

## La métaphysique moderne et sa destruction

26/11, 13 p.

Emmanuel Faye

Peut-on vraiment qualifier la pensée d'Hannah Arendt de philosophique ?  
Analyse des sept premiers paragraphes de son introduction à *La Pensée*,  
première partie de son dernier ouvrage : *La vie de l'esprit*

Quand on fait des recherches sur Hannah Arendt, on s'aperçoit assez rapidement qu'il est communément admis que son œuvre est philosophique, que sa formation est philosophique, et qu'elle-même est philosophe. C'est donc sous ce titre honorifique de « philosophie » que brille l'ensemble de sa pensée, qui se diffuse aujourd'hui dans le monde intellectuel, comme étant une pensée majeure du 20<sup>ème</sup> siècle. Pourtant, ce titre est-il bien mérité, et surtout, est-il bien approprié ? Dans quelle mesure peut-elle bénéficier de ce titre ?

Il peut sembler étrange de la qualifier de philosophe, alors qu'elle-même ne se voyait pas à la hauteur des philosophes dans leur domaine (voir Introduction, *La pensée*, p.19-20, l.7 à 16) ; d'ailleurs, aurait-elle voulu l'être, si on considère l'image de désuétude que la philosophie possède selon elle et qu'elle proclame, comme si celle-ci avait fait son temps ?

Il semble en effet paradoxal pour ses lecteurs et défenseurs de la ranger dans la philosophie, alors qu'elle-même proclamait l'avènement de l'inutilité effective de cette dernière, qui aurait besoin d'être dépassée par ce qu'elle appelle « le penser ». Tout se passe comme si ces défenseurs ne l'avaient pas vraiment lu, tout comme elle ne semble pas avoir lu les philosophes qu'elle prétend critiquer. On voudrait peut-être voir en elle de la modestie, mais cette modestie n'est qu'un effet de style dans son écriture. Si on la lit de près, on s'aperçoit que c'est ne pas avoir compris sa pensée que de la ranger aux côtés des philosophes, dans la philosophie, et c'est ce que nous essayerons de prouver.

Quant à sa formation, elle est théologique, mais sûrement pas philosophique ; bien qu'elle se soit tournée vers la science politique par la suite. Pour ce qui est de philosophie à proprement parlé, elle n'a fait que suivre, et partiellement encore, un cours donné par Heidegger ; et on est en droit de se demander si c'est véritablement le contenu du cours ou le charisme du professeur qui l'intéressait le plus.

Sa propension à dire des choses très approximatives sur les œuvres philosophiques semble donc se propager chez ses lecteurs, comme si ne lire qu'en surface et penser détenir le sens concret était une méthode prônable, si toutefois l'on peut parler de méthode (voir *Entre chien et loups*, Edith Fuchs).

Mais pour déterminer si, oui ou non, son œuvre est philosophique, ou plutôt, pour démontrer qu'elle ne l'est pas, nous allons l'analyser et la comparer, essayer de la comprendre, de la démêler, afin de juger si elle procède d'une philosophie digne de ce nom. Puisque le commentaire de toute son œuvre serait trop long à réaliser ici, nous nous contenterons d'appuyer notre propos sur son introduction à « *La pensée* », la première partie de son dernier ouvrage, « *La vie de l'esprit* » publié à titre posthume, car il nous semble que sont réunis et résumés ici les éléments qui constituent la clef de voûte de sa pensée. En tant que dernier ouvrage, il devrait représenter toute la maturité de sa pensée et tout le chemin qu'elle a parcouru depuis la simple reprise de la philosophie heideggerienne ; nous verrons ce qu'il en est. Plus précisément, nous nous centrerons sur les sept premiers paragraphes. C'est notamment à travers sa conception de la pensée et de l'agir que nous analyserons son propos. L'interrogation qui nous animera tout au long de cette analyse sera : Peut-on considérer que la conception arendtienne du penser et de l'agir procède d'une philosophie ?

Cette interrogation est bien plus tranchante qu'elle n'y paraît, car c'est bel et bien le statut philosophique de Hannah Arendt, peut-être trop vite adoubée, qui est remis en cause. Il ne s'agit pas de quelques éléments parmi d'autres ; toute son œuvre, dans la continuité du sillage heideggerien, est centrée sur une conception particulière du « penser », qui situe donc cette conception au-dessus de toutes les autres, en tant qu'elles en découlent. En d'autres termes, critiquer sa conception du penser, c'est critiquer la crédibilité de l'ensemble de son œuvre.

Tout système philosophique, en tant que philosophie, possède sa logique interne. Certes elle pourra s'opposer à un autre système, mais jamais elle ne se contredira elle-même. Pour commencer notre analyse de son introduction, jetons un œil à la citation de Heidegger qu'elle place comme un chapeau à son discours. La première chose que nous pouvons relever, c'est son manque de précision dans les références. En effet, nous n'avons que le titre de

l'ouvrage et le nom de son auteur ; mais ni l'édition, ni la page, la ligne ou l'année de publication ne sont précisés, alors qu'elle le fait ailleurs, pour Descartes par exemple. Comme si elle voulait nous décourager d'aller voir le contexte de cette citation, ce qui peut paraître un peu vexant pour celui qu'elle cite quand on sait ce qu'il représente pour elle. Difficile de retrouver immédiatement dans l'œuvre cette citation, qui ne saute pas aux yeux. Pourtant, en tant qu'elle reprend la philosophie de Heidegger, elle est censée le connaître sur le bout des doigts, alors pourquoi faire l'économie de références précises, qui pourraient nous encourager à le lire aussi ? Peut-être souhaite-t-elle garder ce contexte pour elle, en ce sens que, au même titre que Heidegger pouvait manipuler les vers de Hölderlin, elle voudrait à son tour faire ce qu'elle veut de cette citation, qui viendra appuyer son propos selon le sens qu'elle lui donne. On pourrait d'ores et déjà se demander, si on peut philosopher en partant du principe que les mots doivent faire l'objet d'une interprétation toute subjective, comme si penser était un travail de réappropriation intellectuelle permanent.

Descartes le premier, dans son *Discours de la méthode*, conçoit le doute hyperbolique comme méthode pour bâtir une philosophie claire et distincte, qui ne soit pas assujettie à l'erreur. Il s'agissait en effet de remettre en doute tout le savoir que nous avons reçu de manière passive, et de le retravailler nous-même, pour nous l'approprier, ou le corriger, d'une façon bien plus certaine, ce qui le conduira à construire sa morale. Car l'homme qui agit moralement en connaissant pourquoi cela est moral, sera moins exposé aux remords et regrets, que l'homme qui agit moralement sans connaître le fondement des principes qu'il suit.

C'est en cela que consiste l'agir du penser. En d'autres termes, recevoir une pensée de manière passive, sans la retravailler soi-même, n'est pas penser selon Heidegger. Mais si penser est une réappropriation intellectuelle, il ne faudrait pas en faire un usage abusif pour autant. Les mots ne peuvent pas être complètement détournés de leur sens, au profit d'une certaine pensée, et au détriment de celui qui les a prononcé. Si les mots faisaient l'objet d'une interprétation toute subjective, le langage ne nous permettrait pas de nous comprendre. Dans la conception heideggerienne, le penser doit être libre. Le penser s'exprimant par le langage, le langage doit être libre. C'est pourquoi il voit le langage moderne enfermé dans le carcan de la logique, ce qui empêche de penser, alors il appellera un retour aux origines du langage. Cela pourrait expliquer que Heidegger puis Arendt décident de faire un usage tout personnel des mots, qu'ils manipulent à leur guise, parce qu'ils considèrent que pour penser véritablement, la langue et son maniement doivent être libres.

Quand on sait que le nazisme a voulu se justifier par le détournement de la pensée de grands philosophes, tels que Kant et Hegel, qui auraient sûrement été outrés d'avoir été associés à un tel régime politique, on se rend compte que la manipulation intellectuelle qui découle de cette liberté, quand il en est fait mauvais usage, peut mener à de terribles dérives.

Cette citation de Heidegger pourrait être une définition, si l'on peut dire, strictement négative de ce qu'est penser ; c'est-à-dire qu'il recense tout ce qu'elle n'est pas, mais sans jamais dire ce qu'elle est. On est en droit d'attendre de Arendt qu'elle nous apporte la contrebalance positive de cette définition partielle ; car sinon, que dirait-elle que Heidegger ne dit pas déjà, quel serait l'intérêt de son ouvrage ?

Par ailleurs, on pourrait être un peu déçu que, même dans son dernier ouvrage, la référence à Heidegger conserve toujours la même omniprésence en elle, car, pour que son propos soit philosophique, encore faut-il qu'il soit véritablement le sien. On a l'impression qu'elle a du mal, malgré toutes ces années, à couper le cordon avec son mentor. On pourrait craindre que son propos ne soit qu'une ovation vouée à vulgariser la pensée heideggerienne ; mais jamais une ovation ne saurait être une philosophie en soi. Il faut donc voir ce qu'elle apporte en propre.

C'est le procès Eichmann qui a suscité son intérêt pour les activités de l'esprit, et ce pour deux raisons : « la banalité du mal » et « l'absence de pensée ». Ces deux raisons, qu'elle tire des conclusions de son rapport sur le procès Eichmann, sont des concepts qui lui sont propres. Elle revient sur ces deux raisons dans cette introduction, pour nous expliquer ce qui sera l'objet de son ouvrage, *La vie de l'esprit*. C'est l'occasion pour nous, dans le résumé qu'elle fait de ses concepts, d'analyser leur logique interne.

Elle commence par dire que la banalité du mal n'est pas une doctrine, ce qui est plutôt rassurant quand on fait de la philosophie. Mais elle dit aussi que ce n'est pas une thèse, et là c'est déjà plus embêtant. De quoi s'agit-il alors ? Soit qu'elle conçoit que sa conception de la banalité du mal n'a pas besoin d'être validée, au quel cas elle n'a pas à figurer au rang de thèse ; soit qu'elle échappe au champ de la philosophie. Mais il serait extrêmement prétentieux de penser qu'elle détient la vérité absolue sur un concept du mal, et non sans ironie quand on considère le nihilisme heideggerien face à la vérité des choses. Nous serons donc plus enclin à penser que, si elle peut affirmer ici qu'il ne s'agit pas d'une thèse, c'est

alors qu'elle ne conçoit pas sa « découverte » de la banalité du mal comme une pierre à l'édifice de sa philosophie ; si philosophie il y a.

L'intrusion du terme « confusément » rapproche plus son discours de celui de la littérature que de celui de la philosophie, car on ne voit pas bien ce que les émotions viendraient faire dans un système philosophique, qui se veut rationnel. Ce serait donc l'opposition de sa conception de la banalité du mal avec la conception traditionnelle du mal qu'elle aurait confusément senti. Il est intéressant de noter ici cette confusion, car c'est peut-être son seul moment de clarté dans ce qui suit. Tout d'abord elle subsume, avant de la reprendre, cette conception traditionnelle sous la trinité « littérature, théologie et philosophie ». On se demande bien au nom de quoi elle peut affirmer que ces trois disciplines possèdent exactement la même conception du mal. D'ailleurs, la description qu'elle fait de cette conception traditionnelle, semble plus coller à la théologie qu'autre chose ; c'est sa formation qui ressort. La genèse du mal qu'elle énonce est biblique. Elle cite quelques exemples de littérature ; mais en aucun cas il n'est question de philosophie. Selon la conception traditionnelle qu'elle nous décrit, le mal aurait des racines ou des motifs, serait mû par un intérêt ou une volonté. Sa conception du mal comme banalité n'aurait ni l'une ni l'autre de ces caractéristiques, et c'est en cela qu'elle va à l'encontre de la conception traditionnelle. Elle ne dit pas que c'est le mal en soi, mais elle pense avoir découvert une forme de mal. Elle dit qu'il existe un mal, dont l'intérêt ou la volonté ne seraient plus les conditions nécessaires de son accomplissement. Ce serait une sorte de mal gratuit, qui agirait à travers nous, et même malgré nous ; ce qui est assez effrayant, car finalement nous pourrions tous être victime d'en être l'auteur. Puisque ce mal ne nécessite pas le désir de son accomplissement chez la personne qui l'accomplit pour la faire agir, il échappe à notre volonté. En ce sens que nous ne serions pas directement responsable de ce mal, mais simplement l'intermédiaire de son expression malgré nous, il ne peut pas être condamnable au même titre que le mal traditionnel.

Mais d'où viendrait ce mal, si ce n'est de l'individu qui le commet ? Il ne reste que Dieu. Mais l'hypothèse du malin génie a déjà été évoquée puis invalidée par Descartes. Ou alors il faudrait admettre que Satan existe au même titre que Dieu, et qu'il serait la source de la banalité du mal. Mais cela n'est pas cohérent, et surtout, n'est pas philosophique. Arendt croit qu'il existe un mal tel que, quel que monstrueux soit l'acte, l'homme qui en est l'auteur n'en serait pas responsable, du moment qu'il n'en avait pas la volonté et qu'il n'en tirait aucun

intérêt. Le problème de sa conception, c'est que ce mal n'est pas rationnalisable. Or tout acte, tout agir doit nécessairement procéder d'un penser. On voit mal comment un homme, en tant qu'être rationnel, pourrait agir de manière irrationnelle ou sans penser, à moins d'être fou.

Elle dit aller à rebours de la conception traditionnelle, mais pas tant que ça finalement, car cette dernière ne conçoit pas de mal qui échappe à la responsabilité. Elle reprend les caractéristiques de cette conception pour les nier dans une nouvelle forme de mal, mais cette banalité du mal ne dément pas la conception traditionnelle pour autant – du moins c'est ce qu'elle croit – il est simplement une forme de mal qu'on ne peut ni punir ni blâmer, que l'on peut seulement déplorer. Elle dit que dans le cas de la banalité du mal, ce sont les actes qui sont monstrueux mais pas les hommes. Ne serait-ce pas plutôt le contraire ? L'utilitariste dirait que l'acte en soi n'est ni bon ni mauvais, tout dépend du contexte. Si tuer un homme peut en sauver cent, l'utilitariste n'hésitera pas, car il faudrait être un monstre pour ne pas préférer l'intérêt du plus grand nombre, et il pensera alors faire son devoir. En l'occurrence, éradiquer massivement la communauté juive permettait-il de sauver le peuple allemand ? A aucun moment la vie d'un citoyen allemand n'a été menacée par la présence juive, alors en aucun cas la mort, ne serait-ce que d'un seul juif, ne saurait être justifiée et ainsi échapper au qualificatif de monstrueux, tel que le pense pourtant Arendt. L'acte en soi ne peut pas être monstrueux, il n'y a que les hommes qui sont capable de les commettre qui sont monstrueux. La monstruosité et le barbarisme sont d'ailleurs des caractéristiques humaines, ce ne sont pas des attributs que l'on retrouve dans le monde animal. Si acte monstrueux il y a, il ne peut pas être irresponsable, car c'est inhérent à l'homme, c'est lui seul qui est monstrueux à travers cet acte.

Arendt maintient la défense de Eichmann en affirmant qu'il n'est tout au plus coupable que d'un manque de penser. Que veut-elle signifier par-là ? On pourrait comprendre cette défense pour un enfant n'ayant pas encore atteint l'âge de raison, mais là ce n'est pas le cas. De sur croix, elle affirme qu'il n'est pas fou. En d'autres termes, elle fait de ce Eichmann un homme comme les autres, nous faisant bien comprendre que nous aurions sûrement fait la même chose à sa place. Quand elle dit qu'il est coupable d'un manque de penser, elle désigne une chose courante de la vie de tous les jours. Elle reprend ici un concept de la phénoménologie de Husserl, sans le citer d'ailleurs, puisque cette absence de pensée n'est autre que notre attitude naturelle d'être-là au monde, l'évidence naturelle, qui fait que nous présumons des

choses qui nous entourent quotidiennement, sans les remettre en question. Partant de là, on peut supposer que son concept du penser s'apparente en fait à l'époque phénoménologique.

Cela dit, deux choses rendent ici son concept de la banalité du mal anti-thétique. Tout d'abord, les actes de Eichmann ne peuvent pas procéder de cette banalité du mal, parce que mettre des gens dans une pièce hermétique pour les gazer n'a rien d'une chose courante, que l'on retrouverait dans la vie de tous les jours. L'absence de penser ne peut donc pas s'appliquer dans ce cas très particulier et très loin des banalités de la vie quotidienne. Il est d'ailleurs choquant qu'elle puisse faire de tels rapprochements. Ensuite, Eichmann ne peut pas ne pas être responsable de ses actes, car comme le dit Arendt, il n'était pas fou, et il y a des choses pour lesquelles les conséquences sont évidentes. Il ne s'agissait pas simplement de mettre une tartine dans le grille pain. Quand on met des hommes dans une chambre à gaz, même sans « penser », on se doute bien que la conséquence est la mort de ces hommes. Donc, même sans penser, le préjugé de la mort sauterait aux yeux de n'importe quel homme sain d'esprit qui commettrait un tel acte. A moins que Arendt ait décidé de renier le premier commandement divin, elle ne peut soutenir sans se contredire que Eichmann n'est responsable que d'un manque de penser, qui le déresponsabiliserait de ce qu'il a fait. Devant un acte d'une telle gravité, on est forcé de prendre parti. Et le national socialisme avait un idéal pour lequel il se battait, on ne peut donc pas soutenir que ce mal échappe à la conception traditionnelle du mal. La seconde contradiction de Arendt, c'est d'affirmer d'abord que Eichmann est comme tout le monde, pour ensuite affirmer qu'il se différencie du reste de l'humanité en ignorant totalement les sollicitations que faits et événements imposent à l'attention. Si vraiment il les ignorait totalement, on ne voit pas en quoi il serait comme tout le monde, en quoi son cas ne relèverait pas du pathologique. Et s'il se différencie du reste de l'humanité, qu'est-il alors ? Ne serait-ce pas là une manière de le ramener à la monstruosité en le déshumanisant, alors qu'elle disait plus haut que seuls les actes étaient monstrueux ?

Selon elle, Eichmann n'a pas été immoral en faisant ce qu'il a fait, parce qu'il est seulement coupable d'une absence de penser, il n'a pas désiré le mal auquel il a participé.

Quand on lit les choses affreuses et scandaleuses, dans ce qu'elles impliquent, qu'elle dit dans son rapport sur le procès Eichmann, on se demande pourquoi il n'a pas été suscité plus de méfiance à l'égard de sa pensée.

Selon Arendt, la pensée ne permet pas non plus d'éviter le mal. Au lieu de nous dire ce qu'est penser, elle ne fait que rajouter une définition négative à celles de Heidegger. Mais il faudrait

alors concevoir que le mal soit inévitable, puisque d'après elle la morale ne s'enseigne pas non plus. La pensée n'est pas responsable des bonnes actions, tout comme la morale qui préside ces dernières ne s'apprend pas. D'où tiendrions-nous cette morale qui distingue le bien du mal, si elle n'est pas générée par notre propre pensée, par le consensus de la pensée humaine ? On peut imaginer sa réponse, elle nous viendrait de Dieu. Mais là encore, on ne saurait trop la conseiller de lire Descartes. Si nous n'avions aucun moyen d'améliorer par la pensée ou la connaissance cette morale, manifestement imparfaite, dont Dieu nous aurait tous pourvu à la naissance, alors il ne nous reste plus qu'à admettre que ce Dieu se joue de nous. La morale immuable dont nous disposerions, serait incapable de faire face à certains maux, que se reproduiraient sans fin, puisque nous serions incapable d'apprendre d'eux et d'intégrer ce savoir dans la morale. La morale arendtienne est quelque chose de divin, mais contrairement à Descartes, la connaissance ne pourra en rien la modifier. Elle est la même depuis la nuit des temps. Si cette morale parvient à laisser passer le mal dans l'acte des hommes, alors nous sommes forcés d'admettre, d'après Arendt, que Dieu est mauvais. Sa conception de la morale et de la pensée nous conduit au blasphème. Quoiqu'il faut encore avoir admis l'existence de Dieu. Cela dit il est étrange de souhaiter détruire la métaphysique quand on croit en Dieu. La métaphysique traite du supra-sensible, de ce qui est supérieur à nous : l'âme, le monde, Dieu. Si Arendt pensait que Dieu existe, elle ne condamnerait pas ainsi la métaphysique, ou alors il faudrait aussi condamner la théologie. Nous aurions pu concevoir qu'elle soit agnostique, à l'image de Kant, qui adresse ainsi une juste critique à la métaphysique, mais le problème est qu'elle fait tenir le principe de sa morale à Dieu. Car si la morale ne procède aucunement de notre pensée, d'où pourrait-elle venir sinon d'un être supérieur ? Encore une fois, elle ne peut pas être crédible quand elle prétend s'attaquer à la métaphysique.

La définition de ce qu'est penser selon Arendt semble bien en effet n'être qu'un plagiat de l'épochè husserlienne :

« L'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences »

Autrement dit, il s'agit de sortir de l'attitude naturelle et de mettre le monde entre parenthèse, pour percevoir concrètement un objet, c'est-à-dire le penser véritablement, en stoppant les



attentes protentionnelles qui m'animent ordinairement et qui illusionnent ma perception lorsque je ne la mène pas à terme, c'est-à-dire lorsque je manque à penser.

Elle ne fait que se réapproprier, en changeant les mots, ce que disait déjà le maître de Heidegger. Il paraît en effet bien prétentieux de proclamer ici sa philosophie. Cela est d'autant plus ironique quand on sait que Heidegger s'est battu pour aller à l'encontre de son maître Husserl, et bien qu'il soit mort avant d'avoir pu achever son œuvre et nous dire ce qu'est penser, Arendt fait finalement mine de la poursuivre en revenant finalement aux sources, comme dans un cercle vicieux, qui se prétendrait novateur.

Quant à sa conception de l'agir, elle s'oppose à la pensée, qui elle, se situe dans la contemplation, la passivité, le repos de l'activité mentale. Aussi étrange que cela puisse paraître, Arendt ne conçoit pas le penser comme un travail de l'activité mentale. Ce serait plutôt l'action qui fait appel à la réflexion, mais le penser, lui, fait appel à la contemplation, et ne leur est aucunement nécessaire. Lorsqu'elle retrace l'évolution de la pensée, dans son rapport à la méditation à la Renaissance et dans son rapport à la science dans l'époque moderne, elle dit :

« Ce sont les mathématiques, science non empirique par excellence et dans laquelle l'esprit semble jouer avec lui-même, qui se révèlent la science des sciences et fournissent la clé des lois de la nature et de l'univers dissimulées sous les apparences. »

Elle reprend encore une fois sans le citer, comme si cela venait d'elle, ce que Galilée avait déjà dit au 17<sup>ème</sup> siècle :

« Le grand livre de la nature est écrit en langage mathématique »

Pour appuyer son propos, elle cite la philosophie de Marx, centrée sur l'action, et notamment son concept de praxis, qui désigne les hommes dans leurs activités et habitudes. Cela va certes en son sens, quand elle dit que l'agir s'oppose à la passivité du penser, qui ne serait que contemplation. L'agir est action et réflexion. Du fait de leur nature fondamentalement distincte et sans nécessaire rapport, les concepts d'agir et de penser chez Arendt peuvent exister indépendamment l'un de l'autre. En d'autres termes, nous pourrions agir toute notre vie, sans jamais avoir à penser véritablement. Et pour ce qui est de penser, il ne faudrait rien faire d'autre, pour s'y consacrer totalement, comme si c'était là une condition nécessaire. Puis

elle vient à citer Cicéron dans une toute autre mesure, dans le sens où il s'opposerait à la conception marxiste du véritable agir. Il y aurait donc la plus haute forme de l'agir dans le penser, c'est-à-dire quand l'homme ne fait rien d'autre que de contempler. Ici nous avons un conflit activité/passivité, qui pourrait se résoudre par l'ontologie humaine cartésienne, qui dit qu'il y a l'esprit d'un côté et le corps de l'autre, bien qu'ils soient interdépendants. En outre, si mon corps ne fait rien, alors mon esprit est des plus actif et vice versa.

Seulement Arendt ne prend pas clairement position. Elle énonce deux versants possible de la compréhension du concept d'agir, tel un problème philosophique qui existerait depuis toujours, mais elle ne le résout pas. Finalement son concept de l'agir reste indéterminé. Soit qu'elle distingue deux formes d'agir, dont l'une s'appliquerait au penser et l'autre s'opposerait à la pensée ; encore faudrait qu'elle distingue clairement le penser et la pensée ; soit qu'elle tranche en faveur de Marx ou en faveur de Cicéron, car on ne peut pas soutenir une chose et son contraire. Or elle ne tranche ni pour l'un ni pour l'autre, et son concept demeure unifié. Par conséquent, il est bel et bien indéterminé. Ce qu'elle dit ne nous apporte rien de plus que ce que la philosophie a déjà dit sur le sujet.

Encore une fois elle se contredit, car si l'on peut mener une vie sans nécessairement penser, alors tuer des hommes n'est plus immoral, tant que cela se fait par absence de penser. Sauf si elle considère que le penser peut parfois constituer un devoir, ce qui ne semble pas être le cas, puisque son concept de banalité du mal implique que l'homme soit déresponsabilisé de ses actes. Or si la morale ne s'enseigne pas, on ne voit pas comment le fait de penser pourrait nous prévenir, plus que dans l'agir, contre cette immoralité. En d'autres termes, les positions de Arendt sur le penser et l'agir reviendraient à un déterminisme pur et dur, qui ne laisse plus aucune place au libre-arbitre lorsque le mal s'exprime dans sa banalité. Ne serait-ce pas là une forme de théologie plutôt que de philosophie, qui témoigne de l'impuissance de l'homme face à des événements, issue de la nature déterminée de l'homme ou de la volonté divine, et qui doivent arriver de toute façon ? Cette défense des actes les plus atroces par un nihilisme détourné, irrationnel et destructeur, constitue un véritable danger pour la pensée. Sa conception du penser et de l'agir conduit à excuser toute forme d'atrocité, parce que l'homme n'est jamais qu'un homme, et que si les pires actes se produisent, c'est qu'ils devaient se produire, et nous n'aurions rien pu y faire. Si les choses se passent bien, c'est parce que nous sommes moraux. Si les choses se passent mal, c'est parce que nous avons manqué à penser.

Finalement, le mal traditionnel tel qu'elle l'a défini n'a pas de réalité dans les implications de sa conception. Il s'agit d'un mal caricaturé, mystifié.

Descartes a posé la thèse du mal par ignorance. Il pense que le mal en soi ne peut pas se vouloir délibérément, car il cause aussi bien un mal pour la victime que pour l'auteur. En d'autres termes, ceux qui causent le mal, avec ou sans intention, sont ceux dont la connaissance était insuffisante pour bien juger de la moral. Ainsi il serait irrationnel de se conduire immoralement. On ne peut que se croire moral sans l'être, mais on ne peut pas l'être volontairement, en connaissance de cause, car ça ne peut avoir aucune espèce d'intérêt en soi. Cette conception cartésienne du mal, que Arendt ne semble pas prendre en compte, pourrait venir la critiquer dans ce qu'implique sa conception de la banalité du mal. Car finalement, même si l'homme qui agit mal le fait avec intérêt, on pourra toujours montrer l'erreur de son jugement qui invalide son intérêt, ce qui serait induit par un manque de penser, car son intérêt en soi ne serait pas, ce qui nous ramènerait à la banalité du mal. En fin de compte, en tant que le mal ne pourra jamais être dans l'intérêt de quiconque, il ne se commettra que par manque de penser, et donc, sa conception du mal revient bien à nier la conception traditionnelle. Là où soutenir une telle position devient dangereux, c'est que le mal échappe alors à l'immoralité, et en ce sens elle déresponsabilise l'homme, en faisant comme si ce mal nécessaire faisait partie de lui ou de la nature, ce qui peut conduire à de terribles dérives. Mais sa conception n'est pas cohérente en elle-même, car si cette banalité du mal n'a pour origine que l'absence de penser – déjà ce mal devrait se retrouver partout, puisque selon Heidegger nous ne pensons pas encore – pourquoi cette absence de penser serait-elle si peu répréhensible, au point de ne point la concevoir comme un comportement immoral et responsable ? Ne faudrait-il pas au contraire concevoir comme un devoir de combler cette absence, en tant qu'être humain, comme le fait Descartes ?

Arendt ne considérera jamais ce penser comme un devoir, car en aucun cas, comme elle le dit plus haut, il ne nous permettra d'agir plus moralement que nous ne le sommes déjà.

Le statut et le nom qu'elle accorde d'ailleurs à ce mal sont des plus dérangeants, et témoignent à quel point, et elle l'avoue elle-même, sa pensée est confuse. Ce n'est que parce que ses défenseurs croient que sa conception de la banalité du mal est compatible avec la conception traditionnelle du mal, que le choix de ce mot, « banalité », ne les fait pas sursauter de stupeur. Ce n'est qu'à la lumière de sa conception de l'agir et du penser, que nous nous apercevons des conséquences dramatiques et absolument insoutenables que cette

« découverte » implique. Pour nous rapprocher de sa description biblique de la conception traditionnelle, on ne voit pas en effet qui d'autre que les partisans du diable pourraient qualifier le mal de « banalité ». C'est comme si elle cherchait à justifier l'existence de ce mal, et même pire, à le légitimer. Ne confond-t-elle pas le concept de mal avec un autre, pour ainsi l'associer à une pseudo philosophie naturaliste et déterministe à logique binaire ? Ce mal serait la contrepartie de notre moralité pour équilibrer le monde. Mais on voit mal comment le mal, tel qu'il est défini par la philosophie, pourrait faire partie d'un équilibre. Ne serait-ce que pour reprendre l'exemple de Eichmann, comment pourrait-on soutenir que le génocide juif était un mal nécessaire, n'était qu'un mal banal ? Pour ce sortir de ce pétrin, Arendt n'aurait pas d'autres choix que de faire référence à la théologie, en expliquant que l'homme ne peut pas et n'a pas à comprendre la volonté divine ; mais on en revient au cercle vicieux et mystique du déterminisme divin, et à ce titre, je ne pense pas que l'on puisse qualifier sa pensée de « philosophique ». A chaque fois que son système de pensée est défaillant, elle n'a d'autre choix pour le maintenir que de s'en remettre à Dieu. Si on suivait la même « méthode », on pourrait dire tout et n'importe quoi. Son concept de la banalité du mal s'apparente plutôt à une anarchie de la pensée.

Hannah Arendt est sans aucun doute une figure emblématique du 20<sup>ème</sup> siècle, mais peut-être pas pour les bonnes raisons. Elle croit pouvoir faire le pont entre la crise de la théologie, qui est d'ailleurs d'origine philosophique, et la crise de la métaphysique, puis de la philosophie elle-même. Dans le neuvième paragraphe de son introduction, qui trahit un manque évident de modestie, elle affirme que les philosophes eux-mêmes ont proclamé la fin de la philosophie, mais on se demande bien sur quoi elle s'appuie pour jouir d'une telle certitude. Certes elle s'appuie nécessairement sur Heidegger, mais sur qui d'autre ? Heidegger, ce n'est pas l'ensemble des philosophes. Et selon Oriane d'Ontalgie, Heidegger ne serait peut-être pas le meilleur exemple à prendre, car certes il a commenté et critiqué les philosophes, mais il n'a jamais rien créé de philosophique en soi. Affirmant que cette philosophie appartient à l'histoire ancienne, on comprend que Arendt ne se soit pas efforcée de faire de la philosophie, elle qui réduit la grandeur et le génie de la complexe pensée husserlienne à un simple slogan. C'est peut-être un manque d'humilité face à son travail, quand on n'a pas fait la moitié de ce qu'il a fait. En outre, même sa référence à Heidegger

paraît douteuse, car selon Emmanuel Faye, le dépassement de la métaphysique chez Heidegger n'est pas exactement clamé depuis les années 1930.

Sa critique à outrance de la philosophie, comme si elle menait une guerre contre cette discipline, paraît bien incongrue lorsque l'on considère ses arguments, car le penser qu'elle propose de mettre en place comme évolution naturelle et surpassement de son ancêtre la philosophie, ne tient pas la route une seule seconde. Contrairement à Nietzsche qui, lui, se donnait les armes de mener sa guerre, on a sans cesse le sentiment que Arendt n'a pas bien lu les philosophes qu'elle prétend critiquer.

Certainement que la philosophie a besoin d'autre chose pour se concrétiser, pour se diffuser parmi les foules, mais il est bien facile de critiquer quand la solution que l'on propose n'est pas viable. Sa pensée s'apparente plus à une masturbation intellectuelle qu'à de la philosophie, qui elle, est véritablement l'amour de la sagesse. Malgré ce qui s'est passé en Allemagne, elle semble ne pas comprendre que des philosophes comme Kant et Hegel se seraient insurgés contre le nazisme. C'est pourquoi il est important, malgré qu'elle soit officiellement reconnue philosophe et même imposée au programme de philosophie, de toujours garder en éveil notre esprit critique, pour nous préserver de ce genre de dérapages de la pensée, dont elle et Heidegger ont été victimes, et que l'on voudrait, par ignorance, nous inciter à suivre. En effet nombre de philosophes seraient en désaccord avec les politiciens quant au statut de sa légitimité philosophique.

Maintenant que nous avons montré pourquoi sa pensée n'est pas philosophique, et que par conséquent son œuvre ne l'est pas plus, il serait plus intéressant de se demander comment et pourquoi elle est ainsi affublée de philosophie par ses défenseurs, qu'ils soient politiciens ou intellectuels. On se doute bien qu'il faudrait être sacrément bon orateur pour tenter de maintenir la crédibilité de sa pensée, que nous autres philosophes, qualifierions de sophisme ; mais le plus important c'est de comprendre comment elle a pu laisser transparaître cette image fausse, d'une légitimité à laquelle elle ne prétendait pas et qui n'a jamais été la sienne. Car l'un des rôles de la philosophie, n'est-il pas de prévenir contre ce genre de dérives de la pensée ? C'est d'ailleurs l'une des thèses de Edith Fuchs, dans son livre « *Entre chien et loup : dérives politiques dans la pensée allemande du 20<sup>ème</sup> siècle* ». Si une pensée destructrice telle que le nazisme a pu faire son apparition, c'est justement parce que les garde fous de la philosophie

ont été anéantis par la négation nihiliste de la philosophie en Allemagne depuis la fin de l'idéalisme allemand, et ce par le discours de philosophes tels que Heidegger.