent le droit avaient décidé que l'imposer contre la loi de la rue et protéger les enfants contre les agitateurs n'était pas leur affaire. Autrement dit, l'arrivée des troupes n'a guère fait que changer la résistance passive en résistance active.

On a dit, je crois que c'est encore M. Faulkner, que l'intégration forcée ne vaut pas mieux que la ségrégation forcée, et c'est parfaitement vrai. La seule raison pour laquelle la Cour suprême a dû traiter d'abord la question de la déségrégation est que la ségrégation a été un problème juridique et pas seulement social dans le Sud depuis plusieurs générations. Le point crucial dont il faut se souvenir est que ce n'est pas la coutume sociale ségrégationniste qui est non constitutionnelle, mais son *imposition juridique*. Abolir cette législation est d'une grande et évidente importance et, dans le cas de la partie de la loi sur les droits civiques qui concerne le droit de vote, aucun État du Sud n'a en réalité osé montrer une opposition forte. Eu égard à la législation non constitutionnelle, la loi sur les droits civiques ne va pas assez loin, car elle laisse intacte la loi la plus scandaleuse des États du Sud — celle qui fait du mariage mixte un délit criminel. Le droit d'épouser qui on souhaite est un droit de l'homme élémentaire comparé auquel « le droit de fréquenter

une école intégrée, le droit de s'asseoir où on veut dans le bus, le droit d'entrer dans un hôtel, une aire de loisir ou un lieu de divertissement quelle que soit sa couleur de peau ou sa race » sont mineurs. Même les droits politiques, comme le droit de vote, et presque tous les autres droits énumérés dans la Constitution sont secondaires par rapport aux droits de l'homme inaliénables à « la vie, la liberté et la poursuite du bonheur », qui sont proclamés dans la déclaration d'indépendance ; et le droit de se loger et de se marier sans condition appartient à cette catégorie. Il aurait été bien plus important que cette violation soit portée à l'attention de la Cour suprême ; et pourtant, si la Cour avait déclaré non constitutionnelle la loi contre le mélange entre les races, elle ne se serait guère sentie obligée d'encourager, et à plus forte raison d'imposer, les mariages mixtes.

Toutefois, la partie la plus frappante de toute l'affaire a été la décision fédérale de débiter l'intégration dans les écoles publiques. Il ne fallait sûrement pas beaucoup d'imagination pour voir que c'était faire peser sur les enfants, noirs et blancs, le fardeau de la résolution d'un problème que les adultes depuis des générations s'étaient avoués eux-mêmes incapables de résoudre. Personne, je pense, n'estimera facile d'oublier la photographie reproduite dans les journaux et les magazines de tout le pays, qui montre une jeune fille noire accompagnée d'un ami blanc de son père, et qui quitte l'école en marchant, persécutée et suivie de près par une troupe de jeunes qui la conspuent et font des grimaces. On a, à l'évidence, demandé à la jeune fille d'être une héroïne — c'est-à-dire quelque chose que ni son père absent ni les représentants du NAACP, tout aussi absents, ne se sont sentis appelés à être. Il sera difficile pour les jeunes Blancs, ou du moins pour ceux qui parmi eux débordent de brutalité, de vivre avec cette photographie qui exhibe sans pitié leur délinquance juvénile. Cette image m'a semblé être

comme une caricature fantastique de l'instruction progressiste qui, en abolissant l'autorité des adultes, nie implicitement leur responsabilité dans le monde dans lequel ils ont donné naissance à leurs enfants et refuse le devoir de les y guider. En sommes-nous arrivés désormais au point où c'est aux enfants qu'on demande de changer ou d'améliorer le monde ? Et avons-nous l'intention de faire disputer nos batailles politiques dans les cours d'école ?

La ségrégation est une discrimination imposée par la loi et la déségrégation ne peut faire plus que d'abolir les lois imposant la ségrégation ; elle ne peut abolir la discrimination et imposer l'égalité à la société, mais elle peut et doit imposer l'égalité dans le corps politique. Car non seulement l'égalité tire son origine du corps politique, mais sa validité est clairement restreinte au champ politique. Ce n'est que là que nous sommes tous égaux. Dans les conditions modernes, cette égalité trouve son incarnation la plus importante dans le droit de vote, selon lequel le jugement et l'opinion des citoyens les plus élevés valent le jugement et l'opinion des citoyens à peine instruits. L'éligibilité, le droit d'être élu à une charge, est aussi un droit inaliénable pour chaque citoyen ; mais ici l'égalité est déjà restreinte et, même si la nécessité de la distinction personnelle dans une élection dérive de l'égalité numérique, dans laquelle chacun est littéralement réduit à n'être qu'un, ce sont la distinction et les qualités qui comptent pour gagner des voix et pas la pure et simple égalité.

Et pourtant, par opposition à d'autres différences (par exemple, la spécialisation professionnelle, l'expertise ou la distinction sociale et intellectuelle), les qualités politiques exigées pour gagner un siège sont si intimement liées au fait d'être égal aux autres qu'on peut dire que, loin d'être des spécialités, ce sont précisément ces distinctions auxquelles tous les votants aspirent également — pas nécessairement comme

êtres humains, mais en tant que citoyens et êtres politiques. Ainsi, les qualités des élus dans une démocratie dépendent toujours de celles de l'électorat. Par conséquent, l'éligibilité est un corollaire nécessaire du droit de vote ; elle implique que chacun a la possibilité de se distinguer dans les choses pour lesquelles nous sommes tous égaux pour les commencer. À strictement parler, la franchise et l'éligibilité sont les seuls droits politiques et, dans une démocratie moderne, ils constituent la quintessence même de la citoyenneté. Par opposition aux autres droits, civiques ou humains, ils ne peuvent être accordés à des étrangers résidents.

Ce que l'égalité est au corps politique — son principe profond —, la discrimination l'est à la société. La société est ce curieux et en quelque sorte hybride champ entre le politique et le privé où, depuis le commencement de l'ère moderne, la plupart des hommes ont passé la majeure partie de leur vie. Car chaque fois que nous quittons les quatre murs protecteurs de notre demeure privée et en passons le seuil pour gagner le monde public, nous entrons premièrement, non pas dans le domaine politique de l'égalité, mais dans la sphère sociale. Nous sommes poussés dans cette sphère par le besoin de gagner notre vie, attirés par le désir de suivre notre vocation ou alléchés par le plaisir d'avoir de la compagnie, et une fois que nous y sommes entrés, nous devenons sujets au vieil adage « le semblable attire le semblable », lequel contrôle tout le champ de la société dans la variété innombrable de ses groupes et associations. Ce qui compte ici, ce n'est pas la distinction personnelle, mais les différences en vertu desquelles les personnes appartiennent à certains groupes dont le caractère identifiable exige qu'ils se distinguent d'autres groupes dans le même domaine. Dans la société américaine, les gens se regroupent et donc se discriminent les uns des autres selon des frontières de métier, de revenu et d'origine ethnique, alors qu'en Europe, les frontières

suivent l'origine de classe, l'instruction et les manières. Du point de vue de la personne humaine, aucune de ces pratiques discriminatoires n'a de sens ; mais on peut se demander si la personne humaine en tant que telle apparaît jamais dans le champ social. En tout cas, sans un certain type de discrimination, la société cesserait tout simplement d'exister et les très importantes possibilités que recèlent la libre association et la formation de groupes disparaîtraient.

La société de masse — qui annihile les frontières discriminantes et nivelle les distinctions de groupe — est un danger pour la société en tant que telle, plutôt que pour l'intégrité de la personne, car l'identité personnelle a sa source au-delà du champ social. Le conformisme n'est toutefois pas une caractéristique de la seule société de masse, mais de toute société dans la mesure où seuls sont admis dans un groupe social donné ceux qui se conforment aux traits distinctifs généraux qui font être ensemble le groupe. Le danger lié au conformisme dans ce pays — danger presque aussi ancien que la République — est que, du fait de l'extraordinaire hétérogénéité de sa population, le conformisme social tend à devenir un absolu et un substitut de l'homogénéité nationale. En tout cas, la discrimination est un droit social aussi indispensable que l'égalité est un droit politique. La question n'est pas de savoir comment abolir la discrimination, mais comment la maintenir dans la sphère sociale, où elle est légitime, et l'empêcher d'empiéter sur la sphère politique et personnelle, où elle est destructrice.

Afin d'illustrer cette distinction entre le politique et le social, je donnerai deux exemples de discrimination, l'un qui est selon moi entièrement justifié et hors de portée de l'intervention gouvernementale, l'autre scandaleusement injustifié et positivement nocif pour le champ politique.

Tout le monde sait que, dans ce pays, les lieux de vacances

sont souvent « réservés » en fonction de l'origine ethnique. Beaucoup de gens objectent à cette pratique ; pour autant, ce n'est qu'une extension du droit de libre association. Si, en tant que juive, je veux passer mes vacances seulement en compagnie de juifs, je ne vois pas comment qui que ce soit peut raisonnablement m'empêcher de le faire ; de même, je ne vois pas pour quelle raison d'autres lieux ne devraient pas s'occuper d'une clientèle qui ne souhaite pas voir de juifs pendant ses vacances. Il ne peut y avoir de « droit à aller dans n'importe quel hôtel, n'importe quelle aire de loisir ou lieu de divertissement », parce que beaucoup de ces choses sont dans le domaine du purement social, où le droit de libre association et donc à la discrimination a une plus grande validité que le principe d'égalité. (Cela ne s'applique pas aux théâtres et aux musées, où les gens ne se rassemblent pas à l'évidence dans le but de s'associer les uns avec les autres.) Le fait que le « droit » de pénétrer dans des lieux sociaux soit tacitement garanti dans la plupart des pays et ne soit devenu extrêmement controversé que dans la démocratie américaine est dû non pas à la plus grande tolérance des autres pays, mais en partie à l'homogénéité de leur population et en partie à leur système de classes, qui opère socialement même quand ses fondements économiques ont disparu. L'homogénéité et le fonctionnement par classes garantissent ensemble la « similitude » de la clientèle en tout endroit que même les restrictions et la discrimination ne peuvent réaliser en Amérique.

Toutefois, c'est une toute autre affaire quand on en vient au « droit de s'asseoir à n'importe quelle place dans un bus », un wagon de chemin de fer ou une gare, ainsi qu'au droit d'entrer dans des hôtels et des restaurants situés dans des quartiers de travail — bref, quand on a affaire à des services, dépendant de propriétaires publics ou privés, qui sont en réalité des services publics dont chacun a besoin afin de travailler et de vivre. Bien

qu'ils ne tombent pas strictement dans le champ public, ces services sont clairement dans le domaine public, où tous les hommes sont égaux ; et la discrimination dans les trains et les bus du Sud est aussi scandaleuse que la discrimination dans les hôtels et les restaurants dans tout le pays. À l'évidence, la situation est bien pire dans le Sud parce que la ségrégation dans les services publics est imposée par la loi et parfaitement visible aux yeux de tous. Il est malheureux que les premières étapes pour résoudre la situation de ségrégation dans le Sud après tant de dizaines d'années de complète négligence n'aient pas commencé par ses aspects les plus inhumains et les plus voyants.

Enfin, le troisième champ dans lequel nous nous mouvons et vivons ensemble avec d'autres gens — le champ privé — n'est régi ni par l'égalité ni par la discrimination, mais par l'exclusivité. Ici, nous choisissons ceux avec lesquels nous souhaitons passer notre vie, nos amis personnels et ceux que nous aimons ; et notre choix est guidé non par la similitude ou des qualités partagées par un groupe de gens — il n'est pas guidé par des normes ou des règles objectives —, mais il dépend infailliblement et inexplicablement de la personne dans son unicité, dans sa non-similitude par rapport à tous les autres gens que nous connaissons. Les règles d'unicité et d'exclusivité sont et seront toujours en conflit avec les normes de la société, précisément parce que la distinction sociale viole le principe de la vie privée et n'a pas de validité pour sa conduite. Ainsi, tout mariage mixte constitue un défi pour la société et implique que les partenaires d'un tel mariage aient tellement préféré leur bonheur personnel à leur ajustement social qu'ils soient disposés à porter le fardeau de la discrimination. C'est et cela doit rester leur affaire privée. Le scandale ne commence que lorsque le défi qu'ils posent à la société et aux coutumes dominantes, auquel chaque citoyen a droit, est interprété comme

un délit criminel, de sorte que lorsqu'ils pénètrent dans le champ social, ils se retrouvent en conflit avec la loi. Les normes sociales ne sont pas des normes juridiques, et si le législateur suit les préjugés de la société, la société est devenue tyrannique.

Pour des raisons trop compliquées à expliquer ici, le pouvoir de la société à notre époque est plus grand qu'il ne l'a jamais été auparavant, et on ne laisse plus grand monde en ignorer les règles et vivre sa vie privée. Mais ce n'est pas une excuse pour que le corps politique oublie les droits privés et ne comprenne pas que les droits privés sont grossièrement violés dès que la législation commence à imposer la discrimination sociale. Alors que le gouvernement n'a pas le droit d'interférer avec les préjugés et les pratiques discriminatoires de la société, il a non seulement le droit mais le devoir de s'assurer que ces pratiques ne sont pas imposées par la loi.

De même que le gouvernement doit s'assurer que la discrimination sociale ne diminue jamais l'égalité politique, il doit aussi protéger les droits de toute personne à faire ce qui lui plaît entre les quatre murs de sa demeure. Dès que la discrimination sociale est imposée par la loi, elle devient persécution, et de ce crime, beaucoup d'États du Sud se sont rendus coupables. Dès que la discrimination sociale est abolie par la loi, la liberté de la société est violée, et il y a danger que la gestion irréfléchie de la question des droits civiques par le gouvernement fédéral ne se traduise par une telle violation. Le gouvernement ne peut légitimement prendre aucune disposition contre la discrimination sociale parce qu'il ne peut agir qu'au nom de l'égalité — principe qui n'a pas cours dans la sphère sociale. La seule force publique qui peut combattre les préjugés sociaux, ce sont les églises, et elles peuvent le faire au nom de l'unicité de la personne, car c'est sur le principe de l'unicité des âmes que la religion (et en particulier la foi chrétienne) est fondée. Les églises sont les seuls lieux communaux et publics où

les apparences ne comptent pas, et si la discrimination gagne les lieux de culte, c'est un signe infaillible de leur échec religieux. Ils sont alors devenus des institutions sociales et non plus religieuses.

Un autre problème impliqué dans le présent conflit entre Washington et le Sud est la question des droits des États. Depuis un certain temps, il est devenu usuel chez les libéraux de soutenir qu'un tel problème ne se pose pas du tout, mais que c'est seulement un subterfuge fabriqué par les réactionnaires sudistes qui ne peuvent invoquer rien d'autre que « des arguments spécieux et l'histoire constitutionnelle ». Selon moi, c'est une dangereuse erreur. Par opposition au principe classique de l'État-nation européen, selon lequel le pouvoir, comme la souveraineté, est indivisible, la structure du pouvoir dans ce pays repose sur le principe de la division des pouvoirs et sur la conviction que c'est ce qui rend plus fort le corps politique dans son ensemble. Assurément, ce principe est incarné dans le système de contrôles entre les trois branches du gouvernement ; mais il n'en est pas moins enraciné dans la structure du gouvernement fédéral, laquelle exige qu'il y ait aussi un équilibre et un contrôle mutuel entre le pouvoir fédéral et les pouvoirs des quarante-huit États. S'il est vrai (et j'en suis convaincue) que, telle la force, le pouvoir engendre plus de pouvoir quand il est divisé, alors il s'ensuit que toute tentative de la part du gouvernement fédéral pour priver les États d'une partie de leur souveraineté législative ne peut se justifier que sur la base d'arguments juridiques et de l'histoire constitutionnelle. Ces arguments ne sont pas spécieux ; ils sont fondés sur un principe qui était supérieur dans l'esprit des fondateurs de la République.

Tout cela n'a rien à voir avec le fait d'être libéral ou conservateur, bien qu'il se puisse que, lorsque la nature du pouvoir est en jeu, le jugement libéral, dont la longue et

glorieuse histoire témoigne d'une méfiance profonde à l'égard de toute forme de pouvoir, puisse être moins fiable que sur d'autres questions. Les libéraux n'arrivent pas à comprendre que la nature du pouvoir est telle que le potentiel de pouvoir de l'Union dans son ensemble souffrira si les fondations régionales sur lesquelles ce pouvoir repose sont minées. L'idée est que la force est et doit être centralisée afin d'être efficace, mais que le pouvoir ne peut ni ne doit l'être. Si les différentes sources dont il découle sont asséchées, toute la structure devient impuissante. Et les droits des États dans ce pays sont parmi les plus authentiques sources de pouvoir, non seulement pour la promotion des intérêts et de la diversité régionale, mais pour la République dans son ensemble.

Le problème avec la décision de faire entrer la question de la déségrégation dans le champ de l'école publique plutôt que dans un autre champ, au cours de la campagne pour les droits des Noirs, a été que cette décision a involontairement touché un domaine dans lequel tous les différents droits et principes que nous avons discutés sont impliqués. Il est parfaitement vrai, comme les Sudistes n'ont cessé de le souligner, que la Constitution reste silencieuse sur l'instruction et que, en droit comme traditionnellement, l'école publique est du domaine de la législation des États. L'argument contraire avançant que toutes les écoles publiques sont de nos jours soutenues par le gouvernement fédéral est faible, car les subventions fédérales sont dans ce cas censées équilibrer et compléter les contributions locales, et ne transforment pas les écoles en institutions fédérales, comme les tribunaux de district fédéraux. Il serait très mal avisé que le gouvernement fédéral — qui doit désormais assister de plus en plus d'entreprises qui étaient jadis de la responsabilité des États — se serve de son soutien financier comme d'un moyen pour forcer les États à donner leur accord à des positions qu'autrement ils mettraient du temps ou

répugneraient à adopter.

Le même empiètement de droits et d'intérêts apparaît quand on examine le problème de l'instruction à la lumière des trois champs de la vie humaine — le politique, le social et le privé. Les enfants font avant tout partie de la famille et du foyer, et cela implique qu'ils sont ou devraient être élevés dans une atmosphère d'exclusivité idiosyncrasique qui seule fait d'un foyer un foyer, assez fort et rassurant pour protéger ses jeunes contre les contraintes du social et les responsabilités du champ politique. Le droit des parents à élever leurs enfants comme ils le jugent adapté est un droit privé, qui appartient au foyer et à la famille. Depuis l'introduction de l'instruction obligatoire, ce droit a été bafoué et restreint, mais pas aboli, par le droit du corps politique à préparer les enfants à leurs devoirs futurs en tant que citoyens. L'enjeu pour le gouvernement en la matière est indéniable — comme l'est le droit des parents. La possibilité de l'instruction privée ne fait pas sortir du dilemme, parce qu'elle rendrait la sauvegarde de certains droits privés dépendante du statut économique et par conséquent défavoriserait ceux qui sont forcés d'envoyer leurs enfants dans des écoles publiques.

Les droits des parents sur leurs enfants sont juridiquement limités par l'instruction obligatoire et par rien d'autre. L'État a le droit inaliénable de prescrire des exigences minimales pour la citoyenneté future et, au-delà, de développer et de soutenir l'enseignement de sujets et de professions qu'on sent désirables et nécessaires à la nation dans son ensemble. Tout cela n'implique toutefois que le contenu de l'instruction de l'enfant, pas le contexte d'association et de vie sociale qui se développe indépendamment de sa fréquentation de l'école ; autrement, on bafouerait le droit des écoles privées à exister. Pour l'enfant lui-même, l'école est le premier lieu hors de chez lui où il noue des contacts avec le monde public qui l'entoure lui et sa famille. Ce

monde public n'est pas politique, mais social, et l'école est pour l'enfant ce que le travail est pour un adulte. La seule différence est que l'élément de libre choix qui, dans une société libre, existe au moins en principe dans le choix du travail et l'association liée à lui n'est pas encore à la portée de l'enfant, mais dépend de ses parents.

Forcer les parents à envoyer leurs enfants dans une école intégrée contre leur volonté signifie les priver de droits qui leur appartiennent clairement dans toutes les sociétés libres — le droit privé sur leurs enfants et le droit social de libre association. Quant aux enfants, l'intégration forcée implique un très grave conflit entre le foyer et l'école, entre leur vie privée et leur vie sociale, et tandis que de tels conflits sont communs dans la vie des adultes, on ne peut attendre des enfants qu'ils s'en débrouillent, et donc on ne doit pas les y exposer. On a souvent remarqué que l'homme n'est jamais aussi conformiste — ce qui implique qu'il est un être purement social — que dans son enfance. La raison en est que chaque enfant recherche instinctivement des autorités pour le guider dans le monde dans lequel il est encore un étranger, dans lequel il ne peut s'orienter lui-même par son propre jugement. Dans la mesure où les parents et les enseignants lui font défaut en tant qu'autorités, l'enfant se conformera plus fortement à son propre groupe et, dans certaines conditions, le groupe des pairs deviendra son autorité suprême. Il ne peut qu'en résulter une montée de la loi de la rue et de la loi des gangs, comme le démontre avec éloquence la photographie de presse mentionnée plus haut. Le conflit entre un foyer objet de ségrégation et une école sujette à la déségrégation, entre les préjugés familiaux et les exigences scolaires abolit d'un seul coup l'autorité à la fois des parents et des enseignants, et la remplace par la loi de l'opinion publique chez les enfants, lesquels n'ont ni l'aptitude ni le droit d'établir une opinion publique en propre.

Parce que les nombreux facteurs différents impliqués dans l'instruction publique peuvent facilement intervenir de façon croisée, l'intervention du gouvernement, même à son meilleur, sera toujours plutôt controversée. Par conséquent, il semble extrêmement douteux de savoir s'il était sage de commencer à imposer les droits civiques dans un domaine où aucun droit humain de base ni politique de base n'est en jeu et où d'autres droits — sociaux et privés — dont la protection n'est pas moins vitale peuvent être si facilement heurtés.

1959

Little Rock



***Le Vicaire :* coupable de silence ?**

On a dit que la pièce de Rolf Hochhuth, *Le Vicaire*⁽¹⁾, était « l'œuvre littéraire la plus controversée de cette génération » ; au vu de la controverse qu'elle a déclenchée en Europe et est en passe d'engendrer dans ce pays, ce superlatif semble justifié. Cette pièce traite de l'échec supposé du pape Pie XII à prononcer une déclaration publique sans équivoque sur le massacre des juifs européens pendant la Seconde Guerre mondiale, et elle concerne par implication la politique du Vatican à l'égard du III^e Reich.

Les faits eux-mêmes ne sont pas en discussion. Personne n'a nié que le pape était en possession de toutes les informations pertinentes concernant la déportation et le « déplacement » des juifs par les nazis. Personne n'a nié que le pape n'a même pas élevé la voix pour protester lorsque, pendant l'occupation allemande de Rome, les juifs, dont des juifs catholiques (c'est-à-dire des juifs convertis au catholicisme), ont été rassemblés, sous les fenêtres mêmes du Vatican, pour être intégrés la « solution finale ». Ainsi, on pourrait tout aussi bien dire que la pièce de Hochhuth est l'œuvre littéraire la plus factuelle de cette génération autant que « la plus controversée ». La pièce est presque un rapport, étroitement informé de tous côtés, reposant sur des événements et des personnages réels, renforcé par soixante-cinq pages d'« éclairages historiques » écrits par Hochhuth et anticipant presque tous les arguments qui lui ont été opposés. L'auteur lui-même semble au moins aussi intéressé à la vérité littérale et factuelle qu'à la qualité littéraire, car il est

dit presque en forme d'apologie dans ses « éclairages » que c'est pour des raisons artistiques qu'il a dû « donner une meilleure opinion de Pie XII qu'il ne serait justifié historiquement et une meilleure que celle qu'il a à titre privé ». Avec cette phrase, toutefois, il touche un des points réellement controversés en jeu — c'est-à-dire qui fait débat : est-il vrai, comme le pense clairement Hochhuth, que le Vatican ne serait pas resté silencieux « s'il y avait eu un meilleur pape » ?

Dans certains cas, l'Église a tenté d'éluder les problèmes graves qui étaient en jeu en imputant à la pièce une thèse qu'elle ne contient pas — nulle part Hochhuth ne prétend que « le pape Pie fut responsable d'Auschwitz » ou qu'il fut le « coupable type » de la période — ou bien en se référant à l'aide fournie aux juifs par la hiérarchie locale dans certains pays. Le fait que des hiérarchies locales l'aient fait, en particulier en France et en Italie, n'a jamais été discuté. Dans quelle mesure le pape a initié ou même soutenu ces activités : on ne le sait pas, puisque le Vatican n'ouvre pas ses archives aux historiens contemporains. On peut cependant supposer que la majeure partie du bien qui a été fait, ainsi que du mal, doit être imputée à l'initiative locale et souvent, je le soupçonne, strictement individuelle. « Pendant la déportation des juifs catholiques de Hollande, rapporte Hochhuth, une dizaine de membres de divers ordres ont été livrés par des maisons religieuses hollandaises. » Qui oserait le reprocher à Rome ? Et puisqu'on n'a jamais répondu à une autre question soulevée par Hochhuth — « Comment la Gestapo a-t-elle pu découvrir que cette religieuse [Edith Stein, convertie allemande et célèbre auteur philosophique] avait du sang juif ? » —, qui le reprocherait à Rome ? Mais, de même, l'Église en tant qu'institution ne peut guère revendiquer les quelques grandes démonstrations de vraie charité chrétienne — à savoir la distribution de faux documents à des milliers de juifs dans le Sud de la France afin de faciliter leur émigration ; la tentative du

doyen de la cathédrale Saint Hedwig de Berlin, Bernhard Lichtenberg, d'accompagner les juifs à l'Est ; le martyr du père Maximilian Kolbe, un prêtre polonais à Auschwitz, pour ne citer que quelques-uns des exemples les plus connus.

Ce que l'Église comme institution et le pape comme son souverain peuvent revendiquer, c'est le travail systématique d'information accompli par les nonces dans toute l'Europe occupée par les nazis afin d'éclairer au moins les chefs de gouvernement des pays catholiques — France, Hongrie, Slovaquie, Roumanie — sur le vrai sens meurtrier du mot « déplacement ». Ce fut important parce que l'autorité morale et spirituelle du pape s'est portée garante d'une vérité qui, autrement, aurait pu facilement passer pour de la propagande ennemie, en particulier dans les pays qui ont bien accueilli cette occasion de « résoudre la question juive », même si ce n'était pas au prix de l'assassinat de masse. Cependant, l'usage exclusif par le Vatican des canaux diplomatiques voulait aussi dire que le pape ne pensait pas adapté de parler aux gens — par exemple à la gendarmerie hongroise, composée de bons catholiques et occupée à rassembler les juifs pour le Kommando Eichmann à Budapest — et, par implication, qu'il semblait décourager les évêques (à supposer qu'un tel découragement ait été nécessaire) de parler à leurs ouailles. Ce qui est apparu — d'abord aux victimes et aux survivants, ensuite à Hochhuth et enfin, par son biais, à beaucoup de gens — comme un scandale, c'est l'équanimité effrayante que le Vatican et ses nonces ont apparemment estimé sage d'affecter, l'adhésion rigide à une normalité qui n'existait plus au vu de l'effondrement de toute la structure morale et spirituelle de l'Europe. À la fin du quatrième acte du *Vicaire*, Hochhuth se sert d'une citation extraite d'une déclaration du pape Pie, en changeant un mot seulement. Pie disait « les Polonais », Hochhuth dit « les juifs » : « De même que les fleurs dans la campagne attendent sous le manteau

neigeux de l'hiver la brise chaude du printemps, de même les juifs doivent attendre en priant et avec confiance que vienne l'heure du réconfort céleste. » C'est un exemple de choix pas simplement de ce que Hochhuth a appelé « la volubilité florale de Pacelli », mais de quelque chose de plus commun, un désastreux manque de sens des réalités.

Et pourtant, ce que le Vatican a fait pendant les années de guerre, lorsque le pape était le seul homme en Europe qui ne soit pas soumis à la propagande, fut mieux que rien, et cela aurait suffi sans le fait gênant que l'homme occupant la chaire de Saint-Pierre n'est pas un gouvernant ordinaire, mais le « vicaire du Christ ». Si on le considère comme un gouvernant séculier, le pape n'a pas fait ce que la plupart des gouvernants séculiers, mais pas tous, ont fait dans ces circonstances. Si on la considère comme une institution parmi les institutions, l'inclination de l'Église à « s'accommoder de tout régime qui affirme sa volonté de respecter la propriété et les prérogatives de l'Église » (ce que l'Allemagne nazie, mais pas la Russie soviétique, a du moins prétendu faire) est presque devenue, on le comprend, comme l'a dit l'éminent sociologue du catholicisme Gordon Zahn, « un truisme sans pareil dans la philosophie politique catholique ». Mais le pouvoir séculier négligeable du pape — en tant que gouvernant d'à peine mille habitants dans la ville vaticane — dépend de « la souveraineté spirituelle de l'Esprit Saint », qui est *sui generis* et exerce une énorme quoique impondérable « autorité spirituelle mondiale ». L'affaire est succinctement résumée par la remarque de Staline : « Le pape : combien de divisions ? » et par la réponse de Churchill : « Un nombre de légions qu'on ne voit pas toujours dans les défilés. » L'accusation portée par Hochhuth contre Rome est que le pape n'est pas parvenu à mobiliser ces légions — à peu près quatre cents millions de personnes sur toute la Terre.

La réponse de l'Église jusqu'à présent comporte trois volets.

Premièrement, il y a les paroles du cardinal Montini avant qu'il ne devienne le pape Paul VI : « Une attitude de protestation et de condamnation [...] aurait été non seulement futile, mais dangereuse. » (Cela semble un point discutable puisque plus de 40 % de la population du Reich était catholique lorsque la guerre a éclaté et que presque tous les pays occupés par les nazis ainsi que la plupart des alliés de l'Allemagne étaient à majorité catholique.) Deuxièmement, argument moins profilé mais qui valide en réalité la première déclaration, ces légions, Rome ne pouvait les mobiliser. (Cet argument a plus de force. Il se pourrait que l'idée selon laquelle « l'Église catholique [comparée à l'Église protestante] porte la plus grande culpabilité, car c'était une puissance organisée et supranationale en position de faire quelque chose », comme l'a soutenu Albert Schweitzer dans sa préface à l'édition Grove Press de la pièce, ait surestimé le pouvoir du pape et sous-estimé à quel point il dépend des hiérarchies nationales et à quel point l'épiscopat local dépend de ses ouailles. On ne peut guère nier qu'une prise de position *ex cathedra* du pape en pleine guerre aurait pu causer un schisme.)

Le troisième argument avancé par l'Église repose sur la nécessité pour elle de rester neutre en cas de guerre, même si cette neutralité — à savoir le fait que dans les guerres modernes les évêques bénissent toujours les armées de chaque camp — implique que la distinction catholique ancienne entre les guerres justes et injustes soit devenue pratiquement inapplicable. (Ce fut évidemment pour l'Église le prix à payer pour la séparation de l'Église et de l'État, et pour la coexistence en général douce et pacifique d'une souveraineté spirituelle internationale, ne liant la hiérarchie locale que dans les affaires ecclésiastiques, avec l'autorité séculière nationale de l'État.)

Même si le pape avait vu dans les guerres menées par Hitler « l'exemple classique de la guerre injuste », comme Zahn l'a caractérisé, ce qu'il n'a pas fait à l'évidence, puisque selon l'un

de ses secrétaires, le père Robert Leiber, « il avait toujours considéré le bolchevisme russe comme plus dangereux que le national-socialisme allemand » (cité d'après l'article très informatif de Guenter Lewy, « Pius XII, the Jews, and the German Catholic Church⁽²⁾ ») —, il ne serait presque certainement pas intervenu. Le fait est plutôt que, bien que convaincu « que le destin de l'Europe dépendait d'une victoire allemande sur le front russe » (Lewy) et même si d'importantes personnalités de la hiérarchie allemande et italienne ont essayé de le persuader « de déclarer [que la guerre contre la Russie était] une guerre sainte ou une croisade », le pape a gardé publiquement ce qu'un autre historien, Robert A. Graham, a appelé un « silence significatif ». Et ce silence est d'autant plus significatif que le pape a rompu sa neutralité deux fois — la première à l'occasion de l'attaque de la Finlande par la Russie, la seconde peu après que l'Allemagne a violé la neutralité de la Hollande, de la Belgique et du Luxembourg.

Quelle que soit la façon dont on peut tenter de réconcilier ces contradictions apparentes, on ne peut guère douter qu'une des raisons pour lesquelles le Vatican n'a pas protesté contre les massacres commis à l'Est où, après tout, non seulement des juifs et des Tziganes, mais aussi des Polonais et des prêtres polonais étaient impliqués, a été l'idée erronée selon laquelle ces opérations d'assassinat faisaient partie intégrante de la guerre. Le fait même que les procès de Nuremberg ont aussi compté ces atrocités, qui n'avaient pas le moindre lien avec les opérations militaires, parmi les « crimes de guerre » montre à quel point cet argument a pu sembler plausible pendant la guerre. Malgré toute une littérature sur la nature criminelle du totalitarisme, tout se passe comme si le monde avait eu besoin de près de vingt ans pour comprendre ce qui s'est réellement produit pendant ces quelques années et la manière désastreuse dont presque tous les hommes occupant une position publique élevée ne sont pas

parvenus à comprendre même lorsqu'ils étaient en possession de toutes les données factuelles.

Et pourtant, même si nous prenons tout cela en compte, il n'est pas possible d'en rester là. La pièce de Hochhuth concerne l'attitude de Rome pendant les massacres, certainement le moment le plus dramatique ; elle ne concerne que marginalement les relations entre le catholicisme allemand et le III^e Reich dans les années qui ont précédé et le rôle joué par le Vatican sous le prédécesseur de Pacelli, le pape Pie XI. Dans une certaine mesure, la culpabilité du « christianisme officiel en Allemagne » a été établie, en particulier son versant catholique. D'importants spécialistes catholiques — Gordon Zahn, déjà mentionné, à l'université Loyola aux États-Unis, l'éminent historien Friedrich Heer en Autriche, le groupe d'écrivains et de journalistes de *Frankfurter Hefte* en Allemagne et, pour les débuts du régime de Hitler, le regretté Waldemar Gurian, professeur à l'université Notre-Dame — ont accompli un travail remarquablement rigoureux, en toute conscience du fait que le protestantisme allemand aurait mérité à peine mieux, voire pire, s'il avait été étudié avec le même admirable esprit de véracité.

Heer note qu'il est publiquement rapporté que les catholiques qui ont tenté de résister à Hitler « n'ont pu compter sur la sympathie de leurs chefs religieux ni en prison ni sur l'échafaud ». Et Zahn raconte l'incroyable histoire de deux hommes ayant refusé de servir à la guerre du fait de leur foi chrétienne et à qui les aumôniers de la prison ont refusé les sacrements jusqu'à ce qu'ils soient exécutés. (Ils étaient accusés de « désobéissance » vis-à-vis de leurs chefs spirituels — suspects, on peut le supposer, de chercher le martyre et du péché de perfectionnisme.)

Tout cela prouve ni plus ni moins que les catholiques ne se sont en aucune façon comportés différemment du reste de la population. Et ce fut évident dès le tout début du nouveau

régime. L'épiscopat allemand avait condamné le racisme, le néopaganisme et le reste de l'idéologie nazie dans les années 1930. (Une des autorités diocésaines avait été jusqu'à interdire « aux catholiques de devenir membres du parti nazi sous peine d'être exclus des sacrements ».) Et puis, il a brusquement renoncé à toute prohibition et à toute mise en garde en mars 1933 — c'est-à-dire au moment même où toutes les organisations publiques (à l'exception bien sûr du parti communiste et de ses ramifications) ont été « coordonnées ». Assurément, cela s'est produit après les élections du 5 mars, quand, comme Waldemar le notait en 1936 dans son *Hitler and the Christians*, il est devenu « clair, en particulier en Bavière, que même les catholiques avaient succombé au tourbillon national-socialiste ». Tout ce qui est resté des condamnations solennelles antérieures, c'était une mise en garde discrète contre « une préoccupation *exclusive* pour la racine et le sang » (italiques ajoutées), dans une des lettres pastorales signées par tous les évêques et diffusée à Fulda. Quand peu après, l'aide des églises a été requise pour identifier toutes les personnes d'ascendance juive, « l'Église a coopéré comme si de rien n'était » et a continué à le faire jusqu'à la fin, rapportait Guenter Lewy dans son article paru dans *Commentary*. Par conséquent, les bergers allemands ont suivi leurs ouailles, ils ne les ont pas conduits. Et s'il est vrai que « la conduite des évêques français, belges et hollandais » pendant les années de guerre « est en net contraste avec celle » de leurs frères allemands, on est tenté de conclure que cela a été dû, en partie du moins, à la conduite différente du peuple français, belge et hollandais.

Toutefois, ce qui peut être vrai des hiérarchies nationales ne l'est certainement pas de Rome. L'Esprit Saint a eu sa propre politique à l'égard du III^e Reich et, jusqu'à ce que la guerre éclate, elle a été un petit peu plus amicale que celle que celle de l'épiscopat allemand. Ainsi, Waldemar Gurian a observé

qu'avant que les nazis ne s'emparent du pouvoir, quand en 1930 les évêques allemands ont condamné le parti nazi allemand, le journal du Vatican, l'*Osservatore Romano*, a écrit que « la condamnation de son programme religieux et culturel n'impliquait pas nécessairement le refus de coopérer politiquement », alors que, de l'autre côté, ni la protestation des évêques hollandais contre la déportation des juifs ni la condamnation par Galien de l'euthanasie n'ont été suivies par Rome. On se rappellera que le Vatican a signé un concordat avec le régime de Hitler au cours de l'été 1933 et Pie XI, qui auparavant avait fait l'éloge de Hitler au motif qu'il était « le premier homme d'État à le rejoindre dans le désaveu déclaré du bolchevisme », est ainsi devenu, aux dires des évêques allemands, « le premier souverain étranger à tendre à [Hitler] la poignée de main de la confiance ». Le concordat n'a jamais été annulé, ni par Pie XI ni par son successeur.

Surtout, l'excommunication de l'Action française, groupe d'extrême droite français dont le « catholicisme cérébral » avait été condamné en 1926 comme une hérésie, a été abandonnée par Pie XII en juillet 1939 — c'est-à-dire à une époque où ce groupe n'était plus simplement réactionnaire, mais ouvertement fasciste. Aucune prudence, enfin, et aucune considération pour la position difficile des hiérarchies locales, nationales n'ont prévalu lorsqu'en juillet 1949, le Saint-Office a excommunié toutes les personnes « qui étaient membres du Parti communiste ou poursuivaient ses objectifs », y compris ceux qui lisaient des livres ou des magazines communistes, ou écrivaient pour eux, et a renouvelé ce décret en avril 1959. (Que le socialisme soit irréconciliable avec les enseignements de l'Église, cela avait été déclaré auparavant, en 1931, par Pie XI dans l'encyclique *Quadragesimo anno*. Incidemment, les encycliques ne sont pas identiques aux exhortations *ex cathedra*, où le pape se dit « infallible ». Mais on ne peut guère douter de l'autorité qu'elles

font peser sur la majorité des croyants.) Et même longtemps après la guerre, quand on lit dans l'*Encyclopédie catholique officielle* en Allemagne (Elerder) que le communisme est « le persécuteur le plus grand et le plus cruel des églises chrétiennes depuis l'Empire romain », le nazisme n'est même pas mentionné. Le régime nazi avait commencé à violer les dispositions du concordat avant même que l'encre n'en soit sèche, mais tant qu'il a été en position de force, il n'y eut qu'une seule protestation vigoureuse contre le III^e Reich — l'encyclique de Pie XI *Mit brennender Sorge* (Avec un souci brûlant) de 1937. Elle a condamné le « paganisme » et mis en garde contre le fait de conférer aux valeurs racistes et nationales une absolue priorité, mais les mots « juifs » et « antisémitisme » n'apparaissent pas, et elle s'intéresse surtout à la campagne de calomnie anticatholique et particulièrement anticléricale menée par le parti nazi. Ni le racisme en général ni l'antisémitisme en particulier n'ont jamais été absolument condamnés par l'Église. Il y a l'histoire étrangement émouvante de la religieuse judéo-allemande Edith Stein, déjà mentionnée, qui, en 1938, alors qu'elle n'avait pas encore été molestée dans son couvent allemand, écrivit une lettre à Pie XI lui demandant de publier une encyclique sur les juifs. Qu'elle n'ait pas réussi n'est guère surprenant, mais n'est-il pas tout aussi naturel qu'elle n'ait jamais reçu de réponse ?

Par conséquent, le bilan politique de la politique vaticane entre 1933 et 1945 est assez clair. Seuls ses motifs prêtent à discussion. Évidemment, ce bilan a été inspiré par la crainte du communisme et de l'Union soviétique, même si, sans l'aide de Hitler, la Russie n'aurait guère été capable d'occuper la moitié de l'Europe ni même voulu le faire. Cette erreur de jugement est compréhensible et elle a été générale, et on peut dire la même chose de l'inaptitude de l'Église à juger correctement du mal total commis dans l'Allemagne de Hitler. Le pire qu'on puisse

dire — et on ne s'en est pas privé — est que c'est à l'« antisémitisme médiéval » catholique qu'est imputable le silence du Pape sur les massacres des juifs. Hochhuth touche cette affaire en passant, mais il la laisse sagement de côté dans la pièce, parce qu'il « voulait s'en tenir seulement aux faits prouvables ».

Même si on peut prouver que le Vatican a approuvé une certaine dose d'antisémitisme chez les croyants — et cet antisémitisme, là où il existait, était assez au goût du jour même s'il n'était pas raciste : il voyait dans les juifs modernes assimilés un « élément de décomposition » de la culture occidentale —, il serait assez hors du coup. Car l'antisémitisme catholique avait deux limites qu'il ne pouvait transgresser sans contredire le dogme catholique et l'efficacité des sacrements — il ne pouvait pas plus approuver le gazage des juifs que celui des malades mentaux et il ne pouvait étendre ses sentiments antijuifs à ceux qui étaient baptisés. Ces questions pouvaient-elles être laissées à l'appréciation des hiérarchies nationales ? N'étaient-elles pas des affaires de la plus haute importance ecclésiastiques, sujettes à l'autorité du chef de l'Église ?

Au début, elles ont été comprises comme telles. Lorsque l'intention du gouvernement nazi de promulguer des lois raciales qui interdiraient les mariages mixtes a été connue, l'Église a mis en garde les autorités allemandes : elle ne se soumettrait pas et tenterait de les persuader que de telles lois allaient contre les dispositions du concordat. Pourtant, c'était difficile à prouver. Le concordat stipulait « le droit de l'Église catholique de traiter de ses affaires de façon indépendante *dans les limites des lois universellement valides* » (italiques ajoutées), et cela voulait bien sûr dire qu'une cérémonie civile devait précéder le sacrement du mariage à l'église. Les lois de Nuremberg ont placé le clergé allemand dans la position impossible de refuser les sacrements à des personnes de foi

catholique qui, selon la loi de l'Église, y avaient droit. Cela ne relevait-il pas de la juridiction du Vatican ? En tout cas, lorsque la hiérarchie allemande a décidé de se conformer à ces lois, qui niaient qu'un juif baptisé était chrétien et appartenait à l'Église comme n'importe qui d'autre, jouissant de droits et de devoirs égaux, quelque chose de très grave s'est produit.

À partir de là, la ségrégation de catholiques d'ascendance juive au sein de l'Église allemande est allée de soi. Et en 1941, lorsque la déportation des juifs d'Allemagne a commencé, les évêques de Cologne et de Paderborn ont pu recommander « que des religieuses et des prêtres non aryens et moitié aryens se portent volontaires pour accompagner les déportés » à l'Est (Guenter Lewy dans *Commentary*) — c'est-à-dire des membres de l'Église qui étaient de toute façon sujets à la déportation. Je ne peux m'empêcher de penser que s'il y eut un groupe de gens pendant les années de la « solution finale » qui fut plus abandonné par tout le genre humain que les juifs allant à la mort, ce dut être ces catholiques « non aryens » qui avaient quitté le judaïsme et étaient désormais montrés du doigt par les plus hauts dignitaires de l'Église. Nous ne savons pas ce qu'ils ont pensé en allant vers les chambres à gaz — n'y a-t-il pas de survivants parmi eux ? —, mais il est difficile de démentir la remarque de Hochhuth : ils étaient « abandonnés par tout le monde, abandonnés même par le Vicaire du Christ. Ainsi en était-il en Europe de 1941 à 1944. »

« Ainsi en était-il », et contre la « vérité historique » de Hochhuth « dans son horreur spectrale », toutes les protestations au motif que la passivité était la meilleure politique parce que c'était celle du moindre mal ou que la révélation de la vérité venait « au mauvais moment psychologiquement » sont sans valeur. Assurément, personne ne peut dire ce qui serait arrivé en réalité si le pape avait protesté en public. Mais, hors toute considération pratique immédiate,

personne à Rome n'a-t-il compris ce que tant de gens dans et hors l'Église ont alors compris, à savoir que — selon les mots de Reinhold Schneider, le regretté écrivain catholique allemand — une protestation contre Hitler « aurait élevé l'Église à une position qu'elle n'a pas occupée depuis le Moyen Âge » ?

C'est une chance pour Rolf Hochhuth qu'une partie considérable de l'opinion publique et cultivée catholique ait pris son parti. Le professeur Gordon Zahn a fait l'éloge de la « précision historique impressionnante » de la pièce. Et Friedrich Heer en Autriche a dit tout ce qu'il faut dire sur la vérité qui, hélas, vient toujours « au mauvais moment psychologiquement » et qui, dans la période concernée, serait venue au mauvais moment physiquement aussi : « Seule la vérité nous rendra libres. Toute la vérité, qui est toujours affreuse. »

1964

Auschwitz en procès

I

Sur les deux mille SS environ qui ont été en poste à Auschwitz entre 1940 et 1945 (beaucoup doivent être encore en vie), « une poignée de cas intolérables » avait été sélectionnée et accusée de meurtre, le seul délit qui ne soit pas couvert par le statut limitatif promulgué en décembre 1963, lorsque le procès de Francfort a commencé. L'enquête menée sur le complexe d'Auschwitz avait duré de nombreuses années — des documents (« pas très informatifs », selon la cour) avaient été rassemblés et mille trois cents témoins avaient été interrogés — et d'autres procès d'Auschwitz devaient suivre. (Pour l'instant, un seul parmi eux a eu lieu. Ce deuxième procès a commencé en décembre 1965 ; l'un des accusés, l'Allemand Neubert, avait figuré parmi ceux qui étaient mis en accusation à l'origine dans le premier procès. Par opposition à celui-ci, le second a été si peu couvert par la presse qu'il a fallu des « recherches » pour déterminer s'il avait bien eu lieu.) Et pourtant, selon les mots des procureurs de Francfort, « la majorité du peuple allemand ne veut plus de procès contre les criminels nazis ».

L'exposition pendant vingt mois des actes monstrueux et du comportement agressif et grotesquement dépourvu de toute repentance des accusés, qui ont plus d'une fois presque réussi à transformer le procès en farce, n'a eu aucun impact sur cet état de l'opinion publique, même si les radios et les journaux allemands ont bien couvert les débats. (Le reportage très éclairant de Bernd Naumann, paru à l'origine dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, fut le plus substantiel à cet

égard.) Cela est apparu au grand jour pendant les vifs débats des premiers mois de 1965 — en plein procès d'Auschwitz — sur le projet d'extension du statut des limitations aux criminels nazis, lorsque même le ministre de la Justice de Bonn, M. Bucher, a plaidé pour que « les assassins parmi nous » soient laissés en paix. Et pourtant, les « cas intolérables » du « procès Mulka et autres », comme on a désigné officiellement le procès d'Auschwitz, n'étaient pas des meurtriers en col blanc. Ce n'étaient pas non plus — à quelques exceptions près — des « criminels du régime » qui exécutaient les ordres. C'étaient plutôt les parasites et les profiteurs d'un système criminel qui avait transformé en devoir légal l'assassinat de masse, l'extermination de millions de gens. Parmi les nombreuses affreuses vérités auxquelles ce livre nous confronte, il y a le fait dérangeant que l'opinion publique allemande en la matière a pu survivre aux révélations du procès Auschwitz.

Car c'est ce que la majorité pense et souhaite qui constitue l'opinion publique, même si les canaux publics de communication — la presse, la radio et la télévision — peuvent aller contre. C'est la différence classique entre le « pays réel » et les organes publics du pays ; et une fois que cette différence s'est élargie au point de devenir un fossé, elle constitue un signe clair du danger qui pèse sur le corps politique. C'est précisément cette forme d'opinion publique, qui peut être envahissante et pourtant ne venir que rarement dans l'ouvert, que le procès de Francfort a révélée dans sa force et sa signification authentiques. Il était manifeste dans le comportement des accusés — dans leur impertinence rigolarde, souriante, narquoise vis-à-vis des procureurs et des témoins, dans leur manque de respect pour la cour, leurs regards « méprisants et menaçants » vers le public dans les rares cas où des cris d'horreur se sont fait entendre. Une seule fois on a entendu une voix isolée s'écrier : « Pourquoi vous ne le tuez pas et qu'on en finisse ? » Il était manifeste dans le

comportement des avocats, qui n'ont cessé de rappeler aux juges qu'ils ne devaient pas prêter à attention à « ce qu'on pensera de nous dans le monde extérieur », sous-entendant toujours et encore que la vraie cause des problèmes actuels de leurs clients n'était pas le désir de justice des Allemands, mais l'opinion mondiale influencée par le désir de « rétribution » et de « vengeance » des victimes. Les correspondants étrangers, mais aucun reporter allemand pour autant que je le sache, ont été choqués de voir que « les accusés vivant encore chez eux n'ont nullement été traités comme des parias dans leur communauté⁽¹⁾ ». Naumann rapporte un incident : deux accusés passant devant un garde en uniforme lui ont souhaité de bonnes vacances ; il leur a répondu : « Joyeuses Pâques ». N'était-ce pas la *vox populi* ? C'est évidemment du fait de ce climat dans l'opinion publique que les accusés sont parvenus à mener une vie normale sous leur vrai nom pendant de nombreuses années avant d'être mis en accusation. Ces années, selon le pire d'entre eux — Boger, qui était dans le camp le spécialiste des « interrogatoires musclés », à l'aide de la « balançoire de Boger », sa « machine à faire parler » ou « machine à écrire » —, avaient « prouvé que les Allemands se serrent les coudes, parce que [là où il vivait] tout le monde savait qui [il] était ». La plupart ont vécu en paix jusqu'à ce qu'ils aient la malchance d'être reconnus par un survivant et dénoncés à la Commission internationale sur Auschwitz à Vienne ou bien à l'Office central pour la poursuite des crimes national-socialistes en Allemagne de l'Ouest, laquelle, fin 1958, a commencé à collecter des matériaux pour poursuivre les criminels nazis auprès des tribunaux locaux. Mais même ce risque n'était pas très grand, car les tribunaux locaux — à l'exception de celui de Francfort, où le procureur était le Dr Fritz Bauer, un juif allemand — ne s'étaient pas montrés très enclins à poursuivre et les témoins allemands étaient notoirement peu désireux de coopérer.

Qui donc étaient les témoins de Francfort ? La cour les avait convoqués, juifs et non juifs, dans de nombreux pays — de Russie, de Pologne, d'Autriche, d'Allemagne de l'Est, d'Israël, d'Amérique. Peu de résidents ouest-allemands étaient juifs ; la plupart étaient ou bien d'ex-SS risquant d'être eux-mêmes mis en accusation (la cour a entendu beaucoup de cas de ce type et un seul a été arrêté) ou bien d'ex-prisonniers politiques qui, selon la « majorité du peuple allemand », représenté à Francfort par un monsieur d'IG Farben, étaient « surtout des éléments asociaux ». Comme il s'est avéré, c'était une opinion désormais partagée par certains des ex-détenus eux-mêmes : « les SS étaient infectés » par les détenus ; les « bêtes à forme humaine », ce n'étaient pas les gardes, mais les prisonniers ; la brutalité des gardes se comprenait parce que leurs victimes, particulièrement « les juifs galiciens, étaient extrêmement indisciplinés » ; et les SS étaient devenus « mauvais » sous l'influence des kapos, les prisonniers responsables. Mais même les témoins allemands qui ne donnaient pas dans ce genre de discours étaient peu désireux de répéter au tribunal ce qu'ils avaient déclaré dans leur interrogatoire avant le procès : ils revenaient sur leur témoignage, ils ne s'en souvenaient plus et ils disaient avoir été intimidés (ce qui n'était sûrement pas vrai) : peut-être étaient-ils saouls, peut-être avaient-ils menti, et ainsi de suite, répétaient-ils de façon monotone.

Les écarts sont criants, irritants, embarrassants, et derrière eux, on peut sentir l'opinion publique, à laquelle les témoins n'avaient pas été confrontés lorsqu'ils avaient témoigné *in camera*. Presque tous auraient admis qu'ils étaient des menteurs plutôt que risquer de voir leurs voisins lire dans le journal qu'ils ne faisaient pas partie des Allemands qui « se serraient les coudes ».

Quelle situation difficile pour les juges, dans une affaire qui devait « reposer exclusivement sur des témoignages », alors

qu'on sait bien qu'ils ne sont pas fiables même dans le meilleur des cas ! Mais le maillon faible dans les preuves de ce procès, ce n'était pas tant le manque de preuves objectives « irréprochables » — les « petites mosaïques » constituées par les empreintes digitales, les traces de pas, les rapports posthumes sur la cause du décès, et ainsi de suite — ni les inévitables trous de mémoire des témoins témoignant sur les dates et les détails d'événements advenus il y avait plus de vingt ans, ou encore la tentation presque irrésistible de « projeter comme ses propres expériences des choses que d'autres avaient décrites de façon vivante ». C'était plutôt l'écart fantastique entre les témoignages d'avant le procès et les témoignages pendant chez la plupart des témoins allemands ; le soupçon justifié que le témoignage des témoins polonais avait été tripatouillé par une agence gouvernementale pour la poursuite des crimes nazis à Varsovie ; le soupçon moins justifié que le témoignage de certains témoins juifs avait pu être manipulé par la Commission internationale sur Auschwitz à Vienne ; l'inévitable admission au statut de témoins d'ex-kapos, d'indicateurs et d'Ukrainiens qui « travaillaient main dans la main avec la Gestapo du camp » ; et enfin, le triste fait que la catégorie la plus fiable, les survivants, consistait en deux groupes très différents : ceux qui avaient survécu par pure et simple chance, ce qui dans les faits voulait dire qu'ils avaient occupé un poste à l'intérieur du camp dans les bureaux, à l'hôpital ou à la cuisine, et ceux qui, selon les mots de l'un d'entre eux, avaient tout de suite compris que « seuls quelques-uns seraient sauvés et que j'allais en faire partie ».

La cour, sous la présidence compétente et calme du juge Hans Hofmeyer, a ardemment tenté de laisser de côté les questions politiques — « la culpabilité politique, la culpabilité morale et éthique n'étaient pas le sujet » — et de mener ce procès vraiment extraordinaire comme « un procès pénal

ordinaire, quoi qu'il en soit de son arrière-fond ». Mais le contexte politique du passé comme du présent — l'ordre criminel d'un point de vue juridique du III^e Reich, auquel la République fédérale a succédé, et les opinions présentes de la majorité du peuple allemand sur son passé — s'est fait sentir dans les faits et juridiquement à chaque séance.

Plus frappant encore que les écarts entre les témoignages avant et pendant le procès — inexplicables si on ne tient pas compte de l'état de l'opinion publique hors de l'enceinte du tribunal — a été le fait que la même chose a dû arriver avec le témoignage des accusés. Assurément, leurs avocats avaient dit à ces hommes que la conduite la plus sûre consistait à tout nier, au mépris de la crédibilité la plus élémentaire : « Je n'ai encore rencontré personne qui ait fait quoi que ce soit à Auschwitz », dit le juge Hofmeyer. « Le commandant n'était pas là, l'officier responsable était rarement présent, le représentant de la section politique n'a apporté que des listes et un autre encore n'a fait que remettre les clés. » Cela explique « le mur du silence » et les mensonges persistants à défaut d'être cohérents des accusés, dont beaucoup n'étaient tout simplement pas assez intelligents pour être cohérents. (En Allemagne, les accusés ne témoignent pas sous serment.) Cela explique pourquoi Kaduk — ex-boucher, brute sournoise et primitive qui, après avoir été identifié par un ex-détenu, avait été condamné à mort par un tribunal militaire soviétique et gracié en 1956 — ne se vantera pas au tribunal, comme il l'avait fait au cours de son interrogatoire préliminaire, d'avoir été « un dur à cuire [...] pas le type à s'effondrer » ou exprimera ses regrets d'avoir seulement tabassé mais pas tué le président polonais Cyrankiewicz. (Immédiatement après la guerre, de telles vantardises s'entendaient encore au tribunal. Naumann mentionne le procès de Sachsenhausen en 1947 devant un tribunal allié : un accusé avait pu dire fièrement que d'autres gardes avaient pu être « exceptionnellement brutaux,

mais ils ne m'arrivaient pas à la cheville ».) Et c'était aussi probablement sur le conseil de leurs avocats que les accusés qui, devant le juge d'instruction s'étaient dénoncés les uns les autres en toute liberté et « ne pouvaient se retenir de rire » des protestations d'innocence de leurs collègues, « ne semblaient pas se rappeler cette fraction de leur déposition » au tribunal. Rien de plus que ce qu'on pouvait attendre de meurtriers n'ayant pas du tout en tête ce que le juge Hofmeyer appelait « expiation ».

Nous n'apprenons ici pas grand-chose sur les interrogatoires d'avant le procès, mais les informations que nous obtenons semblent indiquer que les écarts que je viens de mentionner n'étaient pas seulement une question de déposition, mais d'attitude et de comportement général. L'exemple patent de cet aspect fondamental — peut-être le phénomène psychologique le plus intéressant qui ait été mis en lumière durant le procès — est le cas de Pery Broad, l'un des plus jeunes accusés, qui a écrit une excellente description, entièrement sincère, du camp d'Auschwitz peu après la fin de la guerre pour les autorités britanniques d'occupation. Le rapport Broad — sec, objectif, factuel — se lit comme si son auteur était un Anglais sachant cacher sa colère sous une façade de sobriété extrême. Et pourtant, il n'y a pas lieu de douter que Broad — qui avait pris part au jeu de la balançoire de Boger, qui fut décrit par un témoin comme « malin, intelligent et astucieux », qui était connu parmi les détenus sous le sobriquet de « la mort aux gants d'enfant » et semblait « amusé par tout ce qui se passait à Auschwitz » — ait été son unique auteur et l'ait rédigé volontairement. Pendant son interrogatoire, avant le procès, par un officier de police, il s'était montré « communicatif », il avait admis avoir tiré sur un détenu au moins (« Je ne sais pas bien si la personne sur laquelle j'ai tiré n'était pas une femme ») et avait dit qu'il se sentait « soulagé » par son arrestation. Le juge

disait qu'il avait une personnalité à multiples facettes (*schillernde*), mais cela nous en apprend bien peu, et cela pourrait aussi bien s'appliquer, bien qu'à un niveau tout différent, à la brute Kaduk ; les patients de l'hôpital de Berlin-Ouest, où il travaillait comme infirmier, l'appelaient Papa Kaduk. Ces différences de comportement en apparence inexplicables, particulièrement frappantes dans le cas de Pery Broad — d'abord à Auschwitz, puis devant les autorités britanniques, ensuite devant l'officier l'interrogeant, et maintenant de nouveau parmi ses anciens « camarades » au tribunal —, doivent se comparer au comportement des criminels nazis devant les tribunaux non allemands. Dans le contexte du procès de Francfort, il n'y a guère eu d'occasions de mentionner les procès non allemands, sauf lorsque ont été lues dans les audiences les déclarations de défunts dont les dépositions avaient incriminé les accusés. C'est arrivé avec la déclaration d'un médecin militaire d'Auschwitz, le Dr Fritz Klein, qui avait été interrogé par les Britanniques au moment même de la défaite, en mai 1945, et qui avait signé une confession de culpabilité avant son exécution : « Je reconnais que je suis responsable de l'assassinat de milliers de gens, en particulier à Auschwitz, comme le sont tous les autres, de haut en bas. »

Le point essentiel est que les accusés de Francfort, comme presque tous les autres criminels nazis, non seulement ont agi pour se protéger, mais ont fait preuve d'une tendance remarquable à faire front avec tout ce qui se trouvait former leur entourage — à se « coordonner ». Tout se passe comme s'ils avaient été sensibilisés non à l'autorité et non à la peur, mais au climat général dans l'opinion devant laquelle ils se trouvaient exposés. (Or cette atmosphère ne s'est pas fait sentir dans la confrontation isolée avec les officiers conduisant les interrogatoires, qui, dans le cas de ceux de Francfort et de Ludwigsburg — où l'Office central pour la poursuite des crimes

nazis est situé et où certains des accusés avaient eu leur premier interrogatoire —, étaient clairement et ouvertement favorables à la tenue de ces procès.) Ce qui a fait de Broad, qui avait conclu son rapport aux autorités britanniques vingt ans plus tôt sur une sorte d'approbation de l'Angleterre et de l'Amérique, l'exemple criant de cette sensibilisation, ce n'était pas tant son caractère ambigu que le simple fait qu'il était le plus intelligent et le plus disert de ses compagnons.

Seul un des accusés, un médecin, le Dr Lucas, n'a pas manifesté de mépris déclaré pour la cour, n'a pas ri, n'a pas insulté les témoins, n'a pas exigé des excuses des procureurs et n'a pas essayé de s'amuser avec les autres. On ne comprend pas bien pourquoi il est là, car il semble tout le contraire d'un « cas intolérable ». Il n'a passé que quelques mois à Auschwitz et de nombreux témoins font l'éloge de sa gentillesse et de sa propension désespérée à aider ; il est aussi le seul à avoir accepté d'accompagner la cour dans son voyage à Auschwitz et à sembler convaincant quand il mentionne dans sa déclaration finale qu'il « ne se remettra jamais » de ses expériences dans les camps de concentration et d'extermination, qu'il a cherché, comme le certifient de nombreux témoins, « à sauver la vie d'autant de prisonniers juifs que possible » et qu'« aujourd'hui comme alors, [il est] déchiré par la question : et les autres ? ». Ses coaccusés montrent par leur comportement que seul Baretzki, dont le principal titre de notoriété dans le camp était l'aptitude à tuer des détenus d'un seul coup de poing, est assez stupide pour dire ouvertement : « Si je parlais aujourd'hui, qui sait ? Si tout devait changer demain, je pourrais me faire tuer. »

L'essentiel est qu'aucun des accusés, sauf le Dr Lucas, ne prend très au sérieux les poursuites devant le tribunal de district. Le verdict ici n'est pas voué à devenir le dernier mot de l'histoire ou de la justice. Et vu le jugement allemand et le climat dans l'opinion publique, il est difficile de soutenir qu'ils ont

complètement tort. Le dernier mot à Francfort a été un verdict condamnant dix-sept accusés à de nombreuses années de travaux forcés — dont six à vie — et en acquittant trois. Mais seules deux de ces sentences (toute deux d'acquittement) sont devenues effectives. En Allemagne, l'accusé doit accepter la sentence ou bien demander à la cour supérieure de la réviser ; naturellement, la défense a fait appel dans toutes les affaires qui n'avaient pas fini par un acquittement. Le même droit d'appel est ouvert à l'accusation, et celle-ci a fait appel dans dix affaires, dont l'acquittement du Dr Schatz. Une fois fait appel, le condamné est libre jusqu'à ce qu'on lui notifie le verdict de la cour d'appel, sauf si le juge signe un nouveau mandat d'arrêt, ce qui doit être fait dans les six mois. Depuis lors, cependant, une année entière s'est écoulée, et aucun procès en révision ne s'est encore tenu ; aucune date n'a même été prévue pour aucun. Je ne sais pas si de nouveaux mandats d'arrêt ont été signés ou si les accusés, à l'exception de ceux qui étaient en prison pour d'autres délits, sont rentrés chez eux. L'affaire en tout cas n'est pas terminée.

Boger a souri lorsqu'il a entendu que l'accusation avait demandé la peine de mort. À quoi pensait-il ? À son appel, à une amnistie pour tous les criminels nazis, à son âge (mais il n'a que soixante ans et semble en bonne santé) ou peut-être au fait que « tout pourrait changer demain » ?

II

Il serait assez injuste de critiquer la « majorité du peuple allemand » pour son manque d'enthousiasme à l'égard des poursuites judiciaires contre les criminels nazis sans mentionner les faits vécus sous l'ère Adenauer. Ce n'est un secret pour personne : l'administration d'Allemagne de l'Ouest, à tous les niveaux, est truffée d'anciens nazis. Le nom de Hans Globke, remarqué pour la première fois pour ses commentaires infamants sur les lois de Nuremberg et aujourd'hui proche conseiller d'Adenauer lui-même, est devenu le symbole d'un état de choses qui a plus que tout nui à la réputation et à l'autorité de l'Allemagne de l'Ouest. Ce sont les faits — et non les déclarations officielles ou les organes publics de communication — qui ont créé le climat régnant dans l'opinion du « pays réel », et il n'est pas surprenant dans ces circonstances que l'opinion publique dise : « On a attrapé les petits poissons, mais les gros continuent leur carrière. »

Il est vrai que, selon les termes de la hiérarchie nazie, les accusés de Francfort n'étaient que du menu fretin : le rang le plus élevé dans la SS — tenu par Mulka, adjudant-major de Höss, le commandant du camp, par Höcker, adjudant-major du successeur de Höss, Richard Baer, et par l'ex-chef du camp Hofmann — était celui de capitaine (Hauptsturmführer). La même chose est vraie de leur statut dans la société allemande. La moitié provenait de la classe ouvrière, avait fait huit ans d'école élémentaire et avait exercé un travail manuel ; parmi les dix autres, seuls cinq appartenaient à la classe moyenne — le médecin, les deux dentistes et les deux hommes d'affaires (Mulka et Capesius) —, alors que les cinq autres venaient plutôt des couches inférieures de la classe moyenne. De plus, quatre semblaient avoir été déjà condamnés : Mulka dans les années 1920 pour « défaut de provision » ; Boger dans les années 1940, alors qu'il faisait partie de la police criminelle, pour avortement ;

Bischoff (qui mourut pendant le procès) et le Dr Schatz, chassés du parti nazi en 1934 et 1937 respectivement, pour des raisons inconnues (bien que sans doute pas politiques). C'était du menu fretin à tous égards, même en termes de casier judiciaire. Et en ce qui concerne le procès, il ne faut pas oublier qu'aucun d'entre eux n'avait été volontaire — ou même n'avait été en position de l'être — pour servir à Auschwitz. Ils ne peuvent non plus être tenus pour responsables du principal crime commis dans le camp, à savoir l'extermination de millions de gens par le gaz ; car la décision de commettre le crime de génocide a, comme l'a dit la défense, « été irrévocablement atteinte par ordre de Hitler » et a été organisée avec un soin méticuleux par des meurtriers en col blanc qui occupaient des positions plus élevées et n'ont pas eu à se salir les mains.

Curieusement incohérente même si l'on met de côté son « oraison creuse », la défense a fondé sa théorie des petits sur deux arguments : premièrement, les accusés auraient été *forcés* de faire ce qu'ils ont fait et n'étaient pas en position de savoir que c'était criminel. Mais s'ils ne l'avaient pas considéré comme criminel (et il s'est avéré que la plupart n'avaient jamais réfléchi à la question), pourquoi avait-il été nécessaire de les y forcer ? Le second argument de la défense était que les sélections de gens physiquement aptes sur la rampe avaient dans les faits été une opération de sauvetage parce qu'autrement, « tous ceux qui arrivaient auraient été exterminés ». Mais, même si on laisse de côté la nature erronée de cet argument, les sélections aussi n'avaient-elles pas eu lieu sur ordres venus d'en haut ? Et comment les accusés pouvaient-ils être *crédités* d'avoir obéi à des ordres si cette même obéissance constituait leur principale et en fait leur seule excuse ?

Et pourtant, vu les conditions de la vie publique en République fédérale, la théorie des petits n'est pas sans mérite. La brute Kaduk le résume ainsi : « Le problème, ce n'est pas ce

que nous avons fait, ce sont les hommes qui nous ont mis dans cette situation. La plupart sont encore libres. Comme Globke. Ça fait mal. » Et à un autre moment : « Maintenant, on nous rend responsables de tout. C'est le dernier qui prend, non ? » Le même thème est évoqué par Hofman, qui avait été condamné deux ans avant que le procès d'Auschwitz ne commence pour deux meurtres à Dachau (deux sentences de travaux forcés) et qui, selon Höss, « exerçait un pouvoir réel » dans le camp, même si selon son témoignage, il n'avait rien fait sinon de créer « la cour de récréation pour les enfants, avec des tas de sable pour les petits ». Hofman s'écrie : « Où sont les types haut placés ? Ce sont eux les coupables, ceux qui étaient assis à leur bureau et passaient des coups de téléphone. » Et il mentionne des noms — pas Hitler ou Himmler, ni Heydrich, ni Eichmann, mais les supérieurs d'Auschwitz, Höss, Aumeier (l'officier en poste avant lui) et Schwarz. La réponse à sa question est simple : ils sont tous morts, ce qui signifie, pour quelqu'un qui a sa mentalité, qu'ils ont laissé les « petits », que, tels des lâches, ils leur ont abandonné leur responsabilité en se faisant pendre ou en se suicidant.

La question n'est toutefois pas aussi facile à poser — en particulier à Francfort, où la cour a cité comme témoins les anciens chefs de département du *Reichssicherheitshauptamt* (le bureau principal de la SS pour la sécurité du Reich), lesquels étaient chargés, entre autres, de l'organisation de la « solution finale à la question juive » à exécuter à Auschwitz. En termes de grades militaires dans l'ancienne SS, ces messieurs étaient loin au-dessus des accusés ; ils étaient colonels et généraux plutôt que capitaines, lieutenants ou autres. Bernd Naumann qui, très sagement, se retient de toute analyse et commentaires afin de confronter le lecteur le plus directement possible à la dramatique du procès sous sa forme originale de dialogue, considérait cette question des petits comme assez importante

pour ajouter un de ses apartés peu fréquents. Face à ces témoins, estime-t-il, les accusés « avaient plein de raisons de penser combien il avait été facile et sans histoire pour beaucoup de ces “types haut placés” qu’ils avaient servis de leur plein gré ou sous une certaine contrainte de réussir, sans aucun scrupule psychique, à repasser du monde lointain des héros germaniques à la respectabilité bourgeoise », à la façon dont « le grand homme du passé qui, aux yeux du personnel d’Auschwitz, avait résidé dans l’Olympe SS quittait désormais le tribunal la tête haute, d’un pas calme ». Qu’est-ce qu’un accusé — ou, en l’occurrence, n’importe qui d’autre — est censé penser quand il lit dans le *Süddeutsche Zeitung*, l’un des meilleurs quotidiens allemands, qu’un ex-procureur de l’un des « tribunaux d’exception » nazis, un homme qui, en 1941, a publié un commentaire juridique qui, dans les journaux d’opinion, était franchement « totalitaire et antisémite », « gagne désormais sa vie comme juge à la cour constitutionnelle fédérale de Karlsruhe⁽²⁾ » ?

Si quelqu’un devait penser que les « gros » l’étaient assez pour changer profondément, alors que les « petits » l’étaient trop pour une telle opération interne héroïque, il lui suffit de lire ce livre pour en savoir plus. Assurément, il y en a eu — par exemple, Erwin Schulz, ex-chef d’un *Einsatzkommando* (unités mobiles de la SS chargées de massacres sur le front Est), qui a déposé sincèrement et avec une pointe de regret qu’à l’époque, il « n’avait pas le sentiment qu’il était entièrement injustifié » de tirer sur des femmes et des enfants afin d’« empêcher que des vengeurs ne se dressent contre le peuple allemand », mais il avait lui-même demandé qu’on le relève de son service après être allé à Berlin et avoir tenté de modifier les ordres. Plus typique hélas est l’avocat (et ex-aide de camp à l’arrière du front Est) Emil Finnberg, qui cite encore Himmler en l’approuvant et annonce non sans orgueil : « Pour moi, un ordre du Führer était

la loi. » Autre exemple, l'ex-professeur et chef du département d'anatomie de l'université de Münster (il a été déchu de ses titres académiques) qui, sans un seul mot de regret, a témoigné avoir sélectionné les victimes pour l'accusé Klehr, lequel les a ensuite tuées par injection de phénol dans le cœur. Il estimait « humainement compréhensible » que les meurtriers aient besoin de rations spéciales et il aurait sans doute été d'accord avec son ex-« assistant », qui a admis avoir fait les injections aux prisonniers et l'a justifié d'un même souffle : « En bon allemand, [ces prisonniers] n'étaient pas malades, ils étaient déjà à demi-morts. » (Même cette déclaration horrible s'est avérée être une litote — un mensonge, en fait —, car beaucoup d'enfants en parfaitement bonne santé ont été tués de cette façon.) Enfin (mais le lecteur trouvera aisément beaucoup d'autres exemples dans le livre), il y a l'avocat de Wilhelm Boger qui, dans sa plaidoirie finale, exprime « de la surprise que des “gens sérieux” [sic !] aient écrit sur la balançoire de Boger », qu'il considère comme « le seul moyen efficace de persuasion physique [...] auquel les gens réagissent ».

Voilà pour la position des accusés et de leurs défenseurs. Après que leur tentative initiale pour « transformer Auschwitz en paradis [...] en ce qui concerne l'encadrement et sa conduite » eut échoué et que témoin après témoin, document après document eurent démontré qu'ils ne pouvaient avoir été dans le camp sans faire quelque chose, sans voir quelque chose, sans savoir ce qui se passait (Höcker, l'adjudant-major du commandant du camp Baer, n'avait « rien su des chambres à gaz » jusqu'à très tardivement, quand il en avait entendu parler par des rumeurs), ils disent à la cour pourquoi ils sont « assis là » : premièrement, parce que « les témoins témoignent par vengeance » (« Pourquoi les juifs ne peuvent-ils être honnêtes et dire la vérité ? Mais bien sûr, ils ne veulent pas. ») ; deuxièmement, parce qu'ils ont exécuté les ordres « en soldats »

et « ne se sont pas demandé ce qui était juste et ce qui était injuste » ; et troisièmement, parce que les petits servent de boucs émissaires aux gros (ce pourquoi ils sont « si amers aujourd'hui »).

Tous les procès après-guerre des criminels nazis, du procès des principaux criminels de guerre à Nuremberg au procès Eichmann à Jérusalem et au procès d'Auschwitz à Francfort, ont rencontré des difficultés juridiques et morales pour établir les responsabilités et déterminer l'étendue de la culpabilité criminelle. L'opinion du public et des juristes au début a eu tendance à être que les meurtriers en col blanc — dont les principaux instruments étaient des machines à écrire, des téléphones et des télétypes — étaient plus coupables que ceux qui avaient réellement fait fonctionner la machine d'extermination, jeté les capsules de gaz dans les chambres, actionné les mitrailleuses pour massacrer des civils ou œuvré à la crémation de montagnes de cadavres. Au cours du procès d'Adolf Eichmann, meurtrier en col blanc par excellence, la cour a déclaré que « le degré de responsabilité augmente quand on s'écarte de l'homme qui manie de ses propres mains les instruments fatals ». Ayant suivi le procès à Jérusalem, on est plus qu'enclin à être d'accord avec cette opinion. Le procès de Francfort qui, à beaucoup d'égards, peut se lire comme un supplément très nécessaire à celui de Jérusalem, fera douter beaucoup de gens que ce qu'ils pensaient allait presque de soi. Ce que révèlent ces procès, ce n'est pas seulement le problème compliqué de la responsabilité personnelle, mais celui de la culpabilité criminelle toute nue ; et les visages de ceux qui ont fait de leur mieux, ou plutôt de leur pire, pour obéir à des ordres criminels sont encore très différents de ceux qui, au sein d'un système criminel du point de vue juridique, n'ont pas tant obéi aux ordres que fait ce qui leur plaisait de leurs victimes désignées. Les accusés l'ont admis parfois à leur façon primitive

— « ils avaient beau jeu en haut lieu [...] d'ordonner de ne pas tabasser les prisonniers » —, mais les avocats de la défense ont conduit leur affaire comme s'ils traitaient là aussi de meurtriers en col blanc ou de « soldats » ayant obéi aux ordres. Là était le grand mensonge dans leur présentation des affaires. Or l'accusation avait porté plainte pour « meurtre et complicité de meurtre *d'individus* », ainsi que pour « meurtre de masse et complicité de meurtre de masse », c'est-à-dire pour deux délits complètement différents.

III

Ce n'est qu'à la fin de ce livre, quand au 182^e jour du procès le juge Hofmeyer prononce les sentences et lit le jugement de la cour, qu'on saisit l'étendue du dommage causé — inévitablement — à la justice parce que la ligne de partage entre ces deux délits différents a été brouillée. La cour, a-t-on dit, ne s'est pas intéressée à Auschwitz comme institution, mais seulement aux « poursuites contre Mulka et autres », à la culpabilité ou à l'innocence des hommes qui étaient accusés. « La quête de la vérité était au cœur du procès », mais puisque l'examen de la cour était limité par les catégories d'actes criminels connues et définies dans le code pénal allemand de 1871, il allait presque de soi que, selon les mots de Bernd Naumann, « ni les juges ni le jury ne découvrent la vérité — en tout cas, pas toute la vérité ». Dans ce code vieux presque de cent ans, il ne se trouvait pas d'article concernant le meurtre organisé en tant qu'institution gouvernementale, aucun qui traitait de l'extermination de peuples tout entiers dans le cadre d'une politique démographique, du « régime criminel » ou des situations quotidiennes sous un gouvernement criminel (le *Verbrecherstaat*, comme le désignait Karl Jaspers) — sans parler des circonstances vécues dans un camp d'extermination, où tout le monde qui arrivait était voué à mourir, immédiatement en étant gazé ou au bout de quelques mois en étant forcé de travailler à mort. Le rapport Broad déclare qu'« au mieux 10 à 15 % d'un transport donné étaient classés physiquement aptes et autorisés à vivre », et l'espérance de vie de ces hommes et femmes sélectionnés était d'environ trois mois. Ce qui est plus difficile à imaginer rétrospectivement, c'est l'atmosphère omniprésente de mort violente ; pas même sur le champ de bataille la mort n'est une telle certitude et la vie si entièrement dépendante d'un miracle. (Même les gardes des grades les plus inférieurs n'étaient pas exempts de peur ; ils

estimaient entièrement possible, comme disait Broad, que « pour préserver le secret, ils puissent aussi être envoyés aux chambres à gaz. Personne ne semblait douter du fait que Himmler possédait la dureté et la brutalité requise pour cela ». Broad oublie seulement de mentionner qu'ils devaient avoir reconnu que le danger était bien moins formidable que ce à quoi ils pouvaient être confrontés sur le front Est, car il n'est guère douteux que beaucoup d'entre eux auraient pu se porter volontaires pour être transférés du camp au front.)

Par conséquent, ce que le vieux code pénal n'est pas parvenu à prendre en compte, ce n'était rien moins que la réalité quotidienne de l'Allemagne nazie en général et d'Auschwitz en particulier. Dans la mesure où le procès portait sur un meurtre de masse, le présupposé de la cour selon lequel il pouvait être « un procès ordinaire, quoi qu'il en soit de son arrière-fond » ne cadrerait tout simplement pas avec les faits. Comparé à un procès ordinaire, tout ici était sens dessus dessous : par exemple, un homme qui avait causé la mort de milliers de gens parce qu'il faisait partie de ceux qui jetaient les capsules de gaz dans les chambres pouvait être moins coupable d'un point de vue criminel qu'un autre qui n'en avait tué « que » des centaines, mais de sa propre initiative et pour satisfaire des fantasmes pervers. L'arrière-fond ici, c'étaient des massacres administratifs commis sur une échelle gigantesque grâce à des moyens de production de masse — la production en masse de cadavres. « Le meurtre de masse et la complicité dans un meurtre de masse » étaient une charge qui pouvait et devait être reconnue contre tout SS qui avait jamais servi dans n'importe lequel des camps d'extermination et contre beaucoup qui n'y avaient jamais mis les pieds. De ce point de vue, et c'était le point de vue de l'accusation, le témoin le Dr Heinrich Dürmayer, juriste et conseiller d'État de Vienne, avait assez raison quand il a souligné la nécessité d'inverser la procédure judiciaire ordinaire

— dans les circonstances, les accusés devaient être réputés coupables sauf s'ils pouvaient prouver le contraire : « J'étais pleinement convaincu qu'il fallait que ces gens prouvent leur innocence. » De même, des gens qui avaient « seulement » participé aux opérations d'extermination de routine pouvaient ne pas être compris dans la « poignée de cas intolérables ». Or, dans le cadre d'Auschwitz, « personne ne pouvait ne pas être coupable », comme le dit un témoin, ce qui, aux fins du procès, voulait dire que la culpabilité « intolérable » devait se mesurer plutôt selon des repères inhabituels que se découvrir dans n'importe quel code pénal.

À tous ces arguments, la cour a répliqué ainsi : « Le national-socialisme aussi était soumis à l'État de droit. » Il semblerait que la cour ait voulu nous rappeler que les nazis ne s'étaient jamais souciés de réécrire le code pénal, de même qu'ils ne s'étaient jamais souciés d'abolir la Constitution de Weimar. Mais cette indifférence n'était qu'une apparence ; car les dirigeants totalitaires saisissent très tôt que toutes les lois, y compris celles qu'ils se donnent, imposeront certaines limites à leur pouvoir autrement sans limites. Dans l'Allemagne nazie, alors, c'était la *volonté* du Führer qui était la *source* de la loi, et un ordre du Führer constituait une loi valide. Or, qu'est-ce qui peut avoir moins de limites que la volonté d'un homme et qu'est-ce qui peut être plus arbitraire qu'un ordre que rien d'autre ne justifie que le « Je veux » ? À Francfort, en tout cas, les présumés irréalistes de la cour ont eu pour résultat malheureux que le principal argument de la défense — « un État ne peut éventuellement punir ce qu'il a ordonné au cours d'une autre phase de son histoire » — est devenu considérablement plus plausible, puisque la cour aussi approuvait la thèse sous-jacente de la « continuité d'identité » de l'État allemand du Reich bismarckien au gouvernement de Bonn.

De plus, si cette continuité des institutions de l'État existe

bien — et elle s'applique bel et bien au corps de hauts fonctionnaires que les nazis sont parvenus à « coordonner » et qu'Adenauer a purement et simplement réemployé —, *quid* des institutions comme les juges et les procureurs ? Comme le Dr Laternser — de loin le plus intelligent des avocats de la défense — l'a indiqué, n'aurait-il pas été du devoir des procureurs de porter plainte « contre des violations flagrantes du droit comme la destruction des entreprises et habitations juives en novembre 1938, le meurtre des handicapés mentaux [en 1939 et 1940] et enfin le meurtre des juifs ? Les procureurs ignoraient-ils à l'époque qu'il s'agissait de crimes ? Quel juge ou procureur de l'époque avait protesté, et à plus forte raison démissionné ? » Ces questions sont restées sans réponse, ce qui indique précisément à quel point les fondements juridiques du procès étaient précaires. En contraste flagrant avec les théories et les présupposés juridiques, chacun des procès après-guerre des nazis a démontré la complicité totale — et par conséquent, peut-on espérer, la non-existence d'une « identité continue » — de tous les organes étatiques, de tous les fonctionnaires, de toutes les personnalités publiques appartenant au monde des affaires dans les crimes commis par le régime nazi. Le Dr Laternser en est venu à accuser « les Alliés d'avoir dissipé les chances de découvrir un repère définitif pour le droit futur et d'avoir ainsi contribué à la confusion de la situation judiciaire ». Personne connaissant bien le procès de Nuremberg ne le démentira. Mais pourquoi Laternser n'adresse-t-il pas la même accusation à la République fédérale, qui aurait évidemment un intérêt bien plus immédiat à corriger cette situation ? Car n'est-il pas évident que tous les discours sur « la maîtrise du passé » resteront de l'ordre de la rhétorique creuse tant que le gouvernement n'aura pas rompu avec la criminalité de son prédécesseur ? Au lieu de cela, il s'est avéré que « la Cour fédérale n'est pas encore parvenue » à prendre une décision sur le caractère légal de l'ordre d'après

lequel des milliers de prisonniers de guerre russes non déclarés ont été tués dès leur arrivée à Auschwitz, alors que cette même cour a proclamé illégale l'extermination des juifs, « par référence au droit naturel », ce qui incidemment et pour des raisons qui sont hors de propos ici n'est pas non plus une solution très satisfaisante. (Le problème avec cet ordre semble être qu'il n'avait pas assez clairement pour origine Hitler, mais venait directement du haut commandement allemand ; les prisonniers « avaient une carte portant la notation : “Sur ordre de l'OKW” [*Oberste Kommando der Wehrmacht*] »). N'était-ce pas la raison pour laquelle le tribunal a acquitté l'accusé Breitweiser, au motif que le témoignage du témoin Petzold devait être erroné, sans mentionner celui d'Eugeniusc Motz, autre témoin accusant Breitweiser d'avoir essayé le Zyklon B pendant les premières expériences de gazage sur des officiers et commissaires russes ?) Pour la défense, la décision de la plus haute cour allemande ne représente en tout cas rien de plus que « la pensée juridique *présente* » et il n'est guère douteux que ces avocats sont d'accord avec « la majorité du peuple allemand » — et peut-être aussi avec leurs collègues juristes.

Techniquement, c'était le chef d'accusation de « meurtre de masse et de complicité de meurtre de masse » qui était censé révéler l'« arrière-fond » gênant de questions juridiques non résolues, d'absence de « repères définitifs » pour rendre justice, empêchant ainsi le procès de devenir l'« affaire essentiellement très simple » que le procureur général Bauer avait espéré qu'il devienne. Car, tant que la personnalité des accusés et leurs actes étaient concernés, c'était une « affaire très simple », puisque presque toutes les atrocités dont ils étaient accusés par les témoins n'avaient pas été couvertes par des ordres supérieurs émanant des meurtriers en col blanc ou bien de l'initiateur ou des initiateurs réels de la « solution finale ». Personne en haut lieu ne s'était jamais soucié de donner des instructions pour des

« détails » comme « la chasse au lapin », « la balançoire de Boger », « le sport », les « bunkers », les « cellules debout », le « Mur noir » ou le « tir à la casquette ». Personne n'avait donné l'ordre que les bébés soient lancés en l'air en guise de cibles ou précipités vivants dans le feu, ou encore qu'on leur fracasse la tête contre des murs ; il n'y avait pas eu d'ordre intimant de piétiner des gens à mort ou d'en faire les objets d'un « sport » meurtrier comme tuer d'un seul coup de poing. Personne ne leur avait dit de conduire les sélections sur la rampe comme une « tranquille réunion de famille » dont ils revenaient se vantant de « ce qu'ils avaient pris à telle ou telle nouvelle arrivée. "Comme une partie de chasse revenant de la traque et se racontant tout." » Or, on ne les avait pas envoyés à Auschwitz afin de devenir riches et de « s'amuser ». Ainsi, la règle juridique douteuse dans tous les procès des criminels nazis selon laquelle c'étaient « des procès criminels ordinaires » et les accusés n'étaient pas différents des autres criminels est pour une fois devenue vraie — plus vraie peut-être que n'importe qui n'aurait voulu le savoir. D'innombrables crimes individuels, tous plus horribles les uns que les autres, ont entouré et créé l'atmosphère de gigantesque crime d'extermination. Et ce sont ces « circonstances » — si toutefois on peut donner ce nom à quelque chose qui ne peut se dire en aucune langue — et les « petits » qui en étaient responsables et coupables qui ont été pleinement mis en lumière au cours du procès d'Auschwitz. Ici — par contraste avec le procès de Jérusalem, où Eichmann aurait pu être condamné sur la base de preuves documentaires irréfutables et de ses propres aveux —, le témoignage de chaque témoin a compté, car ces hommes, et non les meurtriers en col blanc, étaient les seuls avec lesquels les victimes étaient confrontées et qu'elles connaissaient, les seuls qui comptaient pour elles.

Même l'argument par ailleurs plutôt spécieux de la

« continuité d'identité » de l'État allemand a pu être invoqué dans ces affaires, nonobstant certaines nuances. Car il n'était pas seulement vrai que les accusés, comme la cour l'a dit du prisonnier responsable Bednarek, « n'ont pas tué des gens sur ordre, mais ont agi contre les ordres stipulant qu'aucun prisonnier du camp ne devait être assassiné » — sauf bien sûr en étant gazé ; le fait est que la plupart de ces affaires auraient pu être instruites même par un tribunal nazi ou SS, même si ce n'est pas arrivé souvent. Ainsi, l'ex-chef de la section politique d'Auschwitz, un certain Grabner, avait été accusé en 1944 par un tribunal SS d'« avoir arbitrairement sélectionné deux mille prisonniers pour être exécutés » ; et deux ex-juges SS, Konrad Morgen et Gerhard Wiebeck, aujourd'hui avocats, ont témoigné sur des enquêtes SS portant sur les « pratiques de corruption et [...] les assassinats indépendants », lesquelles ont donné lieu à des mises en accusation pour meurtre devant des tribunaux SS. Le procureur Vogel a indiqué que « Himmler avait déclaré que les prisonniers ne devaient être ni battus ni liquidés sans son ordre spécial », ce qui ne l'a pas empêché de venir visiter « le camp quelquefois pour regarder les punitions corporelles infligées aux femmes ».

Le manque de repères définitifs pour juger les crimes commis dans ces conditions extraordinaires et horribles devient douloureusement patent dans le verdict de la cour contre le Dr Franz Lucas. Trois ans et trois mois de travaux forcés — c'est-à-dire la peine minimale — pour l'homme qui a toujours été « ostracisé par ses camarades » et qui est aujourd'hui ouvertement attaqué par les accusés qui ont pour règle d'or d'éviter scrupuleusement de se dénoncer mutuellement (une seule fois, ils se contredisent et ils reviennent au tribunal sur les dénonciations faites au cours de leurs interrogatoires d'avant le procès) : « S'il prétend maintenant qu'il a aidé des gens, ça doit être en 1945, quand il a essayé de s'acheter un billet retour. »

Bien sûr, c'est doublement faux : le Dr Lucas a aidé des gens du début à la fin ; et non seulement il ne s'est pas posé en « sauveur » — au contraire de la plupart des autres accusés —, mais il a toujours refusé de reconnaître les témoins qui déposaient en sa faveur et de se rappeler les incidents qu'ils rapportaient. Il avait discuté des conditions sanitaires avec ses collègues parmi les détenus, s'adressant à eux en leur donnant leurs titres exacts ; il avait même volé dans la pharmacie SS « pour les prisonniers, acheté de la nourriture avec son propre argent » et partagé ses rations ; « il était le seul docteur qui nous traitait humainement », qui « ne nous regardait pas comme des gens inacceptables », qui a donné des conseils aux médecins figurant parmi les détenus sur la façon de « sauver certains prisonniers des chambres à gaz ». En résumé : « Nous étions assez désespérés après le départ du Dr Lucas. Quand il était avec nous, nous étions joyeux. Vraiment, nous avons réappris à rire. » Et le Dr Lucas de dire : « J'ignorais jusqu'à présent le nom du témoin. » Assurément, aucun des accusés acquittés, aucun des avocats de la défense, aucun des « messieurs haut placés » impunis qui étaient venus déposer n'arrivait à la cheville du Dr Lucas. Mais la cour, liée par ses présupposés juridiques, ne pouvait éviter d'infliger la peine minimale à cet homme, même si les juges savaient très bien, selon les mots d'un témoin, qu'« il ne faisait pas partie de ça. Il était trop bon pour ça ». Même le procureur ne voulait pas « le mettre dans le même sac que les autres ». Il est vrai que le Dr Lucas s'était trouvé sur la rampe pour sélectionner les détenus physiquement aptes, mais il y avait été envoyé parce qu'il était soupçonné de « favoriser les prisonniers » et on lui avait dit qu'il serait « arrêté sur le champ » s'il refusait d'obéir aux ordres. Donc l'accusation de « meurtre de masse ou de complicité dans un meurtre de masse ». Lorsque le Dr Lucas a pour la première fois été confronté à ce qui allait être son devoir de service au camp, il a

recherché des conseils : son évêque lui a dit qu'« on n'obéit pas à des ordres immoraux, mais cela n'implique pas de risquer sa vie » ; un éminent juriste a justifié les horreurs commises par la guerre. Ni l'un ni l'autre ne l'ont beaucoup aidé. Supposons toutefois qu'il ait demandé aux détenus quoi faire. Ne l'auraient-ils pas supplié de rester et de payer le prix de sa participation aux sélections sur la rampe — qui avaient lieu tous les jours et constituaient une horreur routinière — afin de les sauver de l'ingéniosité satanique et imbécile de tous les autres ?

IV

Lisant les minutes du procès, on doit toujours garder présent à l'esprit le fait qu'Auschwitz a été établi pour des massacres *administratifs* qui devaient être exécutés selon les règles et les règlements les plus stricts. Ces règles et règlements avaient été posés par les meurtriers en col blanc, et ils semblaient exclure — et ils étaient probablement conçus pour cela — toute initiative individuelle pour le meilleur comme pour le pire. L'extermination de millions de gens était planifiée pour fonctionner comme une machine : les arrivées en provenance de toute l'Europe ; les sélections sur la rampe et, par la suite, les sélections parmi ceux qui avaient été jugés physiquement aptes à leur arrivée ; la division en catégories (toutes les personnes âgées, les enfants et les mères avec enfants devaient être gazés immédiatement) ; les expérimentations humaines ; le système des « prisonniers responsables », les kapos, et les commandos de prisonniers, qui entretenaient les installations d'extermination et occupaient des positions privilégiées. Tout semblait prévu et donc prévisible — jour après jour, mois après mois, année après année. Et pourtant, ce qui est sorti des calculs bureaucratiques, c'est tout le contraire du prévisible. Ce fut l'arbitraire complet. Selon les mots du Dr Wolken — ex-détenu, aujourd'hui médecin à Vienne et le premier et l'un des meilleurs témoins : « *[Tout] changeait presque d'un jour à l'autre. Cela dépendait de l'officier de service, de celui qui faisait l'appel, du chef de bloc et de leurs humeurs* » — surtout de leurs humeurs. « Des choses pouvaient arriver un jour qui étaient complètement hors de question deux jours plus tard. [...] Le même petit détail de travail pouvait être un détail de mort [...] ou une affaire drôle. » Ainsi, un jour, le médecin militaire était de bonne humeur et avait eu l'idée de créer un bloc pour les convalescents ; deux mois plus tard, tous les convalescents ont été rassemblés et envoyés au gaz. Ce que les meurtriers en col

blanc avaient oublié, *horribile dictu*, c'était le facteur humain. Et ce qui rend cela si horrible, c'est précisément le fait que ces monstres n'étaient en aucune manière des sadiques au sens clinique, ce qui est amplement prouvé par leur comportement dans les circonstances normales, et qu'ils n'avaient pas du tout été choisis sur cette base pour accomplir leur devoir monstrueux. La raison pour laquelle ils étaient venus à Auschwitz ou d'autres camps similaires, c'était tout simplement que, pour une raison ou pour une autre, ils n'étaient pas faits pour le service militaire.

À une première lecture superficielle du livre, on pourrait être tenté de verser dans de grandes déclarations sur la nature mauvaise de la race humaine, sur le péché originel, sur l'« agressivité » humaine innée, etc. en général — et sur le « caractère national » allemand en particulier. Il est facile et dangereux d'oublier les rares cas où l'on a rapporté à la cour comment « parfois un "être humain" est arrivé au camp » et, après un rapide coup d'œil, s'est enfui en s'écriant : « Non, ce n'est pas un endroit pour l'enfant de ma mère. » Contrairement à la vision générale avant ces procès, il était relativement simple pour des SS d'y échapper sous un prétexte quelconque — sauf si on avait la malchance de tomber entre les mains de quelqu'un comme le Dr Emil Finnberg, lequel pense aujourd'hui encore qu'il était parfaitement juste d'exiger des peines allant « de la prison à la mort » pour le « crime » d'inaptitude physique à tirer sur des femmes et des enfants. Il était bien moins dangereux de prétendre avoir « les nerfs malades » que de rester au camp, d'aider les détenus et de risquer l'accusation bien plus grave de « favoriser les prisonniers ». Par conséquent, ceux qui sont restés bon an mal an et ne faisaient pas partie des rares qui sont devenus des héros représentaient quelque chose comme une sélection automatique des pires éléments de la population. Nous ne connaissons pas les pourcentages en la matière et avons peu de chance d'en apprendre davantage, mais si on pense que ces

actes ouvertement sadiques ont été commis par des gens parfaitement normaux qui, dans la vie normale, n'étaient jamais entrés en conflit avec la loi, on commence à s'interroger sur le monde rêvé par plus d'un citoyen à qui il ne manque qu'une occasion.

En tout cas, une chose est sûre, et à cela, on n'osait plus croire — à savoir « que tout le monde pouvait décider pour lui-même d'être bon ou mauvais à Auschwitz ». (N'est-il pas grotesque que les cours de justice en Allemagne aujourd'hui soient incapables de rendre justice aux bons aussi bien qu'aux mauvais ?) Cette décision ne dépendait nullement du fait d'être juif, polonais ou allemand ; elle ne dépendait pas non plus du fait d'être membre des SS. Au milieu de cette horreur, l'Oberscharführer Flacke avait créé un « îlot de paix » et ne voulait croire que, comme lui dit un prisonnier, à la fin, « on nous assassinerait tous. Et aucun témoin ne sera autorisé à survivre ». « J'espère, répondit-il, qu'il y en aura assez parmi nous pour l'empêcher. »

Nonobstant la normalité clinique des accusés, le facteur humain principal à Auschwitz était le sadisme, et le sadisme est fondamentalement sexuel. On soupçonne que les souvenirs rigolards des accusés prenant plaisir à écouter le récit d'actes qui font parfois pleurer et s'évanouir non seulement les témoins mais les jurés, que leurs incroyables signes de tête à ceux qui portent témoignage contre eux et les reconnaissent, ayant un jour été leurs victimes désespérées, leur joie manifeste d'être reconnus (même s'ils étaient mis en accusation) et donc qu'on se souvienne d'eux, et leur moral inhabituellement haut tout du long, que tout cela reflète de doux souvenirs de grands plaisirs sexuels, tout en indiquant une insolence criante. Boger n'avait-il pas abordé une victime en citant un vers d'un poème d'amour médiéval, « Tu es mien » (*Du bis mein/Ich bin dein/des solt du gewiss sein*) — raffinement dont des brutes presque illettrées

comme Kaduk, Schlage, Baretzi et Bednarek n'auraient guère été capables ? Mais ici, au tribunal, ils se sont tous comportés de la même façon. De tout ce que les témoins décrivent, il émane une atmosphère de magie noire et d'orgies monstrueuses, dans le rituel de « l'interrogatoire musclé », dans les « gants blancs » qu'ils passaient quand ils venaient au bunker, dans leur façon vulgaire de se vanter d'être l'incarnation de Satan, ce qui était la spécialité de Boger et du pharmacien roumain Capesius. Ce dernier — condamné à mort par contumace en Roumanie et aujourd'hui à neuf ans à Francfort — incarne le vampire parmi eux. Grâce à son butin amassé à Auschwitz, il s'est établi en Allemagne, a créé son entreprise et a désormais chargé un « ami » d'influencer les témoins en sa faveur. Ses malheurs à Francfort n'ont pas causé de dommages à ses affaires ; sa boutique de Göppingen, comme Sybille Bedford l'a rapporté dans *l'Observer*, était « plus florissante que jamais ».

En matière de facteur humain à Auschwitz, les simples humeurs ne venaient qu'en deuxième par ordre d'importance. Qu'est-ce qui change plus souvent et plus vite que les humeurs, et que reste-t-il de l'humanité d'un homme qui leur a entièrement cédé ? Entourés par une provision sans fin de gens de toute façon destinés à mourir, les SS pouvaient réellement faire ce qui leur plaisait. Ce n'étaient assurément pas eux « les principaux criminels de guerre », comme on a appelé les accusés au procès de Nuremberg. Ils étaient les parasites des « grands » criminels et, quand on les voit, on commence à se demander s'ils n'étaient pas pires que ceux qu'ils accusent aujourd'hui d'avoir causé leur malheur. Non seulement les nazis, par leurs mensonges, avaient élevé le rebut du genre humain au rang d'élite, mais ceux qui ont vécu au nom de l'idéal nazi de la « dureté » et en sont encore fiers (les « durs à cuire ») étaient en fait de la gelée. Tout se passe comme si leurs humeurs toujours changeantes leur avaient enlevé toute substance — la surface

solide de l'identité personnelle, être bon ou mauvais, tendre ou brutal, un idiot « idéaliste » ou un pervers sexuel cynique. Le même homme qui a obtenu la sentence la plus grave — à vie plus huit ans — a pu à l'occasion distribuer des saucisses à des enfants ; Bednarek, après avoir exécuté sa spécialité, piétiner à mort des prisonniers, rentra dans sa chambre pour prier, car il était alors dans l'humeur idoine ; le même médecin militaire qui envoya à la mort des dizaines de milliers de gens put aussi sauver une femme qui avait étudié dans la même école que lui et lui rappelait sa jeunesse ; des fleurs et des chocolats furent envoyés à une femme qui venait d'accoucher, alors qu'on allait la gazer le lendemain. L'accusé Hans Stark, très jeune à l'époque, sélectionna un jour deux juifs, ordonna au kapo de les tuer, lui montra comment faire et, pour les besoins de sa démonstration, en tua deux autres. En une autre occasion, il se mit à méditer devant un détenu, lui montrant un village : « Regarde comme ce village a été bien construit. Il y a tant de briques. Quand la guerre sera finie, *ces briques porteront le nom de ceux qui ont été tués. Peut-être n'y aura-t-il pas assez de briques.* »

Il est certainement vrai que « presque aucun SS n'a pu prétendre ne pas avoir sauvé la vie de quelqu'un » s'il était d'humeur idoine ; et la plupart des survivants — 1 % environ de ceux qui avaient été sélectionnés pour les travaux forcés — ont dû leur vie à ces « sauveurs ». La mort était le chef suprême à Auschwitz, mais à ses côtés, c'est l'accident — le hasard le plus scandaleux et le plus arbitraire, incorporé dans les changements d'humeur des serviteurs de la mort — qui a déterminé le destin des détenus.

V

Si le juge avait été aussi sage que Salomon et le tribunal en possession du « repère définitif » permettant de ranger le crime sans précédent de notre siècle dans les catégories et les paragraphes qui aident à accomplir le peu dont la justice humaine est capable, il serait encore plus douteux que « la vérité, toute la vérité », que demandait Bernd Naumann, ait pu apparaître. Aucune généralité — et qu'est-ce que la vérité si elle n'est pas générale ? — ne peut endiguer le flot chaotique des atrocités absurdes dans lesquelles on doit se plonger afin de saisir ce qui arrive quand des hommes disent que « tout est possible » et pas simplement que tout est permis.

Au lieu de *la* vérité, toutefois, le lecteur trouvera des *moments de vérité*, et ces moments sont en réalité les seuls moyens dont on dispose pour formuler ce chaos vicieux et maléfique. Ces moments apparaissent de façon inattendue tels des oasis dans le désert. Ce sont des anecdotes, et elles disent avec une brièveté extrême ce qu'il en était.

Il y a le jeune homme qui sait qu'il va mourir et écrit avec son sang sur les murs du baraquement : « Andreas Rapaport — qui vécut seize ans. »

Il y a le petit garçon de neuf ans qui sait qu'il en sait « pas mal », mais qu'il n'en apprendra pas plus.

Il y a l'accusé Boger qui, découvrant un enfant qui mange une pomme, l'attrape par les jambes, lui fracasse la tête contre le mur et, tranquillement, ramasse la pomme pour la manger une heure plus tard.

Il y a le fils d'un SS de service qui vient au camp rendre visite à son père. Mais un enfant est un enfant, et la règle de ce lieu particulier est que tous les enfants doivent mourir. Il doit donc porter un signe autour du cou « pour qu'ils ne l'attrapent pas et ne le jettent pas dans le four à gaz ».

Il y a le prisonnier qui tient ceux qui ont été sélectionnés pour se faire tuer avec une « méticulosité médicale » par Klehr au moyen d'injections de phénol. La porte s'ouvre ; entre le père de ce prisonnier. Quand tout est fini : « J'ai pleuré et j'ai dû porter moi-même mon père. » Le lendemain, Klehr lui demande pourquoi il a pleuré ; s'il lui avait dit, il « l'aurait laissé vivre ». Pourquoi le prisonnier ne lui avait-il pas dit ? Avait-il peur de lui, Klehr ? Quelle erreur ! Il était tellement de bonne humeur.

Enfin, il y a la femme qui est venue de Miami témoigner à Francfort parce qu'elle avait lu les journaux et vu le nom du Dr Lucas : « L'homme qui a assassiné ma mère et ma famille m'intéresse », dit-elle. Elle raconte comment cela s'est passé. Elle était arrivée de Hongrie en mai 1944. « Je tenais un bébé dans mes bras. Ils ont dit que les mères pouvaient rester avec leurs enfants ; donc, ma mère m'a donné le bébé et m'a habillée de façon que je paraisse plus âgée. [La mère tenait un troisième enfant par la main.] Quand le Dr Lucas m'a vue, il a probablement compris que le bébé n'était pas de moi. Il l'a pris et l'a lancé à ma mère. » La cour aperçoit tout de suite la vérité. « Peut-être avez-vous eu le courage de sauver le témoin ? », demande-t-elle. Lucas, après une pause, nie tout. Et la femme, qui semble encore ignorer les règles en vigueur à Auschwitz — où toutes les mères avec enfants étaient gazées dès leur arrivée — quitte le tribunal sans avoir pris conscience que, elle qui était venue découvrir le meurtrier de sa famille, avait en réalité été confrontée à celui qui lui avait sauvé la vie. C'est ce qui arrive lorsqu'un homme décide de porter le monde sur sa tête.

Retour de bâton

Nous sommes ici rassemblés pour célébrer un anniversaire, le bicentenaire, non pas de l'Amérique, mais de la République des États-Unis, et je crains bien que nous n'ayons pu choisir un moment plus malvenu. Les crises que connaît la République, sa forme de gouvernement, ses institutions de liberté se sont fait sentir pendant des années, depuis que ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une minicrise a été déclenché par Joe McCarthy. Un grand nombre d'événements s'en sont suivis qui témoignent d'une confusion de plus en plus grande dans les fondations mêmes de notre vie politique : assurément, on a vite oublié l'épisode du maccarthysme, mais il a eu pour conséquence la destruction d'un corps de fonctionnaires fiables et dévoués, ce qui était relativement nouveau dans ce pays et a probablement représenté la réalisation la plus importante de la longue administration Roosevelt. C'est au lendemain de cette période que l'« affreux Américain » est apparu sur la scène des affaires étrangères ; il n'était guère visible dans notre vie nationale, sauf dans l'incapacité de plus en plus grande à corriger les erreurs et à réparer les dommages.

Immédiatement après, un petit nombre d'observateurs avisés ont commencé à douter que notre forme de gouvernement soit capable de résister à l'assaut des forces inamicales de ce siècle et de passer l'an 2000 — et le premier à exprimer publiquement de tels doutes, si je me souviens bien, ce fut John Kennedy. Mais l'humeur générale dans le pays est restée enjouée et personne n'était préparé, même après le Watergate, au cataclysme des événements récents, se bousculant, déferlant telles les chutes du

Niagara de l'histoire, et dont la force laisse tout le monde, les spectateurs qui essaient d'y réfléchir comme les acteurs qui tentent de les ralentir, également figés et paralysés. La rapidité de ce processus est telle que ne serait-ce que se souvenir correctement de ce qui est arrivé et quand exige de sérieux efforts. « Tout ce qui a plus de quatre minutes est aussi ancien que l'Égypte » a pu dire Russel Baker.

Sans doute le cataclysme d'événements qui nous fige est-il dû dans une large mesure à un concours de circonstances étrange, mais nullement rare en histoire, chacune ayant une signification différente et une cause différente. Notre défaite au Viêt-nam — qui n'est en aucune manière une « paix dans l'honneur », mais au contraire une défaite franchement humiliante, l'évacuation en catastrophe par hélicoptère avec ses inoubliables scènes de guerre de tous contre tous, certainement la pire des quatre options possibles pour l'administration, à laquelle nous avons gratuitement ajouté notre dernier exploit en termes de relations publiques, le minipont aérien, le « sauvetage » de la seule partie du peuple sud-vietnamien qui était totalement en sécurité —, la défaite en elle-même n'aurait guère pu donner lieu à un si grand choc ; c'était une certitude depuis des années, et beaucoup s'y attendaient depuis l'offensive du Têt.

Que la « vietnamisation » ne marcherait pas n'a pu surprendre personne ; c'était un slogan de relations publiques pour excuser l'évacuation des troupes américaines qui, accablées par la drogue, la corruption, les désertions, la rébellion franche, ne pouvaient être laissées là. Ce qui est apparu comme une surprise, c'est la façon dont Thieu lui-même, sans même consulter ses protecteurs à Washington, s'est arrangé pour accélérer la désintégration de son gouvernement dans une mesure telle que les vainqueurs n'ont pu se battre et conquérir ; ce qu'ils ont trouvé quand ils ont pu entrer en contact avec un ennemi qui a fui plus vite qu'ils ne pouvaient le poursuivre, ce

n'était pas une armée faisant retraite, mais une foule de soldats et de civils en débâcle, se livrant au pillage dans des proportions gigantesques.

Toutefois, ce désastre en Asie du Sud-Est s'est produit presque en même temps que la ruine de la politique étrangère des États-Unis — désastre à Chypre et perte possible de deux ex-alliés, la Turquie et la Grèce, coup d'État aux conséquences incertaines au Portugal, débâcle au Moyen-Orient, montée en puissance des États arabes. Cela a coïncidé en outre avec nos multiples problèmes nationaux : inflation, dévaluation monétaire, ainsi que le fléau qui afflige nos villes, les taux de chômage et de criminalité en hausse. Ajoutez à cela les suites du Watergate, qui ne sont en aucune façon, je crois, derrière nous, le problème de l'OTAN, la quasi-faillite de l'Italie et de l'Angleterre, le conflit avec l'Inde et les incertitudes de la détente, en particulier vu la prolifération des armes nucléaires, comparez cela avec notre position à la fin de la Seconde Guerre mondiale, et vous conviendrez que, parmi les nombreux événements sans précédent de ce siècle, le déclin rapide de la puissance politique des États-Unis⁽¹⁾ mérite considération. Cela aussi est presque sans précédent.

Il se pourrait très bien que nous nous trouvions à l'un de ces tournants décisifs de l'histoire qui séparent des ères tout entières les unes des autres. Pour des contemporains englués, comme nous, dans les contraintes inexorables de la vie quotidienne, il se peut que les lignes de partage entre les ères ne soient guère visibles quand on les traverse ; ce n'est qu'après qu'on a trébuché sur elles que ces frontières se transforment en murs qui coupent irrévocablement du passé.

À ces moments de l'histoire où écrire sur le mur devient trop effrayant, la plupart des gens fuient se rassurer dans la vie de tous les jours et ses contraintes toujours inchangées. Aujourd'hui, cette tentation est plus forte, puisque aucune vision

à long terme de l'histoire, un autre de nos itinéraires de délestage favoris, n'est très encourageante non plus : les institutions américaines qui préservent la liberté, fondées il y a deux cents ans, ont survécu plus longtemps que tout autre titre de gloire comparable dans l'histoire. Ces sommets dans l'histoire de l'homme sont à juste titre devenus les modèles paradigmatiques de notre pensée politique traditionnelle ; mais il ne faut pas oublier que, chronologiquement parlant, ils ont toujours constitué des exceptions. En tant que tels, ils survivent splendidement dans la pensée pour illuminer la réflexion et l'action des hommes dans les époques plus sombres. Personne ne connaît l'avenir, et tout ce qu'on peut dire en ce moment plutôt solennel, c'est : peu importe comment il finira, ces deux cents ans de Liberté avec ses hauts et ses bas ont gagné le « lot de gloire » d'Hérodote.

Cependant, le moment n'est pas encore venu pour cette vision à long terme et pour la glorification inhérente au souvenir, et cette occasion nous invite naturellement à ressaisir, comme on l'a suggéré, « l'extraordinaire qualité de pensée, de parole et d'action » des fondateurs. J'ai tendance à croire que cela aurait été impossible dans de meilleures circonstances du fait de la qualité vraiment « extraordinaire » de ces hommes. C'est précisément parce que les gens ont pris conscience de la terrible distance qui nous sépare des commencements qu'ils s'engagent si nombreux dans une quête des racines, des « causes plus profondes » de ce qui est arrivé. Il est dans la nature des racines et des « causes plus profondes » d'être cachées par les apparences de ce qu'elles sont censées avoir causé. Elles ne se prêtent pas à l'inspection et à l'analyse, et on ne peut les atteindre que par la voie incertaine de l'interprétation et de la spéculation. Le contenu de ces spéculations est souvent surfait et presque toujours fondé sur des présupposés antérieurs à un examen impartial des données factuelles — c'est ainsi qu'il

existe pléthore de *théories* sur les causes « plus profondes » de la Première ou de la Seconde Guerre mondiale, lesquelles sont fondées non sur une sagesse rétrospective pleine de mélancolie, mais sur des spéculations transformées en convictions quant à la nature et au destin du capitalisme ou du socialisme, de l'ère industrielle ou postindustrielle, au rôle de la science et de la technologie, et ainsi de suite. Mais ces théories sont encore plus gravement limitées par les exigences du public auquel elles s'adressent. Elles doivent être *plausibles*, c'est-à-dire qu'elles doivent contenir des affirmations que la plupart des hommes raisonnables à ce moment-là peuvent accepter ; elles ne peuvent exiger que l'on admette l'incroyable.

Je pense que la plupart des gens qui ont pu constater sur quelle hystérie et quelle panique s'est finie la guerre du Viêt-nam ont estimé que ce qu'ils voyaient sur leur écran de télévision était « incroyable », et cela l'était bien. C'est cet aspect de la réalité, qu'on ne peut anticiper par l'espoir ou par la crainte, que nous célébrons lorsque la Fortune sourit et que nous déplorons lorsque le malheur frappe. Toute spéculation sur les causes plus profondes nous fait passer du choc de la réalité à ce qui semble plausible et peut s'expliquer en termes de ce que les hommes raisonnables pensent possible. Ceux qui bravent cette plausibilité, les porteurs de mauvaises nouvelles, qui insistent pour « dire ce qu'il en est vraiment », on ne les a jamais bien accueillis et on ne les a souvent pas tolérés du tout. S'il est dans la nature des apparences de cacher les causes « plus profondes », il est dans celle de la spéculation sur les causes plus profondes de cacher et de nous faire oublier la brutalité violente et nue des faits, des choses telles qu'elles sont.

Cette tendance humaine naturelle a pris des proportions gigantesques ces dix dernières années, quand notre scène publique a commencé à être dominée par les habitudes et les recommandations de ce qu'on appelle par euphémisme les

relations publiques, c'est-à-dire la « sagesse » de Madison Avenue. C'est la sagesse des employés d'une société de consommation qui fait la promotion de ses biens à un public, dont la plus grande partie passe davantage de temps à consommer ces produits qu'à les produire. La fonction de Madison Avenue est d'aider à distribuer la marchandise, et elle s'intéresse de moins en moins aux besoins des consommateurs et de plus en plus aux besoins de la marchandise à consommer en quantités de plus en plus grandes. Si l'abondance et la surabondance étaient à l'origine les objectifs du rêve marxiste d'une société sans classes où le surcroît naturel de travail humain — c'est-à-dire le fait que le travail stimulé par les besoins humains produit toujours davantage qu'il n'est nécessaire à la survie individuelle du travailleur et à celle de sa famille — [manque texte original], alors nous vivons la réalité du rêve socialiste et communiste, sauf que ce rêve s'est réalisé au-delà des fantasmes les plus délirants de son auteur par le biais du progrès de la technologie, dont la dernière étape prévue est l'automatisation ; ce noble rêve s'est transformé en quelque chose de très semblable à un cauchemar.

Ceux qui souhaitent spéculer sur la cause « plus profonde » sous-jacente à la transformation dans les faits de l'ancienne société de production en une société de consommation qui ne peut avancer qu'en devenant une immense société de gaspillage feraient bien de se tourner vers les récentes réflexions de Lewis Mumford dans le *New Yorker*. Car il n'est que trop vrai que la « prémisses qui sous-tend toute cette époque », sa version capitaliste comme sa version socialiste, a été la « doctrine du Progrès ». « Le Progrès, dit Mumford, était un tracteur qui suit son propre chemin et ne laisse aucune trace permanente, ni n'avance vers une destination imaginable et humainement désirable. “*Aller de l'avant est l'objectif*” », mais pas parce qu'« aller de l'avant » a une beauté ou un sens inhérent. Plutôt

parce que s'arrêter, s'arrêter de gaspiller, s'arrêter de consommer toujours plus, toujours plus vite, dire à un moment donné qu'assez, c'est assez mènerait immédiatement à la ruine. Ce progrès, accompagné du bruit incessant que font les agences de publicité, s'est accompli aux dépens du monde dans lequel nous vivons et des objets à l'obsolescence fabriquée dont nous usons et abusons toujours plus, dont nous mésusons et que nous finissons par jeter. La récente prise de conscience des menaces qui pèsent sur notre environnement représente la première lueur d'espoir dans cette évolution, même si personne, pour autant que je puisse le constater, n'a encore découvert le moyen d'arrêter cette économie emballée sans causer une dépression réellement majeure.

Bien plus grave cependant que ces conséquences sociales et économiques est le fait qu'on a autorisé la tactique mise en œuvre par Madison Avenue sous le nom de relations publiques à envahir notre vie politique. Les dossiers du Pentagone ont non seulement montré en détail « l'image de la plus grande superpuissance mondiale tuant ou blessant gravement un millier de non-combattants par semaine pour tenter de réduire à la soumission une minuscule nation arriérée à propos d'une question dont les mérites font l'objet de vifs débats » — image qui, selon les mots minutieusement pesés de Robert McNamara, n'était pas « jolie jolie ». Ces dossiers ont aussi prouvé sans l'ombre d'un doute et de façon ennuyeuse à force de répétitions que cette entreprise pas très glorieuse et pas très rationnelle était exclusivement inspirée par le besoin qu'avait cette superpuissance de se créer une *image* qui *convaincrait* le monde qu'elle était « la puissance la plus formidable sur Terre ».

L'objectif final de cette guerre terriblement destructrice, que Johnson a lancée en 1965, n'était ni le pouvoir ni le profit, ni même quelque chose d'aussi réel qu'une influence en Asie afin de servir des intérêts particuliers tangibles pour lesquels on

avait besoin de jouir de prestige, d'une bonne image. Ce n'était pas une politique impérialiste avec sa tendance à l'expansion et à l'annexion. La terrible vérité que révèle l'histoire racontée dans ces dossiers, c'est que le seul but permanent était devenu l'*image* elle-même, discutée dans d'innombrables mémorandums et « options », c'est-à-dire dans les « scénarios » et leurs « publics », langage emprunté au théâtre. Au vu de cet objectif final, toutes les « options » n'étaient que des moyens à court terme interchangeables, jusqu'à ce que finalement, lorsque tous les signes indiquaient la défaite, tout cet appareillage officiel contraigne ses remarquables ressources intellectuelles à découvrir les voies et les moyens d'éviter d'*admettre* la défaite et de garder intacte l'*image* de la « puissance la plus formidable sur Terre ». C'est à ce moment-là, bien sûr, que l'administration a été forcée de se heurter à la presse et de découvrir que des correspondants libres et non corrompus constituent une menace plus importante pour la fabrication de l'image que des conspirations étrangères ou les ennemis réels des États-Unis. Ce choc a certainement été déclenché par la publication simultanée des dossiers du Pentagone dans le *New York Times* et le *Washington Post*, sans doute le plus grand scoop journalistique du siècle, mais il était en réalité inévitable tant que les journalistes voulaient marquer leur droit de publier « toutes les informations qui valent la peine d'être imprimées ».

La fabrication de l'image en tant que politique globale est quelque chose de neuf dans l'énorme arsenal des folies humaines enregistrées par l'histoire, mais le mensonge comme tel n'est ni nouveau ni nécessairement une folie en politique. Des mensonges ont toujours été regardés comme justifiables dans les cas d'urgence, mensonges qui concernaient des secrets bien précis, surtout en matière militaire, qui devaient être protégés contre l'ennemi. Ce n'était pas mentir par principe, c'était la prérogative jalousement gardée d'un petit nombre

d'hommes, réservée à des circonstances extraordinaires, alors que la fabrication de l'image, le mensonge en apparence sans dommage de Madison Avenue, a été autorisé à proliférer dans les rangs de tous les services gouvernementaux, militaires et civils — le décompte des corps trafiqué pour les missions de destruction, les rapports de combat tripatouillés de l'aviation, les rapports faisant toujours état de progrès à Washington et, dans le cas de l'ambassadeur Martin, jusqu'au moment où il a embarqué dans l'hélicoptère pour être évacué. Ces rapports ne cachaient aucun secret à des amis ou à l'ennemi ; ils n'étaient pas faits pour cela. Ils étaient censés manipuler le Congrès et convaincre le peuple des États-Unis.

En tant que mode de vie, le mensonge n'est pas non plus une nouveauté en politique, du moins pas au cours de notre siècle. Il a assez bien réussi dans des pays sous domination totale, où le mensonge n'était pas inspiré par une image, mais par une idéologie. Sa réussite, comme nous le savons tous, était irrésistible, mais elle dépendait de la *terreur*, et non de la persuasion cachée, et son résultat est loin d'être encourageant : toutes choses égales par ailleurs, ce mensonge par principe est dans une large mesure la raison pour laquelle l'Union soviétique est encore une sorte de pays sous-développé et sous-peuplé.

Dans le contexte qui est le nôtre, l'aspect décisif dans ce mensonge de principe est qu'il ne peut fonctionner que par la terreur, c'est-à-dire par l'invasion de la pure et simple criminalité dans les processus politiques. C'est ce qui est arrivé en Allemagne et en Russie sur une échelle gigantesque dans les années 1930 et 1940, quand le gouvernement de deux grandes puissances était entre les mains de meurtriers de masse. Quand la fin est venue, avec la défaite et le suicide de Hitler, et la mort soudaine de Staline, une forme politique de fabrication d'image a été introduite dans ces deux pays, mais de façon différente, pour dissimuler le bilan incroyable du passé. Le régime

d'Adenauer en Allemagne a éprouvé des difficultés à dissimuler le fait que Hitler n'avait pas seulement été aidé par quelques « criminels de guerre », mais avait été soutenu par une majorité du peuple allemand, et Khrouchtchev, dans son célèbre discours au XX^e Congrès du Parti, a prétendu que tout avait été la conséquence du funeste « culte de la personnalité » de Staline. Dans les deux cas, ce mensonge était ce que nous appellerions aujourd'hui une dissimulation, et il a été ressenti comme nécessaire pour permettre au peuple de se remettre d'un passé monstrueux qui avait laissé d'innombrables criminels dans le pays et de recouvrer une certaine normalité.

Pour l'Allemagne, cette stratégie a très bien réussi et le pays s'est en réalité rétabli rapidement, alors qu'en Russie, le changement n'a pas fait revenir à quelque chose qu'on pourrait dire normal, mais a été un retour au despotisme ; on ne doit pas oublier que le passage de la domination totale, avec ses millions de victimes innocentes, au régime tyrannique qui persécute seulement ses opposants doit se comprendre comme quelque chose d'entièrement normal dans le cadre de l'histoire russe. Aujourd'hui, les désastres terribles des années 1930 et 1940 en Europe ont pour conséquences les plus graves que cette forme de criminalité et ses bains de sang sont restés la norme consciente ou inconsciente au moyen de laquelle nous mesurons ce qui est permis et ce qui est interdit en politique. L'opinion publique est dangereusement encline à condamner non le crime dans les rues, mais toutes les transgressions politiques frisant le meurtre.

Le Watergate a signifié l'intrusion de la criminalité dans les processus politiques de ce pays, mais en comparaison de ce qui est déjà arrivé en ce siècle terrible, ses manifestations — le mensonge criant, comme dans la résolution du Tonkin, pour manipuler le Congrès, un grand nombre de cambriolages minables, le mensonge excessif pour dissimuler les cambriolages, le harcèlement de citoyens par l'International

Revenue Service, la tentative pour organiser des services secrets aux ordres exclusivement de l'exécutif — ont été si douces qu'il a toujours été difficile de les prendre complètement au sérieux. C'était vrai en particulier des spectateurs et commentateurs étrangers, parce qu'aucun d'entre eux ne venait de pays où une constitution est réellement la loi fondamentale, comme cela a été le cas ici depuis deux cents ans. De sorte que certaines transgressions qui, dans ce pays, sont en fait criminelles ne sont pas ressenties comme telles dans d'autres.

Mais même nous qui sommes des citoyens et qui, comme citoyens, nous sommes opposés à l'administration au moins depuis 1965, avons des difficultés à cet égard après la publication sélective des bandes Nixon. En les lisant, nous sentons bien que nous avons surestimé Nixon ainsi que son administration — même si nous n'avons certainement pas surestimé les résultats désastreux de notre aventure asiatique. Les actions de Nixon nous ont égarés, parce que nous soupçonnions que nous étions confrontés à un assaut calculé contre la loi fondamentale du pays, ainsi qu'à une tentative pour abolir la Constitution et les institutions de la liberté. Rétrospectivement, il semble qu'il n'ait pas existé de tels grands schémas, mais « seulement » la ferme intention de passer outre toute *loi*, constitutionnelle ou pas, qui se dressait contre des plans changeants, inspirés par l'avidité et la vindicte plutôt que par la quête du pouvoir ou tout programme politique cohérent. En d'autres termes, tout se passe comme si une bande d'escrocs, mafiosi assez peu talentueux, avait réussi à s'approprier pour elle-même le gouvernement de « la puissance la plus formidable sur Terre ». C'est donc le manque de crédibilité, dont l'administration nous dit qu'elle menace nos relations avec les pays étrangers, lesquels ne font prétendument plus confiance à nos engagements, qui menace en fait les affaires nationales plutôt qu'internationales. Quelles que soient les causes de

l'érosion de la puissance américaine, les pitreries de l'administration Nixon, convaincue qu'il suffit de jouer des sales tours pour réussir n'importe quelle entreprise, ne figurent guère parmi elles. Tout cela, assurément, n'est pas très réconfortant, mais il n'est pas moins vrai que les crimes de Nixon ont été bien loin de la criminalité du type de celle avec laquelle nous étions enclins à la comparer. Et pourtant, il y a quelques parallèles qui, je crois, peuvent légitimement retenir notre attention.

Il y a premièrement le fait inconfortable qu'un grand nombre d'hommes autour de Nixon n'appartenaient pas au cercle de ses intimes et n'avaient pas été choisis par lui, mais qu'ils n'en étaient pas moins tout proches de lui, certains jusqu'à la fin, même s'ils en savaient assez sur les « histoires horribles » de la Maison Blanche pour ne pas se laisser manipuler. Il est vrai que lui-même ne leur a jamais fait confiance, mais comment *eux* ont-ils pu se fier à cet homme qui avait prouvé durant toute sa longue et très glorieuse carrière publique qu'on ne pouvait *pas* lui faire confiance ? La même question gênante pourrait bien sûr, et avec plus de justification, être posée à propos des hommes qui ont entouré et aidé Hitler et Staline. Des hommes dotés d'instincts authentiquement criminels et agissant par compulsion ne sont pas chose fréquente, et ils sont moins répandus parmi les hommes politiques et les hommes d'État pour la simple et bonne raison que l'affaire de ces derniers, le travail dans le champ public, exige d'être publique, alors qu'en règle générale, les criminels n'ont pas grand désir d'apparaître en public. Le problème, je crois, est moins le fait que le pouvoir corrompt que celui que c'est l'*aura* du pouvoir, son appareil séduisant, qui *attire* plus que le pouvoir lui-même ; tous les hommes dont nous savons qu'au cours de ce siècle, ils ont abusé du pouvoir dans une mesure ouvertement criminelle étaient corrompus bien avant de parvenir au pouvoir. Ce dont leurs aides avaient besoin pour devenir les complices de leurs activités

criminelles, c'était de permissivité, de l'assurance qu'ils seraient au-dessus de la loi. Nos connaissances ne sont pas assez solides sur ces questions ; mais toutes les spéculations autour de la tension inhérente entre pouvoir et caractère souffrent d'une tendance à mettre indistinctement sur le même plan les criminels nés et ceux qui se précipitent pour aider dès qu'il est devenu clair pour eux que l'opinion publique ou le « privilège de l'exécutif » les protégera d'être punis.

Quant aux criminels eux-mêmes, la principale faiblesse commune à leur caractère semble être le présupposé plutôt naïf selon lequel tout le monde est comme eux, que leur caractère imparfait est partie intégrante de la condition humaine, une fois qu'on l'a débarrassée de l'hypocrisie et des clichés conventionnels. La grande erreur de Nixon — hormis le fait de ne pas avoir brûlé les bandes à temps — a été de mal juger le caractère incorruptible des tribunaux et de la presse.

La cascade d'événements de ces dernières semaines a presque réussi un temps à mettre en lambeaux le tissu de mensonges créé par l'administration Nixon et le réseau de faiseurs d'image qui l'avait précédée. Les événements ont mis en avant les faits nus dans leur force brutale, tombant en vrac pour former un amas de décombres ; pour un temps, il a semblé qu'ils récoltaient ce qu'ils avaient semé. Mais pour des gens qui avaient si longtemps vécu dans l'euphorie du « rien ne réussit comme la réussite », la conséquence logique de ce « rien n'échoue comme l'échec » n'était pas facile à admettre. C'est ainsi qu'il a été peut-être seulement naturel que la première réaction de l'administration Ford ait été de tester une nouvelle image qui puisse au moins atténuer l'échec, atténuer l'acceptation de la défaite.

Au motif que « la puissance la plus formidable sur Terre » manquait de force propre pour vivre avec la défaite et sous prétexte que le pays était menacé par un isolationnisme

nouveau, dont il n'existait pas de signes, l'administration s'est embarquée dans une politique de récriminations contre le Congrès, et on nous a servi, comme à tant de pays avant nous, la légende du coup de poignard dans le dos, en général inventée par les généraux qui ont perdu une guerre et défendue avec le plus de conviction dans notre cas par le général William Westmoreland et le général Maxwell Taylor.

Le président Ford lui-même a proposé une vision plus large que ces généraux. Notant que le temps, en toutes circonstances, a la particularité d'*avancer*, il nous a admonestés à plusieurs reprises de faire comme le temps, il nous a avertis que regarder en arrière ne pouvait mener qu'à des récriminations mutuelles — oubliant pour un temps qu'il avait refusé d'accorder une amnistie sans condition, ce qui est le moyen consacré par le temps de guérir les blessures d'une nation divisée. Il nous a dit de faire ce qu'il n'avait pas fait, à savoir d'oublier le passé et d'ouvrir gaiement un nouveau chapitre de l'histoire. Comparé à la manière sophistiquée dont, pendant de nombreuses années, des faits déplaisants ont été noyés sous l'imagerie, c'est un retour frappant aux plus vieilles méthodes que le genre humain a développées pour se débarrasser de réalités déplaisantes — c'est de l'*oubli*. Si cela réussissait, cela marcherait sans aucun doute mieux que toutes les images essayant de se substituer à la réalité. Oublions le Viêt-nam, oublions le Watergate, oublions la dissimulation et la dissimulation de la dissimulation imposée par le pardon présidentiel prématuré au principal acteur de l'affaire, lequel refuse même aujourd'hui d'admettre aucune malversation ; *ce n'est pas l'amnistie, mais l'amnésie qui guérira nos blessures*.

L'une des découvertes du gouvernement totalitaire a été la méthode consistant à creuser de grands trous dans lesquels enterrer les faits et les événements malvenus, vaste entreprise qui n'a pu être réalisée qu'en assassinant des millions de gens

qui avaient été les acteurs ou les témoins du passé. Le passé était condamné à être oublié comme s'il n'avait jamais existé. Assurément, personne n'a voulu suivre la logique sans merci de ces dirigeants passés, surtout depuis, comme nous le savons désormais, qu'ils n'ont pas réussi. Dans notre cas, ce n'est pas la terreur mais la persuasion imposée par la pression et la manipulation exercées sur l'opinion publique qui est censée réussir là où la terreur a échoué. L'opinion publique ne s'est tout d'abord pas montrée très amène avec ces tentatives de la part de l'exécutif ; la première réponse à ce qui est arrivé a été vite un flot de plus en plus grand d'articles et de livres sur « le Viêt-nam » et « le Watergate », la plupart moins portés à nous rapporter les faits qu'à nous enseigner les leçons à tirer de notre passé récent, et citant encore et toujours le vieil adage : « Ceux qui n'apprennent pas les leçons de l'histoire sont condamnés à la répéter. »

Si l'histoire — par opposition aux historiens, qui tirent les leçons les plus hétérogènes de leurs interprétations de l'histoire — a des leçons à nous enseigner, cette Pythie me semble plus cryptique et obscure que les prophéties notoirement peu fiables de l'oracle de Delphes. Je crois plutôt avec Faulkner que « le passé ne meurt jamais, il ne passe même pas », et ce, pour la simple et bonne raison que le monde dans lequel nous vivons à n'importe quel moment *est* le monde du passé ; il consiste dans les monuments et les reliques de ce qu'ont accompli les hommes pour le meilleur comme pour le pire ; ses faits sont toujours ce qui est *devenu* (comme le suggère l'origine latine du mot *fieri — factum est*). En d'autres termes, il est assez vrai que le passé nous hante ; c'est d'ailleurs la fonction du passé de nous hanter, nous qui sommes présents et souhaitons vivre dans le monde tel qu'il est réellement, c'est-à-dire qui est *devenu* ce qu'il est désormais.

J'ai dit auparavant que, dans le cataclysme des événements

récents, tout s'est passé comme s'ils avaient récolté ce qu'ils ont semé, et j'ai utilisé cette expression courante parce qu'elle indique un effet boomerang, le contre-feux inattendu et ruineux de mauvaises actions sur celui qui les commet, ce dont les hommes politiques impérialistes des anciennes générations avaient tellement peur. Anticiper cet effet les a en fait limités dans ce qu'ils ont fait sur des terres lointaines à des peuples étrangers. Ne décomptons pas nos bienfaits, mais sous une forme brève et certainement pas exhaustive, mentionnons certains des effets ruineux les plus évidents pour lesquels il serait sage de ne pas incriminer des boucs émissaires, étrangers ou nationaux, mais seulement nous-mêmes. Commençons par l'économie, dont personne n'a prédit le soudain passage du boom à la dépression, et que les derniers événements à New York ont si tristement et sinistrement dramatisé.

Commençons par ce qui est évident : l'inflation et la dévaluation monétaire sont inévitables après des guerres perdues, et seule notre bonne volonté à admettre une défaite désastreuse peut nous dissuader d'une quête futile des « causes plus profondes ». Seule la victoire, ainsi que l'acquisition de nouveaux territoires et de réparations à la faveur d'un accord de paix, peut compenser les dépenses totalement improductives de la guerre. Dans le cas de la guerre que nous avons perdue, cela aurait été de toute façon impossible puisque nous n'avions pas en vue de nous étendre et avons même offert (même si nous n'avons jamais eu l'intention de payer) au Nord Viêt-nam deux milliards et demi de dollars pour la reconstruction du pays. Pour ceux qui tiennent à « apprendre » de l'histoire, retenons la leçon triviale selon laquelle même le plus riche peut faire faillite. Mais il y a plus dans la crise soudaine qui nous a vaincus.

La Grande Dépression des années 1930, qui s'est étendue des États-Unis à toute l'Europe, n'a dans aucun pays été mise sous contrôle ni suivie d'un retour à la normale — le New Deal en

Amérique n'a pas été moins impuissant à cet égard que les notoirement inefficaces *Notverordnungen*, les mesures d'urgence prises par la défunte république de Weimar. La Dépression ne s'est terminée que sous l'effet des changements soudains et politiquement nécessaires dus à l'économie de guerre, d'abord en Allemagne, où Hitler a liquidé la Dépression et son chômage en 1936, puis, avec la déclaration de guerre, aux États-Unis. Ce fait extrêmement important était évident pour tout le monde, mais il a été immédiatement dissimulé par un grand nombre de théories économiques compliquées, de sorte que l'opinion publique ne s'est pas sentie concernée. Pour autant que je le sache, Seymour Melman est le seul auteur d'importance à souligner ce point à plusieurs reprises (voir *American Capitalism in Decline* qui, selon un critique de la *New York Times Book Review*, « présente assez de données pour lester trois livres ») ; son œuvre reste entièrement hors du courant dominant de la théorie économique. Mais alors que ce fait élémentaire, très effrayant en lui-même, était négligé dans presque tous les débats publics, il s'est traduit presque immédiatement par la conviction plus ou moins communément partagée selon laquelle « les entreprises industrielles travaillent non pour produire des biens, mais pour fournir des emplois ».

Il se peut que cette maxime ait eu son origine au Pentagone, mais il est certain qu'elle s'est répandue dans tout le pays. Il est vrai qu'à l'économie de guerre, qui nous avait sauvés du chômage et de la Dépression, a fait suite l'utilisation à grande échelle des diverses inventions qu'on résume sous le label d'automation et qui, comme on l'avait dûment souligné il y a quinze ou vingt ans, aurait dû signifier une brutale perte d'emplois. Mais le débat sur l'automation et le chômage a vite disparu pour la simple et bonne raison que la protection du travail et d'autres pratiques similaires, en partie, mais en partie seulement, imposées par la puissance des syndicats, a semblé

régler le problème. Aujourd'hui, il est presque universellement admis que nous devons fabriquer des voitures pour maintenir des emplois, et non pour que les gens puissent se déplacer.

Ce n'est un secret pour personne que les milliards de dollars exigés par le Pentagone pour le secteur de l'armement ne sont pas nécessaires pour la « sécurité nationale », mais pour éviter l'effondrement de l'économie. À une époque où la guerre considérée comme un moyen rationnel au service de la politique est devenue une sorte de luxe qui ne se justifie que pour les petites puissances, le commerce et la production des armes sont devenus l'activité à la plus forte croissance, et les États-Unis sont « facilement le plus gros marchand d'armes au monde ». Comme l'a dit avec tristesse le Premier ministre du Canada Pierre Trudeau quand on l'a critiqué pour avoir vendu des armes aux États-Unis qui pouvaient servir au Viêt-nam, il faut désormais choisir « entre avoir les mains sales ou le ventre vide ».

Dans ces circonstances, il est entièrement vrai que, comme le dit Melman, « l'inefficacité [a été élevée] au rang d'objectif national », et le retour de bâton, en l'occurrence, est la politique folle, mais qui réussit malheureusement, consistant à « résoudre » des problèmes très réels au moyen de slogans astucieux ne parvenant qu'à faire disparaître temporairement les problèmes.

Peut-être est-ce un signe d'un sens de la réalité ravivé que la crise économique, rendue flagrante par la faillite possible de la plus grande ville du pays, a davantage contribué à repousser à l'arrière-plan le Watergate que les diverses tentatives de deux administrations prises ensemble. Ce qui demeure, et ce qui nous hante encore, ce sont les ahurissantes conséquences de la démission forcée de M. Nixon. M. Ford, président non élu, recruté par M. Nixon lui-même parce qu'il était l'un de ses plus forts partisans au Congrès, a été accueilli avec un enthousiasme

échevelé. « En quelques jours, presque en quelques heures, Gerald Ford a dissipé les miasmes qui ont si longtemps pesé sur la Maison Blanche ; et le Soleil, pourrait-on dire, a recommencé à luire à Washington », disait Arthur Schlesinger, certainement l'un des derniers parmi les intellectuels dont on aurait pu attendre qu'il nourrisse des désirs secrets pour l'homme en selle. C'est ainsi qu'un très grand nombre d'Américains ont instinctivement réagi. M. Schlesinger a pu changer d'avis après le pardon prématuré accordé par Ford, mais ce qui est arrivé alors a montré combien son évaluation hâtive était en phase avec l'humeur du pays. M. Nixon a dû démissionner parce qu'il était certain d'être mis en accusation pour la dissimulation du Watergate ; une réaction normale chez ceux qui étaient concernés par les « histoires horribles » de la Maison Blanche aurait pu être de demander qui avait en réalité déclenché l'affaire qui avait ensuite dû être dissimulée. Mais pour autant que je sache, cette question n'a été posée et sérieusement examinée que par un seul article, celui de Mary McCarthy, dans la *New York Review of Books*. Ceux qui avaient déjà été mis en accusation et condamnés pour leur rôle dans la dissimulation ont été envahis d'offres alléchantes de la part d'éditeurs, de la presse et de la télévision, ainsi que des campus, pour raconter leur histoire. Personne ne doute que ces histoires seront complaisantes, surtout celle que Nixon lui-même prévoit de publier, pour laquelle son agent pense qu'il peut facilement décrocher une avance de deux millions de dollars. Ces offres, je suis navrée de le dire, ne sont en aucune manière politiquement motivées ; elles reflètent le marché et son besoin d'« images positives » — c'est-à-dire sa quête de davantage de mensonges et de fabrications, cette fois pour justifier la dissimulation et réhabiliter les criminels.

Le retour de bâton désormais, c'est cette longue éducation à l'imagerie, qui ne semble pas moins créer des habitudes que les

drogues. Rien, selon moi, ne nous en apprend plus sur cette addiction que la réaction du public, dans la rue comme au Congrès, face à notre « victoire » au Cambodge, qui est dans l'opinion de beaucoup « justement ce que le docteur prescrivait » (Sulzberger) pour guérir les blessures de la défaite au Viêt-nam. « Quelle victoire ! », citait avec justesse James Reston dans le *New York Times* ; espérons qu'elle a finalement été le nadir de l'érosion de la puissance américaine, le nadir de la confiance en soi, puisque la victoire sur l'un des pays les plus minuscules et les plus abandonnés qui soit a pu réjouir les habitants de ce qui, il y a quelques décennies, constituait « la puissance la plus formidable sur Terre ».

Mesdames et Messieurs, alors même que nous émergeons de sous les décombres des événements survenus ces dernières années, n'oublions pas ces années d'aberration si nous ne voulons pas devenir totalement indignes des glorieux commencements d'il y a deux cents ans. Quand les faits nous reviennent à la figure, tentons au moins de bien les accueillir. Essayons de ne pas fuir dans des utopies — images, théories ou pures et simples folies. Ce fut la grandeur de cette République que de bien prendre en compte pour la liberté ce qu'il y a de meilleur en l'homme, et de pire.

1975

Réflexions sur Little Rock

1. «Beau-frère» renvoie à un contresens d'un critique d'Arendt sur sa position quant aux lois sur le mélange des races, lesquelles étaient d'après elle non constitutionnelles et devaient être cassées par la Cour suprême (Nde).

Le Vicaire. Coupable de silence ?

1. Rolf Hochhuth, *Le Vicaire*, Paris, Seuil, 2002. Adaptation cinématographique de Costa-Gavras, sous le titre *Amen*, 2002.

2. Guenter Lewy, «Pius XI, the Jews, and the German Catholic Church», *Commentary*, février 1964, article qui est ensuite devenu une partie de l'œuvre majeure de Lewy, *The Catholic Church and Nazi Germany*, New York, McGraw-Hill, 1964.

Auschwitz en procès

1. Sybille Bedford, *The Observer* (Londres), 5 janvier 1964.

2. Voir *The Economist* (Londres), 23 juillet 1966.

Retour de bâton

1. Le lecteur doit garder à l'esprit la distinction nette chez Arendt entre la *force* militaire, qui dépend des moyens de violence, et la *puissance politique*, qui est engendrée par la volonté politique du peuple, agissant ensemble sur des questions qui le concernent en commun (Nde).

Remerciements

de Jerome Kohn

Ce serait pure folie que de tenter de remercier individuellement les nombreux spécialistes dont le travail sur Arendt m'a influencé et inspiré depuis le début. Je les remercie collectivement et je ne citerai le nom que de quelques amis, parmi lesquels des spécialistes, qui, de différentes façons, ont soutenu le projet général consistant à publier les écrits inédits et épars d'Arendt, dont ce volume ne forme qu'une partie. Par ordre alphabétique, ce sont Dore Ashton, Bethania Assy, Jack Barth, Richard J. Berstein, John Black, Edna Brocke, Margaret Canovan, Keith David, Bernard Flynn, Antonia Grunenber, Rochelle Gurstein, Gérard R. Hoolahan, George Kateb, Lotte Kohler, Mary et Robert Lazarus, Ursula Ludz, Arien Mack, Matti Megged, Gail Persky, Jonathan Schell, Ray Tsao, Dana Villa, Judith Walz, David Wigdor et Elizabeth Young-Bruehl.

C'est une grande satisfaction de travailler en collaboration avec Schocken Books, en particulier parce qu'Hannah Arendt a été éditrice chez Schocken de 1946 à 1948, où elle a publié, entre autres œuvres, de lumineuses éditions de Kafka. Je suis reconnaissant à Rahel Lerner d'avoir déniché la photographie qui illustre l'essai sur Little Rock. Ma gratitude sans borne va à Daniel Frank, non seulement pour sa patience, mais aussi pour la finesse de son jugement éditorial. Toute personne qui a travaillé avec Arendt sait combien il est inhabituel, en particulier de nos jours, de trouver un éditeur qui a une connaissance profonde de sa pensée et une attention profonde

pour elle. Trouver connaissance et attention chez la même personne, comme moi chez Dan Frank, est presque inouï.

Enfin, des jeunes gens et des jeunes femmes mobilisés dans de nombreux pays ont commencé à comprendre qu'être chez soi dans le monde exige de repenser le passé et de faire de ses trésors et de ses désastres *leurs* trésors et *leurs* désastres. Ils reconnaissent que « penser sans garde-fou », selon l'expression d'Arendt, est la condition pour que la volonté d'agir ait encore un sens pour eux. Pour ces jeunes, qui se tournent vers « Hannah » (comme ils l'appellent) et voient en elle un guide en qui ils ont confiance, nulle part les difficultés et les urgences propres à ce à quoi ils sont confrontés n'apparaîtront mieux que dans ces écrits sur la responsabilité et le jugement. Ce volume est par conséquent dédié aux « nouveaux venus », comme les appelait Hannah Arendt ; c'est d'eux dont dépend l'avenir du monde humain, s'il doit en avoir un.