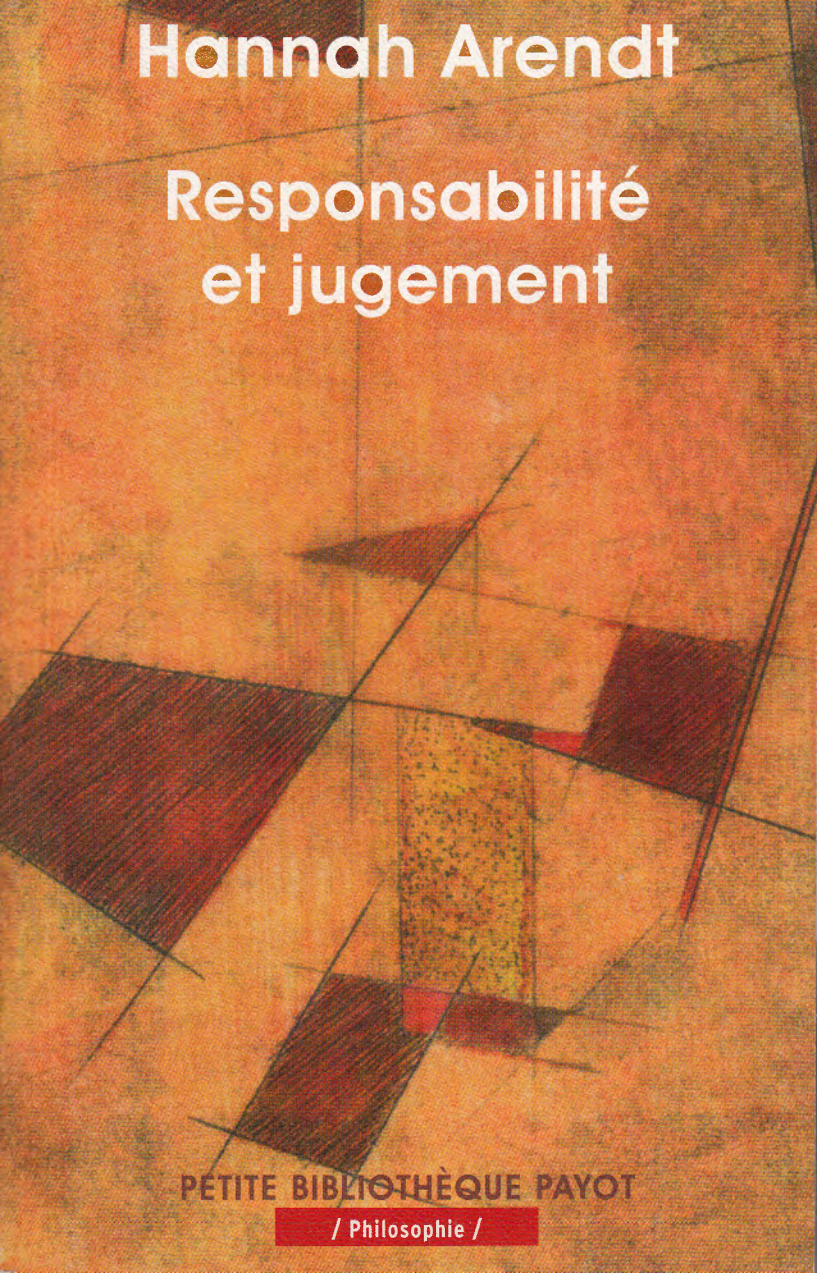
Hannah Arendt

Responsabilité et jugement



PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT
/ Philosophie /

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 monstruosités 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 justicia, 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 pourrons 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. Quoi qu'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 Hans 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 : « Pardessus 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 manifeste 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 simplement 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.