



> Le lycée Chateaubriand

Nathalie MONNIN : "L'histoire du IIIème Reich donne-t-elle raison à Rousseau ?" Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le Mardi 11 janvier.

Mise en ligne le 24 février 2010.

Nathalie MONNIN est professeur de philosophie au lycée Joliot-Curie de Rennes.

©: Nathalie MONNIN.

L'histoire du IIIème Reich donne-t-elle raison à Rousseau ?

En posant cette question, je voudrais éprouver la validité de la théorie du mal exposée dans la Profession de foi du Vicaire savoyard : cette théorie est-elle capable de rendre compte de la figure du mal qui apparaît au XXème siècle avec les systèmes totalitaires – en particulier dans l'Allemagne nazie avec l'organisation des camps de la mort ?

Je pose évidemment que le IIIème Reich fait émerger une figure du mal jusque là ignorée – on pourrait dire aussi : une possibilité de l'humain qui n'était pas encore apparue. C'est là le premier point que je voudrais aborder, rapidement, pour justifier cette confrontation entre Rousseau et ce moment de l'histoire.

1) Quelle figure du mal apparaît donc avec le IIIème Reich ?

Il me semble qu'apparaît, avec le troisième Reich, une figure nouvelle du mal. Elle est nouvelle en ce qu'elle s'est d'abord institutionnalisée : ce n'est pas le mal commis par un individu dont il s'agit, mais le mal demandé, légalisé et théorisé par un État, ce qui le légitime ensuite aux yeux des citoyens.

Le témoignage de Hoess, ainsi que le procès d'Eichmann, minutieusement décrit par H. Arendt dans le livre du même nom, montrent assez bien la fonctionnarisation du mal et l'espèce de confusion intellectuelle qui caractérise cette époque : la parole du Führer vaut force de loi, en confondant parole du Führer,

légalité et légitimité. Disons que l'interrogation morale, la conscience morale, avec le doute que cela suppose est étouffée, voire anéantie quand elle a eu l'occasion d'exister un peu. Le commandement « Tu tueras » prend tout simplement la place du commandement « Tu ne tueras pas », comme si on pouvait tout simplement substituer, dans la conscience morale, un contenu à un autre : la conscience morale habituelle, commune, a pour contenu « Tu ne tueras pas », et c'est là la valeur reconnue par tous, qui suppose le respect inconditionnel de l'autre. C'est la morale de Kant, la personne comme fin en soi qui commande l'impératif catégorique. À ce contenu, qu'on peut dire positif, on substitue l'exact opposé, qui devient le référent positif.

Je dirai que cette figure du mal présente une inversion des valeurs, pour la distinguer d'un renversement : un renversement supposerait encore la reconnaissance du bien comme valeur suprême par rapport à laquelle on se positionne. Ainsi, le méchant, dans Macbeth, fait-il le mal en toute connaissance de cause : il sait très bien que ce qu'il fait est mal – ce pourquoi il cherche à se cacher. Thérèse, dans Les âmes sœurs, développe une certaine perversité, elle veut le mal pour le mal, et le sait aussi. On peut donc faire le mal en gardant présent l'ordre hiérarchie des valeurs, puisqu'on se positionne encore par rapport au bien reconnu par tous.

Ce qui apparaît avec les nazis comme Eichmann et Hoess, c'est une inversion : le contenu reconnu par tous, jusqu'à présent, comme mauvais, devient ce qui est bon, c'est la valeur suprême, le référent autour de quoi s'ordonneront les autres valeurs (avec, tout en bas de l'échelle, la mollesse, la faiblesse, c'est-à-dire la pitié envers les autres, la miséricorde...). Le mal prend la place du bien dans l'ordonnement des valeurs, comme référent, comme absolu : ce à partir de quoi le reste s'ordonne.

Telle est la figure du méchant qui apparaît au XXème siècle : un homme froid, sans violence, sans passions excessives, un fonctionnaire qui fait son devoir, « à fond », avec beaucoup de minutie, de conviction, d'ordre, d'efficacité, croyant d'ailleurs, en cela, comme le dit lui-même Eichmann, obéir à l'impératif catégorique de Kant (Arendt, p. 222). Ce méchant a donc toutes les apparences du bon et zélé fonctionnaire, il fait bien son travail, sans haine, sans passion, n'est pas franchement antisémite non plus, d'ailleurs, il a une conscience morale, qui consiste à être

efficace et obéissant. Un vrai entrepreneur, mis à part le fait que les « marchandises » dont il s'occupe n'en sont pas vraiment.

Notre question est donc de savoir si les outils de la théorie rousseauiste du mal sont pertinents pour comprendre / rendre compte de cette figure du mal ?

2) D'une certaine manière, on pourrait dire que la théorie de Rousseau est pertinente en ce qui concerne la manière dont Rousseau conçoit l'émergence du mal, c'est-à-dire aussi la nature humaine et le statut de la pitié.

Pour mettre en évidence cette possible lecture rousseauiste de cette figure du mal, je voudrais m'appuyer sur le témoignage de Hoess. L'extrait se situe p. 98-101, lors du premier camp, Dachau, dans lequel Hoess est affecté.

« Eicke voulait supprimer chez les SS tout sentiment de pitié à l'égard des internés. Ses discours, les ordres dans lesquels il insistait sur le caractère criminel et dangereux de l'activité des internés, ne pouvaient rester sans effet. Sans cesse endoctrinées par lui, les natures primitives et frustes concevaient à l'égard des prisonniers une antipathie et une haine difficilement imaginables pour les gens du dehors. (...)

Formés dans l'esprit de Eicke, imbu de ces enseignements, j'ai exercé mes fonctions au camp de concentration comme chef du bloc, comme RapportFührer, comme administrateur de la manutention, et ici je dois faire un aveu. J'ai fait mon service attentivement et consciencieusement, au contentement général ; j'ai surveillé les internés sans la moindre défaillance ; j'ai été sévère et souvent dur à leur égard. Mais j'avais été moi-même prisonnier pendant trop longtemps pour ne pas comprendre leur misère. Les « incidents » pénibles qui se produisaient dans la vie du camp ne pouvaient manquer d'éveiller ma sympathie à leur égard. J'affichais un visage glacial tout en éprouvant une profonde émotion intérieure chaque fois que j'étais appelé à faire un constat de suicide ou d'accident du travail, chaque fois que je voyais fusiller des fuyards, vrais ou présumés, chaque fois que je surveillais des bastonnades ou des travaux particulièrement pénibles, infligés par Loritz, en guise de punition. Mon masque impassible lui faisait croire qu'il n'avait pas besoin de m'inciter à la sévérité comme d'autres SS qui lui paraissaient trop « mous ». (...)

... Je ne voulais pas dévoiler mon état d'âme et avouer ma faiblesse, et j'étais trop entêté pour reconnaître ouvertement que j'avais fait fausse route en renonçant à mon activité d'agriculteurs.

Je luttais longtemps avant de faire un choix entre ma conviction personnelle et ma fidélité aux serments que j'avais prêtés aux SS et au Führer. Combien de fois ne me suis-je pas demandé si j'avais le droit de désertier ?

Ma femme elle-même ignorait tout de ce conflit intérieur qui me torturait. Je le gardais pour moi. National-socialiste de vieille date, j'étais fermement convaincu de la nécessité des camps de concentration. Il fallait mettre les vrais ennemis de l'État sous bonne garde. Il fallait priver de leur liberté les éléments asociaux et les professionnels du crime qui échappaient aux rigueurs des lois existantes : c'était le seul moyen de protéger le peuple contre leurs activités néfastes. J'étais fermement convaincu que cette tâche ne pouvait être accomplie que par les SS chargés de la défense du nouveau Reich.

Ceci dit, je n'étais pas d'accord avec les opinions proposées par Eicke au sujet des internés. Je n'étais pas d'accord avec son appel aux instincts les plus bas de la troupe de garde ni avec son choix d'un personnel incapable et maintenu en fonction, même s'il avait fait preuve des pires tendances. Je n'étais pas d'accord avec la définition arbitraire de la durée de l'internement.

Mais graduellement, en continuant mon service dans le camp de concentration, je m'appropriai les opinions qui étaient prédominantes et je m'habituai à exécuter les ordres qui m'étaient donnés. Je me réconciliai avec mon sort en gardant toujours l'espoir de pouvoir un jour trouver un autre emploi. (...)

M'étant soumis à l'inévitable, je n'ai pas voulu tuer en moi les sentiments de compassion pour la misère humaine. Je les ai toujours éprouvés, mais dans la plupart des cas je n'en ai pas tenu compte parce qu'il ne m'était pas permis d'être « mous ». Pour ne pas être accusé de faiblesse, je voulais savoir la réputation d'un « dur ». (Page 98 - 101)

A - La pitié envers l'autre, c'est-à-dire le sentiment qui nous porte à aimer le bien [« le premier sentiment de la justice est inné dans le cœur humain », p. 71. Cf. aussi p. 84, 89], est un sentiment inné, c'est le langage de la nature qui parle en nous. Rousseau réfute complètement l'idée d'une nature humaine mauvaise : ce serait comme un loup pitoyable (p. 84) : inconcevable, impossible. Il y a une nature de chaque chose, pourrait-on dire, il y a donc une nature féroce du loup, comme il y a une nature humaine bonne. C'est l'ordre voulu par Dieu.

B - Mais cette langue peut être inaudible, car recouverte par les tergiversations de la raison, et capable de nous tromper sur le choix de l'action à faire. De sorte que Dieu, créateur de l'homme, a bien ordonné le monde et a bien conçu la nature humaine. C'est l'usage que l'homme fait de sa liberté qui est responsable de l'apparition du mal.

Cette idée d'un étouffement de la compassion par les raisonnements (fallacieux), c'est exactement ce qu'écrit Rousseau, p. 91 (en haut de la page) :

« ce n'est pas assez que ce guide existe, il faut savoir le reconnaître et le suivre. S'il parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent ? Eh ! C'est qu'il nous parle la langue de la nature, que tout nous a fait oublier. La conscience est timide, elle aime la retraite et la paix ; le monde et le bruit l'épouvantent : les préjugés dont on l'a fait naître sont ses plus cruels ennemis ; elle fuit ou se tait devant eux : leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre ; le fanatisme ose la

contrefaire, édicté le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite ; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, et, après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir. »

On retrouve donc la même idée d'une certaine conscience morale, d'un sentiment de pitié qu'on aurait assez naturellement, contre lequel le nazi a pour tâche de lutter ; et on retrouve bien l'accoutumance au mal, qui doit être travaillé, à laquelle on s'habitue.

« Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne trompe jamais ; elle est le vrai guide de l'homme : elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; qui la suit obéit à la nature, et ne craint point de s'égarer. » (p. 83-4).

C - D'où vient le mal, alors ? Non pas de la constitution de notre nature (sens et capacité de juger, de comparer), mais de l'usage que nous faisons de notre capacité de juger, ce en quoi consiste notre liberté. J'attire votre attention sur deux phrases, quasiment identiques en ce qu'elles énoncent toutes les deux cette même constitution, mais en deux sens différents, parce qu'en deux endroits différents du texte :

- p. 59 : « Je ne suis pas seulement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et, quoi qu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser ».

- p. 90 : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre... »

Si la première phrase se trouve dans le moment où le vicaire décrit notre nature en en montrant toute la perfection, étant la créature de Dieu, la deuxième se trouve après l'apparition du mal (p. 70), ce qui fait qu'on passe d'un sens laudatif du « mais » à un sens malheureux, désolé, quasi fataliste peut-être, puisque cette même constitution, faite pour faire le bien, est aussi capable de faire le mal.

Tout vient de notre jugement : les sens (dans le sens de sentiment, sensations et cœur, pas dans le sens des désirs, impulsions de la nature qu'il faudrait contrôler) seuls savent reconnaître ce qui est bien, mais nous pouvons ne pas entendre, « mépriser ce que [la nature] dit à nos cœurs » (p. 83), et c'est le jugement seul qui fait défaut :

« il (l'homme) choisit le bon comme a jugé le vrai ; s'il juge faux, il choisit le mal. »

Rousseau aligne les valeurs sur les objets de connaissance, dans la tradition de Socrate (Ménon et Protagoras) et de Descartes (« Il suffit de bien juger pour bien faire »). L'erreur est humaine, la perfection est divine, la faute morale est une erreur.

Et c'est bien la plaidoirie qu'on a pu entendre et que répète, sans vraiment de scrupule ni de problème de conscience (morale), Hoess à la fin de son témoignage (mais ailleurs aussi dans le texte) : p. 217

« De toute façon, c'était une erreur de procéder à l'extermination de grandes parties des nations ennemies. On aurait pu réduire les mouvements de résistance par un traitement bienveillant et raisonnable de la population des territoires occupés : en fin de compte, le nombre des adversaires vraiment sérieux serait devenu insignifiant.

Aujourd'hui, je reconnais aussi que l'extermination des Juifs constituait une erreur, une erreur totale. C'est cet anéantissement en masse qui a attiré sur l'Allemagne la haine du monde entier. Il n'a été d'aucune utilité pour la cause antisémite, bien au contraire, il a permis à la juiverie de se rapprocher de son but final... »

Remarquer la raison de l'erreur : le moyen employé n'était finalement pas le bon, mais la fin (éliminer ou réduire les Juifs) n'est jamais remise en question.

Donc, en ce sens, on pourrait dire que Hoess s'est simplement trompé, il a commis une erreur de jugement, ce qui l'a conduit à choisir le mal. Toutefois, remarquons encore que l'erreur de jugement ne porte pas sur la fin (« la cause antisémite »), mais sur les moyens. Donc, la fin (si vague soit-elle) est bonne parce qu'elle est vraie sans doute aussi. On devrait pouvoir dire : il est vrai que les Juifs sont les ennemis de l'Allemagne. [mais le passage d'une proposition aux moyens d'action relève-t-il encore de la connaissance ? ou bien, plutôt, d'un choix moral qu'aucune connaissance ou vérité ne conduit – mais plutôt des passions et des intérêts]. De même, Eichmann, et beaucoup d'autres, ne douteront jamais d'avoir fait le bien en ce sens qu'ils ont fait leur devoir (avec la confusion entre le devoir d'obéissance à un homme et le devoir d'obéissance à l'impératif catégorique, qui suppose le respect de l'autre et interdit, de manière tout à fait logique, le meurtre).

Il y a là, sur ce point précis qui consiste à parler d'erreur en matière de choix moral, un problème d'appréciation et de pertinence, car, effectivement, tout le monde peut et a le droit de se tromper ; mais personne n'a le droit d'en tuer un autre, pour quelque raison que ce soit, et les justifications qu'on pourra toujours trouver pour se dédouaner ne pourront jamais remettre le principe en question : car c'est bien une affaire de principe (de valeur), et pas de connaissance ni de vérité. Rousseau met en

parallèle la connaissance et l'action, ce qui autorise Hoess, du coup, à qualifier ses crimes d'erreur. Mais il n'est jamais vrai (ou faux) qu'il ne faut tuer personne (ou le contraire), il n'y a pas de vérité dans ce domaine (celui de nos rapports avec les autres), ni donc de fausseté ou d'erreur, il y a des principes et des valeurs. Et cela est d'un tout autre ordre que celui de la connaissance, ce qui fait qu'on s'y rapporte aussi d'une tout autre manière qu'à la vérité. On ne connaît pas les valeurs, elles ne sont pas l'objet d'un jugement de notre part pour décider si elles sont bonnes ou pas (comme on peut réfléchir pour savoir si tel calcul est vrai ou pas, c'est-à-dire correct ou pas) ; mais on les reconnaît, et nos actions ne font que nous les révéler à nous-mêmes en même temps qu'aux autres.

Pourquoi donc peut-on parler d'erreur en morale ? Qu'est-ce que cela permet : quel est l'intérêt d'utiliser le vocabulaire de la connaissance pour parler d'actions morales ?

Il me semble que ça permet de déresponsabiliser l'homme (la nature humaine) du mal commis, ce que la théorie de Rousseau permet aussi de penser : l'origine de mal n'est pas dans la nature humaine, qui ne peut être mauvaise, ce ne peut être la nature foncière de l'homme, mais c'est un concours de circonstances (historiques), un engrenage compliqué qui fait que tel individu se retrouve dans telle situation à tel moment, recevant tels ordres, telles influences, et pouvant donc se tromper. On retrouve aussi ici l'explication fonctionnaliste qu'on a pu donner du génocide : aucun ordre n'a jamais été donné directement, aucun papier officiel n'ayant jamais été retrouvé (ordonnant la solution finale), mais c'est un processus malheureux, catastrophique et meurtrier, que personne en particulier n'a vraiment voulu ni décidé, mais qui est arrivé. C'est la faute de l'histoire (la chaîne de commandement étant assez compliquée, comme le montre Laurence Rees, dans Ils ont vécu sous le nazisme, dans le chapitre « Chaos et... »), de la liberté de l'homme, capable de faire n'importe quoi et d'introduire du désordre dans l'œuvre de Dieu.

Bilan :

On pourrait donc dire que la théorie du mal selon Rousseau, dans une certaine mesure, est capable de rendre compte de la figure du mal qui apparaît au XXème siècle : avec le témoignage de Hoess, on voit

1) que la pitié subsiste dans le cœur du bourreau, ce qui peut nous conforter dans le fait que la pitié est un sentiment inné,

2) qu'il taxe lui-même son choix d'erreur (totale), ce qui va également dans le sens d'une corrélation entre connaissance et morale (ou vérité et valeur),

3) qu'il met également en avant le fait d'avoir été fortement et constamment influencé par les discours ambiants, ce qui montre comment la voix de la nature peut être étouffée par les tergiversations de la raison, et enfin,

4) que c'est plutôt la société, l'histoire, avec ses engrenages compliquées, qui sont responsables de ce qui est arrivé, plutôt que la nature humaine elle-même, dont on ne pourrait dire qu'elle est foncièrement mauvaise, puisque Hoess, comme Eichmann et d'autres, dit lui-même qu'il n'est pas un monstre, qu'il ne hait personne, et qu'il n'a d'ailleurs jamais tué ni même commis lui-même de violence sur les détenus.

Transition :

Pourtant, je voudrais maintenant reprendre l'ensemble de ces arguments pour montrer que, si nous nous en tenons là, nous ratons la spécificité de cette figure du mal. Mon idée est que la conception de Rousseau ne peut rendre compte de ce qui apparaît au XXème siècle, pas seulement parce que c'est totalement inédit (« absolument sans précédent » écrit H. Arendt, p. 221) et à ce titre, historiquement imprévisible, mais surtout parce que c'est moralement très difficile à concevoir.

Je vais donc tenter pour pointer la difficulté de cette figure du mal, la comparer avec la figure du méchant auquel pense Rousseau, et chercher dans le système de Rousseau ce qui empêche de penser cette figure du XXème siècle, c'est-à-dire cette possibilité pour l'humain de faire le mal en pensant faire le bien.

3) En quel sens Rousseau ne peut rendre compte de la figure du mal qui apparaît sous le IIIème Reich.

A - Tout d'abord, regardons ce qu'est un méchant pour Rousseau : d'abord un homme dépravé, qui se laisse aller à ses passions, à ses sens. C'est celui qui tient ce discours : (p. 91)

« Pourquoi me tourmenter à chercher ce qui n'est pas ? Le bien moral n'est qu'une chimère ; il n'y a rien de bon que les plaisirs des sens. Ô quand on a une fois perdu le goût des plaisirs de l'âme, qu'il est difficile de le reprendre ! Qu'il est plus difficile encore de le prendre quand on ne l'a jamais eu ! S'il existait un homme assez misérable pour n'avoir rien fait en toute sa vie dont le souvenir le rendît content de lui-même et bien aise d'avoir vécu, cet homme serait incapable de jamais se connaître ; et, faute de sentir quelle bonté convient à sa nature, il resterait méchant par force et serait éternellement malheureux. Mais croyez-vous qu'il y ait sur la terre entière un seul homme assez dépravé pour n'avoir jamais livré son cœur à la tentation de bien faire ?... »

Donc, le méchant ne connaît que les plaisirs des sens, et non ceux de l'âme (ce qui renvoie à la scission âme-corps énoncée p. 71, quand Rousseau découvrait, en méditant sur la nature de l'homme, deux principes distincts, [noter la place de cette description : apparition du mal à la page 70])

« dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. »

D'où Rousseau concluait que l'homme n'est point un, mais contradictoire, « actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment quand je succombe est de sentir que j'ai pu résister. »

Mais ce portrait correspond plutôt à Macbeth qu'à un général SS : c'est la description classique du méchant qui poursuit ses ambitions propres et égoïstes au détriment du reste du monde (figure hollywoodienne du méchant). D'ailleurs, le critère de reconnaissance du méchant est dans cet égoïsme : (p. 92)

« La différence [entre un ordre bon et moral et une apparence d'ordre] est que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. »

Le méchant est ainsi l'égoïste, celui qui ordonne le monde autour de lui, de ses intérêts propres, qui assujettit le monde à ses intérêts personnels et ne respecte pas (car il ne veut pas connaître) la place qui est naturellement la sienne.

On pourrait penser que cette description correspond très bien aux nazis, à ceci près qu'ils avaient fait le sacrifice de leur personne au Führer et à la patrie, à l'Allemagne, que ce sacrifice leur donnait l'impression (réelle) de s'assujettir eux-

mêmes à un dessein qui les dépassait de beaucoup, ce qui est vrai, et qu'ils avaient une morale, un code d'honneur (dont on peut discuter les valeurs, évidemment, mais dont on ne peut douter), qu'ils obéissaient très passivement aux ordres reçus, en bons soldats. Si on se place dans leur système de valeurs, sans interroger la fin visée (l'extermination des peuples...), on peut parler d'un ordre où chacun avait une place pré-définie – selon sa nature, selon la nature, puisque c'est ce concept majeur qu'il fallait respecter :

« Je considère la doctrine philosophique, la Weltanschauung du national-socialisme, comme la seule appropriée à la nature du peuple allemand. Les SS étaient, à mon avis, les défenseurs actifs de cette philosophie et cela les rendait capables de ramener graduellement le peuple allemand tout entier à une vie conforme à sa nature. » (Hoess, p. 220)

Ce point est important parce que là se place la distance entre la figure classique du méchant et celle du SS : le méchant, finalement, sait bien qu'il fait le mal, qu'il sert ses propres intérêts. Il ne confond pas le bien et le mal, il fait délibérément ce qui n'est pas bien. C'est Mesrine, Macbeth, et même Thérèse (Les âmes fortes), qui se vante, finalement, du mal qu'elle a fait par des moyens pervers.

Mais le SS pense très sincèrement faire le bien : il travaille pour l'Allemagne, pour restaurer un ordre que la démocratie a perverti, il sait ce qui est bien, compte tenu de la nature du peuple allemand. Du coup, le SS agit avec nécessité, il assujettit sa propre vie à ce grand dessein final, et on pourrait dire qu'il se comporte avec le mal comme avec un bien, avec la même absoluité. Ainsi,

- le SS fait des efforts pour ne pas se laisser tenter par la compassion envers les détenus (= le bien se mérite, il faut faire des efforts pour l'atteindre – Rousseau, p. 91), ça lui coûte ;
- il suit obstinément son devoir, à l'encontre de ses idées propres (confondant obéissance à la raison pratique et obéissance à un homme) : l'obéissance, avec tout son sérieux, lui donne l'apparence que la fin est bonne.
- il est à sa place dans un ordre défini, ordre moral restauré (selon les SS) = apparence d'ordre (= p. 92) et de nécessité : on ne peut faire autrement.

On peut donc confondre le bien avec le mal, c'est-à-dire confondre leur contenu, les inverser – ce qu'ont fait ces SS. Pourquoi ?

À cela, à cette possibilité d'inversion, je vois deux raisons :

- d'abord, parce que les valeurs ne nous pré-existent pas, elles ne sont pas des objets de connaissance posés quelque part, dans un monde des Idées, qu'il suffirait de découvrir ou de réaliser. Tel n'est pas l'être des valeurs. On doit donc toujours les réinventer, dans un choix qui nous appartient à nous seul : elles ne sont pas innées, le bien (comme respect de l'autre) n'est pas un sentiment inné ni un fait de la raison, c'est une invention que nos actions seules rendent effectives. L'intention, le sentiment intérieur ne suffit pas, seules les actions comptent et rien, aucune « erreur » de jugement ou bonnes intentions (comme de la compassion, mais ineffective, qui reste lettre morte) ne dédommage ni ne permet de déresponsabiliser les auteurs de leur crime ;

- ensuite, parce qu'on ne peut dissocier la fin et les moyens : les moyens sont déjà la fin, la fin est toujours déjà inscrites dans les moyens qu'on utilisera pour faire advenir la fin. On pourrait dire que là est la marque du mal : non pas dans un contenu (qui paraîtra toujours légitime à celui qui est d'avance convaincu), mais dans sa forme : je pose que le critère de reconnaissance du mal, c'est son absoluté, son érection en fin en soi – qui pose donc que cette fin prime sur les moyens, qui seront toujours bons tant qu'ils servent la fin. C'est à cela qu'on peut reconnaître le mal absolu, comme le bien absolu : c'est l'absolu qui est le mal, parce qu'il néglige les moyens : Robespierre emmène la Révolution vers la Terreur, par vertu et sainteté, pour une certaine idée de la pureté. Cela demande des efforts, un certain sacrifice de soi (et des autres, au passage), et l'impression de nécessité à faire son devoir, l'impression qu'on ne peut faire autrement. Je veux dire par là qu'on ne peut reconnaître le bien par les signes du sacrifice de soi, de la nécessité d'agir, de l'effort sur soi pour faire taire ses sens (la compassion ou l'humanité étant confondue avec de la mollesse, comme le remarque Arendt à propos de Eichmann). Ce sont là des critères de l'absolu, de l'inconditionnel, et c'est peut-être la raison pour laquelle on peut confondre et inverser ensuite le contenu du bien avec celui du mal.

Poser une valeur comme absolue, c'est la déconnecter de ses moyens, et c'est risquer de confondre le bien et le mal (c'est Eichmann, Hoess, les nazis, mais aussi Robespierre et Marat). [cf. Leibniz, Théodicée, §25]

C'est pourquoi le SS ne présente pas une figure classique du mal, comme renversement des valeurs. Le méchant, ou la figure du mal « SS », ce n'est pas celui

qui veut le mal pour le mal, en connaissant le mal pour ce qu'il est le contraire du bien et qu'il serait seulement le propre du corps (mais pas du cœur), mais c'est celui qui veut le bien à tout prix, certain que c'est le seul bien possible – ce qui s'avère, pour nous, un mal absolu. Rousseau a raison quand il doute qu'un homme puisse être foncièrement méchant, c'est-à-dire aussi totalement dépravé par les sens : les SS étaient sérieux, bons pères de famille, etc. Le mal n'est pas seulement dans la seule dépravation des sens (leur excès), mais aussi dans le choix de vie, des valeurs qu'on fait : vouloir la perfection, la pureté, vouloir réaliser l'absolu sur terre, c'est un risque de mal.

Qu'est-ce qui empêche Rousseau de penser cette figure du mal ? On pourrait même dire : qu'est-ce qui va faire que Robespierre va pouvoir trouver chez Rousseau de quoi faire le mal ?

C'est justement l'idée de bien comme ordre pur et bien fait, juste, où tout est bien pensé et à sa place, qui va permettre de penser qu'un bien est possible – hors la perversion de l'homme. Regardons comment le mal apparaît dans le texte du Vicaire :

- selon l'ordre d'exposition du système, de la théorie, il apparaît en second, après que Rousseau a montré l'harmonie du monde, œuvre de Dieu, où tout est bien (sortant des mains de l'auteur de ce monde).

- mais selon l'ordre de l'expérience, du vécu, ou de l'expérience de la pensée, le mal apparaît en premier, il est ce qui déclenche le questionnement sur les valeurs et la recherche de la vérité [remarquer la parallèle entre les deux]. On ne se rend donc compte de l'harmonie du monde et de son ordre bien fait que par l'apparition du mal. Ou encor, dit autrement : l'apparition du mal permet de mettre au jour l'évidence dans laquelle nous sommes (Rousseau, surtout), que le monde est – était - bien ordonné, avant l'apparition de l'homme, ou quand il était sans l'homme. Mais que signifie ce monde sans homme ? Que peut-il être, puisqu'il faut bien être là, dans le monde, pour apprécier son ordre – sauf que quand nous y sommes, nous le désordonnons.

- si ce monde correspond à l'état de nature décrit dans le second Discours, alors, c'était l'âge d'or, mais aussi les hommes étaient comme des animaux stupides et bornés – termes qu'on a retrouvé dans le texte du Vicaire, p. 90 (« être ignorant et borné », comparer avec CS, I, 8, « animal stupide et borné »), donc incapable d'apprécier l'ordre juste, car n'ayant pas encore développé la raison ni même la conscience de soi.

Un monde sans homme, donc sans mal, ne correspond donc à aucune expérience – sinon à celle de l'imagination qui soustrait les hommes et leur monde de l'expérience commune pour parvenir à cette idée d'un monde juste et bon : expérience fictive (surtout aujourd'hui). Autrement dit, ce qui paraît mal ne peut le paraître que sur le fond d'un bien déjà posé, supposé et même présupposé comme à la fois nécessaire (pour que le mal paraisse : ordre logique) et antérieur au mal (ordre chronologique).

C'est sans doute l'expérience vécue du mal qui commence le récit du Vicaire, mais l'exposé théorique qui suit le récit de cette expérience du mal, lui, commence par le bien, traduisant la conception que Rousseau à la fois énonce (Homme, c'est toi l'auteur du mal, et non pas Dieu) et montre : le monde commence par le bien ; c'est la société qui engendre le mal, ce qui permet de dédouaner Dieu et sa création d'être l'auteur ou l'origine du mal. Pour sauver Dieu, il faut montrer une origine du mal hors de sa sphère.

Du coup, la création de Dieu étant sauvée, c'est la nature qui l'est aussi, à la fois comme nature sans l'homme socialisé (le monde avant l'apparition de la société) et comme nature de l'homme, nature dans laquelle la voix de la nature est nécessairement présente et bonne :

« comme nous n'apprenons pas à vouloir notre bien et à fuir notre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes... » (p. 89)

Rappelons juste que les nazis aussi trouvaient naturel (et évident) ce qu'ils faisaient, et soulignons juste la vacuité de ce terme de nature, comme l'a si bien montré Clément Rosset dans l'Anti – Nature. Méfions-nous donc de la « langue de la nature » que nous entendons « au fond de notre cœur ».

Deux remarques sur le sens qu'on peut donner à la place de cette double apparition du mal dans le texte (apparition de l'expérience vécue, puis apparition du mal) :

- l'apparition du mal en second dans l'ordre théorique (de la genèse du monde) alors qu'on en fait l'expérience en premier conduit à penser le mal relativement au bien, comme son contraire : le mal, pour Rousseau, est le contraire du bien, et il en a tous les contraires : dés-ordre, in-justice, absence de tout ce qui est bien, bon et beau sortant des mains de Dieu. Le mal est dérivé du bien, il n'est pas pensé pour lui-même, en lui-même, mais relativement à la valeur posée en premier, comme une matrice qui ne pourra donc ensuite qu'être dégradée, ou bien restaurée (Robespierre et les totalitarismes du XXème siècle).

Du coup, le mal est bien le fait de la liberté de l'homme, il est ce qu'il y a de plus humain dans l'homme (venant du fait de cette dualité de l'homme, à la fois corps et âme), mais il n'est pas pensé à partir de l'homme, mais à partir d'un bien antérieur à l'homme – d'un ordre divin, conçu d'abord sans homme vraiment humain, puisqu'encore animal. C'est pourquoi, si le mal est relatif à l'homme, le bien est absolu, sans rapport à l'humain – ce que l'humain doit réaliser, avec effort, pour mériter sans salut dans l'au-delà.

Cette première dissymétrie dans la position de ces deux valeurs entraîne aussi une dissymétrie dans leur réalisation : il est facile de faire le mal, mais toujours difficile de faire le bien ; on a donc du mérite à faire le bien, et c'est seulement là que se réalise au mieux notre liberté – tandis qu'en faisant le mal, en se laissant aller à la facilité des passions, on est dans la méconnaissance de sa nature, le malheur de ne pas se connaître soi-même et de n'avoir pu harmoniser en soi ces deux parties qui nous constituent – et qui ne semblent être là que par défi, pour voir si nous allons y arriver.

Y a-t-il moyen de penser le mal à partir de lui-même, symétriquement au bien ? Pour cela, ne faut-il pas s'émanciper des notions de nature humaine et de l'idée d'un ordre du monde qui serait forcément bon (parce l'homme n'y est pas), mais penser plutôt la notion de valeur : non pas penser le bien et le mal comme des contraires, mais penser à ce que sont, pour nous, les valeurs ; comment elles émergent dans notre vie ?

- deuxième remarque, sur le sens qu'on peut donner à la raison de cet ordre pour Rousseau : toute pensée qui se fonde sur une théologie cherchera forcément à justifier la création de Dieu, donc à déresponsabiliser Dieu. Le mal ne peut apparaître qu'en second, hors de la responsabilité de Dieu, parce qu'avant même tout examen de la question du mal, il était établi que Dieu ne pouvait en être responsable. La conclusion (c'est l'homme qui est seul à l'origine de l'apparition du mal) est en réalité posée en prémices et conduit entièrement la théorie : il fallait « blanchir » Dieu et la nature humaine. D'où une conception métaphysique ou théologique du mal, et le retour à notre question antécédente : comment penser le mal pour lui-même, hors d'un système du monde déjà établi ? C'est-à-dire penser le mal comme une possibilité de l'humain, tout aussi symétriquement qu'on pense le bien comme une possibilité de l'humain ?

Pour cela, il faudrait ne pas se donner déjà Le Bien l'ordre juste et bon, mais seulement partir de l'analyse de l'être de la valeur, pour comprendre comment elles nous sont données. On verrait alors que les valeurs ne sont pas objets de connaissance, mais reconnues, et qu'à ce titre, on ne peut pas se tromper, mais on fait seulement des choix, que l'histoire jugera bons ou mauvais.

Pour conclure, je voudrais rappeler les raisons pour lesquelles, en définitive, le système de Rousseau ne peut rendre compte de la figure du mal qui apparaît avec les SS :

Celle-ci présente tous les caractères extérieurs du bien : l'ordre, l'effort, la difficulté de résister à ses impressions, la même absoluité, demandant le sacrifice de sa personne à l'idée.

Rousseau nous objecterait peut-être que les premières impressions étaient les bonnes, et que les raisonnements frauduleux ont seuls pervertis la voix de la nature ; mais on pourrait tout aussi bien dire, puisque la voix de la nature n'a pas la force requise pour se faire entendre, que ces scrupules ont pu être inventées après coup (pour se disculper lors des procès), ou bien que seuls les actes comptent, traduisant les véritables valeurs auxquelles on obéit : ce serait l'interprétation de Sartre : un même individu peut vivre avec, en lui, plusieurs systèmes de valeurs (l'un, bourgeois et conformiste, l'autre, révolutionnaire). La contradiction est le lot de l'humain, et ce avec quoi il doit vivre. Deux systèmes ont donc pu coexister aussi chez Hoess : un,

ancien, chrétien (« Tu ne tueras pas »), de la compassion envers l'autre ; le deuxième, nouveau, la morale nazie, antichrétien (« Tu tueras »). C'est même très probable. Mais ce qui compte, ce sont les actes : le deuxième système a gagné parce qu'il était le plus fort, le plus prégnant, parce qu'il était ce en quoi croyait Hoess (pour maintes raisons, intéressées ou pas, peu importe, ça ressort toujours de l'ordre des valeurs).

Et ceci indique déjà l'être des valeurs : si elles étaient objectives, on les verrait, on aurait des certitudes (objectives comme les objets, ou comme les objets mathématiques). Leur variabilité dans le temps et selon les cultures indique plutôt qu'elles n'ont certainement pas la clarté et la luminosité d'un phare pour les bateaux la nuit de tempête. Parce que c'est toujours en temps de tempête qu'on a besoin du phare. C'est cependant là qu'elles exhibent leur être réel, puisque c'est toujours là qu'elles font défaut – avec l'éternel question : que dois-je faire ? La question ne se pose que parce qu'il n'y a pas de réponse toute faite.