

Thierry Ménissier

Séminaire de printemps de la Société alpine de philosophie, 27 mars 2010

« *La politique, ou la banalité du mal radical ?* »

« *Tout ce que l'homme ose, je l'ose.* »

*Macbeth*, III, 4, 100.

Cette intervention sur le thème du mal me permet d'expliquer comment je conçois mes recherches en philosophie politique à propos de ce que je pourrais nommer *la spécificité irréductible de l'activité politique*, ou même *la bizarrerie de l'ethos ou du comportement politique* ; et mon propos, comme vous allez le constater, pourrait porter comme sous-titre : « Quelques usages presque innocents du mal en politique ». Ainsi que vous le savez, ces recherches concernent notamment la pensée de Nicolas Machiavel, que j'ai commencé à travailler sérieusement il y a une quinzaine d'années, et à propos de laquelle j'ai consacré de nombreuses études – avec, plus récemment, un intérêt marqué pour la question du machiavélisme, à partir de l'étonnement initial face à cet étrange objet culturel plutôt que philosophique, et pratique, finalement, plutôt que théorique : le machiavélisme, que je définirai premièrement de la sorte, *l'influence, en matière de comportement politique, dans la tradition intellectuelle occidentale de la trace sombre du génial Secrétaire florentin*. Et que je caractériserai deuxièmement ainsi : *la tendance à projeter une action politique tellement résolue à réussir qu'elle entend justifier l'emploi de tous les moyens possibles, même les pires*. Le fait est que la position adoptée par Machiavel – celle d'un observateur neutre de la vie politique, dont l'expertise est appuyée par la considération apparemment neutre des événements historiques et de l'actualité de son temps – donne un impact impressionnant à cette tendance.



Cette recherche m'a donc conduit à écrire le volumineux livre qui vient de paraître aux éditions Hermann : *Machiavel ou la politique du centaure* ; compte tenu de l'imposante bibliographie critique consacrée à Machiavel (plusieurs centaines d'ouvrages !), quelle folie d'écrire un livre de plus ! Mais je crois que ce qu'il apporte à la réflexion, ce sont ces deux choses :

(1) il propose en quelque sorte *une interprétation de la pensée de Machiavel en fonction du machiavélisme*, ce qui n'est pas courant car les savants universitaires se dérobent souvent face à cet objet étrange (difficile à caractériser avec une seule discipline académique). Il s'agit alors de savoir ce qu'on pourrait nommer rapidement « la responsabilité de Machiavel » dans la diffusion de certains des thèmes qui sont incontestablement, du point de vue moral, les pires de notre tradition politique occidentale, du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle ; définie comme stratégie de conquête du pouvoir, l'activité politique se confond avec le mensonge, avec la ruse, avec la trahison, et avec l'usage méthodique de la violence, jusqu'au meurtre. Ce questionnement est lié à l'histoire des idées, bien entendu, mais il s'avère également fondamental pour comprendre ce qu'on peut nommer notre identité politique, nos habitudes mentales vis-à-vis de la prise et de la conservation du pouvoir. Je me suis tout simplement rendu compte, et avec un certain étonnement, que tous les auteurs les plus importants de notre tradition, sans aucune exception, dialoguaient intensément avec Machiavel, même et surtout ceux qui l'ont fait passer, du point de vue moral, pour un monstre.

(2) Par suite, mon livre interroge avec un certain étonnement philosophique la nature et les ressources du *style intellectuel* de Machiavel – il s’agit de ce fait d’un ouvrage de *psychologie politique*. Ce style, je le dis avec force et en connaissance de cause, est d’une *originalité inouïe* et *inimité* dans notre tradition occidentale. La reconnaissance de ce style tient à ce que j’ai identifié comme « **le problème de Machiavel** » : il s’est agi pour le Florentin de faire face à la considération de la contradiction existentielle fondamentale de l’humain – la fortune, principe de surgissement du hasard, domine l’action humaine et tend à dissoudre dans le néant les intentions et volontés humaines les plus résolues. De ce fait, le recours en politique à un certain type de comportement s’impose : ce comportement, c’est ce que j’ai nommé « **la politique du centaure** », par référence au célèbre passage du *Prince*, XVIII, dans lequel le Florentin suggère à son lecteur de suivre les préceptes du centaure Chiron, instituteur d’Achille et de bien d’autres princes. Dans l’ouvrage, je tente de reconstituer de quelle manière une telle prescription conditionne la nouvelle « morale de la politique », et particulièrement comment, en proposant l’injection d’une mystérieuse dose d’animalité dans la conduite politique des hommes, elle déstabilise la fragile partition établie entre la civilisation et la bestialité. Une telle orientation s’explique du fait qu’il s’agit, pour compenser la défaillance de la vertu humaine dans le rapport à la fortune, d’adopter certains caractères de la fortune : variabilité extrême et excès, impétuosité dans l’action. De là procède la recommandation fameuse du chapitre XV du *Prince* : « Onde è necessario, volendosi un principe mantenerlo, imparare a potere essere non buono et usarlo et non usarlo secondo la necessità » : « c’est pourquoi il est nécessaire, si un prince veut se maintenir, d’apprendre à pouvoir ne pas être bon, et d’en user et n’en pas user selon la nécessité ». Il est nécessaire de recourir à la variation de point de vue, donc à la trahison de nos convictions et engagements

antérieurs, si la fortune varie ; il est nécessaire d'agir avec la même fureur et férocité que la fortune (deux termes très présents chez Machiavel : *furore* et *ferocità* caractérisent même les naturels politiques très talentueux) que la fortune – ou encore, de procéder avec une « vertu excessive » (*eccessiva virtù*, écrit plusieurs fois le Florentin).

En étant conscient de la dimension morale de son œuvre, il convient donc de lire Machiavel comme l'explorateur d'une zone de l'existence humaine tout à fait inquiétante, ce qu'il fait avec un courage étonnant et même avec une pénétration de jugement invraisemblable – ce qui tient à mon avis à son style, qui, dans la langue italienne, comprime le sens dans des formules obliques fulgurantes, déconcertantes, d'une puissance de suggestion poétique. *La poétique du nécessaire recours, en politique, aux caractères les plus inhumains de la fortune*, et donc *une certaine poétique de l'hubris*, c'est en quelque sorte la clef stylistique de la pensée machiavélienne, et cela, j'y insiste pour finir ce bref bilan, chez un auteur qui ne manifeste aucune délectation morbide pour le vice en politique, ni aucun plaisir pervers à humilier l'humanité en fonction de ses travers, mais qui procède avec une très haute précision mentale, avec une lucidité inouïe, cette blessure, écrit René Char, « la plus rapprochée du soleil ».

Lorsque j'ai eu achevé cet ouvrage, j'ai eu l'impression d'avoir accompli un fascinant voyage, d'avoir touché du doigt certaines limites ou d'être allé dans certains confins, les uns et les autres structurels de la politique telle qu'on l'a conçue en Occident depuis le début de la modernité, puis d'en revenir avec un étonnement renouvelé en ce qui concerne cette activité, la politique. Le style machiavélien provient d'une intuition, celle de la singularité de l'humanité en situation de radicale contingence, ou en situation de limitation intrinsèque vis-à-vis des tâches et des engagements qui devraient ou pourraient la sauver.

Aujourd'hui, sans redire ce que j'ai déjà écrit, je voudrais aller un peu plus loin dans la réflexion. Je voudrais réfléchir la découverte machiavélienne du

machiavélisme grâce aux catégories d'autres auteurs. Précisément, ainsi que l'indique le titre de mon intervention, grâce à celles proposées à la fois par Kant et par Arendt.

Mais il convient d'abord que je dise mieux ce que j'entends par « politique » dans le titre que j'ai choisi ; je vais volontairement restreindre le propos, mais je vais aussi l'entendre de manière variée, puisque je désigne de la sorte la décision volontaire qui engage une collectivité, qu'elle s'exprime ou bien par le discours et le geste d'un responsable de haut niveau (par exemple, le chef de l'exécutif dans notre constitution), ou bien par une mesure gouvernementale suivie d'effets dans l'action de l'Etat, ou enfin par une loi votée au Parlement qui a elle aussi des effets tangibles sur la conduite des gens en tant qu'ils évoluent dans un espace soumis à l'influence de la loi, ou même encore par une orientation commune prise par une communauté dans une assemblée constituante. « Politique », tel que je l'entends, est donc le nom donné à *l'émergence résolue et explicite de fins considérées collectives*.



La catégorie de « mal radical » évoque la réflexion morale et anthropologique de Kant : dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), le philosophe de Königsberg explique qu'il y a un penchant au mal en

l'homme, qui ne relève cependant par d'une perversion ni d'une malédiction innées – si l'homme incline au mal, c'est du fait de sa liberté, à savoir du fait qu'il *se préfère toujours lui-même* par rapport à ce qu'il doit ou devrait aux autres. Il se met en état d'exception vis-à-vis de ce que commande la loi morale et dont il a conscience, loi morale qui prescrit à tout être rationnel de préserver l'humanité dans sa globalité. Le mal consiste en la liberté mal employée, il est de la responsabilité de l'homme.

De son côté, la catégorie de « banalité du mal » renvoie à l'hypothèse émise par Arendt dans son ouvrage sur le procès d'Eichmann à Jérusalem (de 1960 à 1962), fonctionnaire allemand qui revendiquait de ne pas être jugé par les Juifs pour crime contre l'humanité, au nom de son innocence relative : il s'occupait de la régulation des chemins de fer sur le territoire allemand, non de la solution finale que ses faits et gestes servaient pourtant, objectivement parlant. La thèse de la banalité du mal indexe, à propos d'un crime hors de proportion avec toutes les abjections commises par l'homme avant la Solution finale, « l'étrange lien entre l'absence de pensée et la mal » (*Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, « Post-scriptum », trad. fr. Paris, Gallimard, 2002, p. 1296). Pour employer à nouveau les propres paroles d'Arendt : « Eichmann n'était ni un Iago ni un Macbeth ; et rien n'était plus éloigné de son esprit qu'une décision, comme chez Richard III, de faire le mal par principe. » (*Ibidem*, p. 1295).

Le mal radical selon Kant, la banalité du mal selon Arendt. Nous avons donc deux constructions conceptuelles dont nous ne savons pas si elles sont compatibles, et – dans l'hypothèse où elles joignent – si elles sont efficaces d'un point de vue descriptif.

Ces deux thèses, qui font partie du répertoire classique du traitement philosophique de la question du mal, sont différentes. La première thèse s'adresse plutôt à l'anthropologie philosophique, la seconde s'inscrit dans la

visée d'une critique radicale de la culture moderne, en dénonçant le risque que la bureaucratisation de l'existence fait prendre à la sensibilité humaine. Mais, envisagées dans leur généralité, il y a également quelques points qui les rapprochent. Le premier point commun des deux thèses : pour les deux auteurs, la question de l'origine du mal apparaît moins intéressante que celle de ses modalités, à savoir de la manière dont il caractérise les faits et gestes des hommes. Un autre point commun : elles n'évoquent pas la nature de l'homme, mais sa condition – c'est-à-dire que c'est dans le rapport à l'expérience vécue (dans ses formes contingentes et historiques) que se décide la qualité propre de l'existence individuelle et collective. Ce sont en quelque sorte deux thèses à portée existentialiste.

Qu'est-ce que je veux dire lorsque je propose de les rapprocher ? La politique, telle que définie plus haut, *exprime-t-elle la banalité du mal radical* ? Dans le développement suivant, je fais tester la pertinence de la réponse suivante : « Oui, la politique exprime la banalité du mal radical ». Il me semble en effet que l'on peut valider l'hypothèse de deux manières différentes.

Premièrement, voulant poursuivre ma méditation machiavélienne, je vais décliner la réponse dans un premier moment à propos de la décision politique entendue comme la volonté individuelle d'entrer en politique, d'accéder aux plus hautes sphères de l'action et de la reconnaissance. Ici je pourrais évoquer Shakespeare à propos de ce que je nommerais « le *complexe de Macbeth* ». A savoir, l'incapacité pour celui qui veut faire sa place en politique, d'entendre pleinement ses propres motifs et d'entrer, dans une forme d'innocence sauvage, dans la compétition pour le pouvoir. Macbeth, général écossais, conspire contre le souverain légitime, le juste Duncan (qui est aussi son parent), il trahit la confiance de ce dernier et l'assassine dans des conditions atroces, il devient ainsi souverain d'Ecosse. Or, on se souvient comment, au début de la pièce de Shakespeare, Macbeth se laisse envoûter par les paroles obliques des trois sorcières errantes sur la lande écossaise : elles ne lui promettent rien, mais elles

laissent entendre qu'il peut avoir un destin royal (« seigneur de Glamis, seigneur de Cawdor, futur roi »). Par suite, Macbeth – *première victime de son rêve* – se trouve comme enfermé dans les mailles d'un projet d'abord confus et qui devient un destin ; mais en réalité, le lecteur s'aperçoit que le conspirateur puis usurpateur ne comprend rien à ce qui lui arrive. Son incrédulité et son incertitude croissent sans cesse au fil de l'intrigue, jusqu'à la réalisation des mystères de la malédiction annoncée : la forêt de Birnam marche effectivement sur Dunsiname, et un homme s'approche de lui, l'épée à la main, qui n'est pas né d'une femme. Tout au long de son aventure, Macbeth s'isole littéralement de l'humanité en entrant dans le rapport de pouvoir, il est déséquilibré dans son humanité par l'opportunité de régner – ce qui s'empare de lui dès le début de la pièce, c'est *un véritable vertige du possible*, auquel rien dans son expérience antérieure ne l'a préparé. Ainsi la pièce de Shakespeare peut-elle être lue comme une parabole sur la fatalité du mal en politique, lorsque cette dernière se trouve entendue comme compétition en vue du pouvoir.





Mais on dira : rien d'étonnant que vous puissiez de la sorte établir une relation entre la mal et la politique ainsi conçue, puisqu'il ne s'agit encore que de qualifier l'ambition, la volonté sous humaine ou surhumaine de s'imposer au monde. Cependant, les choses sont-elles différentes à *hauteur d'homme*, c'est-à-dire, ainsi qu'il le semble, dans le contexte de sociétés contemporaines, où la décision politique s'effectue en fonction d'une authentique pluralisation ? C'est pour examiner la réponse possible à cette question que, dans un deuxième temps, je me concentrer sur Kant et Arendt.

Je crois qu'il y a toujours dans la décision politique, entendue comme une modalité collective de l'action, une tendance à *choisir son camp de manière particulière* contre l'universalité des commandements moraux. Et cela, j'y insiste, même lorsqu'il s'agit de parler de l'action politique comme décision collective, dans le cadre d'un gouvernement légitime, ou en ce qui concerne les lois qu'une communauté nationale choisit pour elle-même, ou encore lorsqu'une

assemblée constituante opte massivement pour telle ou telle orientation. Faire de la politique, du moins telle qu'on la pratique depuis l'Antiquité, c'est en effet *se rapporter aux siens*, et à un intérêt qui, s'il peut sembler général, est toujours situé. C'est donc *se préférer aux autres*. En termes kantien, c'est structurellement préférer les mobiles sensibles (et historiques) au motif rationnel de la raison pure pratique et donc à ce que la loi morale commande. Nous décidons pour nous et de nous. Bien entendu, la philosophie politique nous apprend que c'est une tendance qu'il est nécessaire de corriger : Kant en appelait à la juridiction universelle d'une raison juridique, de nos jours Rawls se tourne vers des procédures raisonnables concernant l'attribution des biens premiers. D'une manière générale, le souci cosmopolitique s'impose pour compenser l'orientation particularisante de la décision politique. Mais dans la pratique courante, ce ne sont pas les philosophes qui font la politique des nations.

Et de plus, cela tout le monde le sait – or, les décisions politiques, même celles d'aujourd'hui, dans nos démocraties largement ouvertes sur le monde et largement raisonnables, demeurent prises dans le contexte de ce particularisme qui évoque le traitement kantien de la question du mal. Pour exprimer les choses de manière minimale : la perspective cosmopolitique semble se trouver durablement contrariée par le principe même du « choix de soi » en lequel consiste la politique. Tout se passe *non comme si nous refusions, mais comme si nous omettions* plus ou moins consciemment le dépassement du particularisme par l'impératif de considérer l'universalité du genre humain et d'agir non pas dans notre intérêt particulier mais en vue de celui de cet universel.

C'est ici que l'on peut dire que le mal radical est conforté ou amplifié par la *banalité* : ce que redoutait Arendt s'est apparemment réalisé : non seulement il est dans la nature de toute bureaucratie (y compris bien entendu celle du gouvernement totalitaire) de « transformer les hommes en fonctionnaires, en simples rouages de la machine administrative et, ainsi, de les déshumaniser »

(Eichmann, p. 1297) – mais les sociétés démocratiques ont elles aussi réalisé une telle fonctionnarisation ou déshumanisation de l'existence.

Ce qui m'interroge, c'est le blocage sur le particularisme de la décision, je me dis que la situation doit être verrouillée par les mauvaises habitudes prises par la vie sous la catégorie qui régissent la vie politique moderne : l'Etat ou la nation. L'Etat pourvoit à notre confort, la nation nous fournit notre identité collective : ces deux entités prennent en charge les questions gênantes, à commencer par celle qui concerne le fait qu'une frange importante de la population mondiale se trouve exclue de ce confort – frange qui vient d'ailleurs régulièrement frapper à notre porte avec une indécente insistance. Autre cas, persistant dans nos sociétés pourtant bien informées : les relations diplomatiques régulières et matériellement intéressées avec des Etats tyranniques (la raison d'Etat économique : Total en Birmanie, la Françafrique). Le mal radical (soit le fait que nous nous exceptons du genre humain au nom de notre confort, ou bien que nous excluons les autres de notre confort) est donc devenu banal (une organisation structurée par la rationalisation du confort nous empêche de nous insurger politiquement contre l'exclusion). L'Etat-nation, moyen privilégié du politique moderne, reconduit sans cesse « banalement » la radicalité du choix mauvais que nous faisons de nous-mêmes.

La solution ? Je crois qu'il y en a une mauvaise et une qui peut être meilleure. La mauvaise serait de croire que l'on peut et doit dépasser le plan de l'existence politique par une dépolitisation qui correspondrait à une individualisation. Ce serait croire que la liberté est possible sans politique. La solution qui peut être meilleure (mais sans garantie !), ce serait de politiser à nouveaux frais, de repolitiser l'existence sur la base de la considération d'autres principes. Par exemple, en fonction d'un principe tel que l'intérêt général politique *élargi aux intérêts de l'humanité toute entière*, et plus particulièrement aux intérêts des populations souffrantes ? Où l'on voit que le problème politique n'est pas tellement, ainsi qu'on pourrait le croire en première analyse, de réussir

à faire vivre ensemble des hommes qui ne sont pas faits pour cela, mais qu'il consiste en réalité à déterminer l'action collective avec des catégories *vraiment* collectives.

