

La raison face au scandale

par Aline LEBEL

Le mal est-il intelligible ? La philosophe américaine Susan Neiman reprenait en 2002 la question traditionnelle du mal, en refusant de la cloisonner à la sphère religieuse pour la penser en termes historiques. Son ouvrage est enfin paru en français.

À propos de : Susan Neiman, *Penser le mal. Une autre histoire de la philosophie*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Cécile Dutheil de la Rochère, Premier Parallèle. 475 p., 26 €.

« Chaque fois que nous pensons que « ça n'aurait pas dû arriver », nous nous engageons sur un chemin qui mène à la question du mal. » C'est de cette expérience ordinaire d'un décalage entre ce que le monde *est* et ce qu'il *devrait être* que Susan Neiman, philosophe spécialiste des Lumières, fait l'objet de son livre magistral, *Penser le mal*, initialement paru aux États-Unis en 2002 et enfin traduit en français par Cécile Dutheil de la Rochère. Cette définition, qui récuse toute forme d'essentialisation du mal au profit d'une interrogation sur les origines, les formes et les réponses philosophiques apportées au choc existentiel qui le révèle et le constitue, apparaît comme le parti pris majeur de la philosophe. Il est en effet indissociable de l'intention polémique qui fonde son projet : défendre la pertinence, voire la nécessité d'une interrogation proprement philosophique sur le problème du mal, contre son assignation à la seule sphère religieuse et théologique. L'auteure la met en œuvre à partir d'une relecture inédite de l'histoire des classiques de la philosophie occidentale moderne et postmoderne, au croisement de la métaphysique, de l'éthique et de la psychologie morale. Animée par le souci de « réorienter la discipline vers les racines

du questionnement philosophique », celle-ci témoigne de la double conscience de ce que la philosophie a à perdre en se dérochant au problème, mais de ce qu'elle risque également en s'y confrontant.

Lisbonne et Auschwitz

Face à une question aussi épineuse, une précaution méthodologique s'impose d'abord : penser le problème du mal dans son historicité. À partir de sa relecture de l'histoire de la philosophie, S. Neiman s'efforce donc de reconstituer les changements qui ont affecté nos sensibilités morales et nos constructions de l'intolérable¹, des Lumières à l'époque contemporaine. Cette approche s'appuie sur une idée forte : la formulation philosophique du problème du mal repose traditionnellement sur la distinction entre le *mal métaphysique*, associé à la finitude ; les *actes de cruautés*, renvoyant au mal moral ; et les *épisodes de souffrance*, définis comme mal naturel. Mais la différenciation et l'articulation de ces trois pôles est située historiquement, et sa portée est non seulement théorique, mais anthropologique et existentielle, puisqu'elle affecte « notre compréhension du moi et de sa place dans le monde » (p. 13) sur un plan à la fois collectif et subjectif. Aussi deux lieux et épisodes historiques encadrent-ils la réflexion : le tremblement de terre de Lisbonne, qui en ébranlant les théodicées religieuses classiques aurait marqué l'entrée dans la modernité ; et la découverte des camps de la mort, qui en signifierait la fin.

Si le séisme survenu en 1755 fait office de *terminus ad quem* de l'enquête, c'est non seulement en raison de la violence de la catastrophe, mais de la virulence des débats qu'il suscita, et que la parution de *Candide* en 1759 incarne de façon particulièrement exemplaire pour un lecteur français. Rappelons les faits : dans la matinée du 1^{er} novembre, un tremblement de terre frappe la ville de Lisbonne pendant une dizaine de minutes. Outre que ce bref laps de temps suffit pour détruire de nombreux bâtiments et ensevelir des milliers de personnes sous les ruines, il est suivi par un incendie qui dévaste les quartiers pauvres, puis par une série de raz-de-marée qui détruit le port et noie des centaines de personnes. D'emblée, la question de l'interprétation de la catastrophe se pose, avec des implications théoriques ou pratiques variant selon la proximité de l'événement et les responsabilités des acteurs.

¹ Pour une approche de cette même question par l'histoire et l'anthropologie des moralités, on peut se référer notamment à l'ouvrage de Didier Fassin, Patrice Bourdelais (dir.), *Les constructions de l'intolérable*, Paris, La Découverte, 2010.

Au Portugal même, le marquis de Pombal, qui assure la reconstruction de la ville avec une efficacité déjà remarquée par ses contemporains, en offre une explication naturaliste favorisant sa réinscription dans un monde normal. Il s'oppose sur ce point aux jésuites et aux théologiens orthodoxes, qui saisissent l'occasion pour enjoindre les Lisboètes à la repentance, en présentant le cataclysme comme un avertissement, voire un châtement divin. Mais l'onde de choc se répand bien au-delà du royaume : Voltaire y trouve une occasion de s'opposer à Leibniz et à Rousseau, et le jeune Emmanuel Kant consacre à la nature des séismes trois articles qui marquent son entrée en philosophie.

S. Neiman ne souscrit cependant pas à une vision simpliste de la rupture historique : la catastrophe intervient dans un contexte intellectuel mûr, ce qui explique qu'elle ait pu produire un tel « sentiment de dévastation conceptuelle » (p. 307). Les révolutions scientifiques de l'époque nourrissaient l'espoir de découvrir une même transparence dans le monde social et le monde naturel, confirmant aux yeux de beaucoup la rationalité de la croyance en une Providence générale et en l'argument du dessein, qui voit dans l'organisation parfaite de la création une preuve de l'existence de Dieu. Pour l'auteure, les *Essais de Théodicée* en forme l'illustration la plus frappante. Leibniz s'y confronte en effet au problème traditionnel de l'incompatibilité entre l'existence du mal, la bonté, et l'omnipotence de Dieu en replaçant la souffrance, en apparence gratuite, dans un ordre intelligible où elle se justifie comme un effet du péché et comme la cause d'un plus grand bien, « de telle sorte que le réseau de causalité alors partiellement repérable dans l'univers physique serait étendu sans accroc à l'univers moral » (p. 47). C'est ce lien étroit entre mal naturel (la souffrance) et mal moral (les actes de cruauté), essentiel aux théodicées religieuses classiques, et qui dans la théologie chrétienne s'appuie sur les dogmes du péché originel et de la rédemption, qui est mis à mal par le séisme de 1755 et doit être repensé.

La philosophie moderne s'acquitte de cette tâche en redéfinissant le cadre du problème. L'auteure y voit le signe d'une rupture majeure dans l'histoire des sensibilités morales : les catastrophes naturelles (tremblements de terre, épidémies, famines...) habitent désormais aux frontières du sens et sont d'abord pensées en termes pragmatiques et techniques, puisque la nature n'est plus investie a priori d'une agentivité et d'une signification morale. Le problème du mal s'identifie à celui de la destructivité humaine, qui relève de notre seule responsabilité, quoique l'opposition qui se dessine ici entre mal naturel et mal moral ne soit pas elle-même immuable,

comme la philosophe ne manque pas de le souligner dans la postface de l'ouvrage (datée de 2015), où elle aborde brièvement la question du désastre climatique².

L'entrée dans la modernité répondrait donc au désir de ne plus en vouloir à Dieu pour la souffrance, et d'assumer une pleine responsabilité face au mal. C'est cette ambition qui est mise à mal par la seconde rupture historique étudiée par S. Neiman : la découverte des camps de la mort, et tout ce que le mot d'Auschwitz en est venu à signifier pour des habitants d'Europe de l'Ouest³, en tant que manifestation d'une malveillance absolue, sans explication ni absolution possible. Si le séisme de Lisbonne a réduit la portée de nos catégories morales, Auschwitz aurait ainsi « soulevé des doutes radicaux quant à nos manières de [les] mettre en pratique » (p. 308) et quant à notre capacité à assumer la responsabilité du mal. Car c'est la notion même d'intention qui pose désormais question. Pour le démontrer, S. Neiman reprend la définition arendtienne de la « banalité du mal », exposée dans *Eichmann à Jérusalem*. Conférant à l'ouvrage sa pleine valeur philosophique et morale, elle souligne que ce n'est certainement pas par complaisance envers Eichmann qu'Arendt a insisté sur son apparente absence de mauvaises intentions⁴, mais pour mettre en évidence la lourde tâche laissée en partage à la philosophie ultérieure : celle de penser la responsabilité morale hors intentionnalité.

² S. Neiman n'aborde que très rapidement la question, dans sa postface de 2015, afin de souligner que le dérèglement climatique met à mal la distinction entre mal moral et mal naturel née après le séisme de Lisbonne : « distinguer les catastrophes naturelles des catastrophes humaines a de moins en moins de sens dans un monde où nous avons le pouvoir de réveiller des forces naturelles susceptibles de causer la perte de cette même nature – que ce soit intentionnellement, à cause de l'arme nucléaire dont l'usage est moins réglementé que jamais, ou inconsciemment, à cause de la menace de désastres environnementaux à côté desquels les tempêtes actuelles sont un gentil avertissement. » (p. 438)

³ Dans les développements qu'elle consacre à cette question, et dans sa postface à l'édition de 2015, S. Neiman revient sur l'épineuse question de la comparaison entre Auschwitz et Hiroshima, et défend la spécificité de l'effet moral des camps de la mort pour des raisons philosophiques (plutôt que politiques). Sa réflexion n'en ouvre pas moins de passionnantes pistes de réflexion sur les mémoires différenciées du mal, au croisement des études culturelles, de l'histoire des sensibilités et de la philosophie morale.

⁴ Les recherches récentes sur la vie d'Eichmann, telles qu'elles ont notamment été exposées dans l'ouvrage de l'historienne allemande Bettina Stangneth, *Eichmann avant Jérusalem. La Vie tranquille d'un génocidaire*, (2011, traduit en français en 2016 aux éditions Calmann-Lévy), supposent de réévaluer la pertinence historique caractérisation d'Eichmann proposée par Arendt. Elles n'enlèvent rien cependant de la pertinence philosophique de son analyse sur la question de l'intentionnalité, comme le souligne S. Neiman.

Rendre le mal intelligible ?

Une fois posé ce cadre historique, la typologie élaborée par S. Neiman prend tout son sens. Car sa démonstration s'appuie sur une seconde hypothèse forte : que deux points de vue peuvent être identifiés face au problème du mal, des Lumières à nos jours, en fonction de la réponse apportée par les philosophes à la question de l'intelligibilité du monde. Le critère est d'ordre métaphysique plutôt que moral, et fait intervenir une réflexion sur la nature des apparences : y a-t-il un autre ordre, meilleur, que celui dont nous faisons l'expérience, ou les faits auxquels nos sens nous soumettent sont-ils tout ce qui existe ? Mais sa portée est également éthique et existentielle, selon que les philosophes offrent ou non l'espace pour une perspective fondamentalement prometteuse sur le monde.

La première catégorie regroupe les penseurs qui ont fait le pari de l'intelligibilité, et s'inscrivent ainsi dans ce que S. Neiman appelle la « tradition théodique » (p. 139) en référence à l'œuvre de Leibniz, même si à partir de l'analyse rousseauiste du mal⁵, celle-ci prend une acception moderne, philosophique et séculière, plutôt que religieuse. Animés par le désir de combler l'écart entre ce que le monde *est* et ce qu'il *devrait être*, creusé par le tremblement de terre de Lisbonne et l'échec des théodicées classiques, ils s'efforcent d'identifier une raison cachée derrière les apparences, laquelle expliquerait, rachèterait ou justifierait notre expérience. Un tel postulat métaphysique permet de rapprocher des auteurs aussi différents que Leibniz, Rousseau, Kant, Marx et Hegel : en effet, « qu'ils la situent dans le ciel ou dans l'histoire, tous [...] croient qu'il existe une autre cour d'appel » (p. 262) et partagent une même confiance en la raison humaine et en ses capacités à répondre au problème posé par l'existence du mal. Mais ils se heurtent aussi à des problèmes récurrents : le constat de l'impuissance croissante de Dieu, qui nourrit le désir de se substituer à lui, et la persistance du hasard et de l'aléa, qui mine tous les systèmes élaborés pour rendre compte rationnellement du monde.

⁵ Tout en proposant de rapprocher ces philosophes, au titre de leur réponse à la question de l'intelligibilité du monde, S. Neiman insiste sur la rupture introduite par Rousseau, que Kant qualifiait de « Newton du monde moral ». En identifiant le mal au mal moral, il en présente les causes comme à la fois politiques et historiques, et nous en impute la pleine responsabilité, ce qui pour S. Neiman marque une rupture majeure : « on trouve des pistes de réflexions comparables avant lui, mais c'est Rousseau qui a formulé le problème du mal en termes modernes. » (p. 77) Une double solution devient alors pensable, d'ordre politique (le *Contrat social*) et pédagogique (*l'Emile*).

Une autre alternative s'offre alors, que la deuxième catégorie d'auteurs étudiée par S. Neiman permet d'identifier. Ces derniers partagent un même souci de s'en tenir aux apparences, et à la conscience brutale qui naît de notre confrontation au mal, quelle que soit sa forme, sans se laisser séduire par les idées ou les raisonnements qui nous permettraient de le transcender en l'expliquant. Un postulat moral fort sous-tend souvent, selon la philosophe, une telle position : celui que « proposer un récit qui montre en quoi le monde est, ou pourrait être rendu, rationnel est une façon d'en porter la responsabilité » (p. 149). En d'autres termes, le désir même de compréhension se heurte à des limites morales qu'il nous faut reconnaître : la raison est impuissante face au scandale. Pour le montrer, S. Neiman s'appuie sur des références classiques : Bayle, Hume ou Schopenhauer, mais convoque aussi des œuvres qui relèvent davantage pour nous de la littérature, et dont elle réhabilite la pleine valeur philosophique. Ainsi de Voltaire, qui par solidarité envers les victimes du séisme de Lisbonne, tourne le dos à l'idée de Providence ; ou de Sade, dont elle propose une interprétation particulièrement stimulante pour un lecteur français, au titre de la réflexion sur le mal plutôt que du libertinage. Nietzsche, quant à lui, occupe une position liminale au regard de cette tradition comme de la précédente : s'il a toujours violemment dénoncé le désir de dévoiler un ordre caché derrière les apparences comme un déni de la vie, personne ne s'est montré plus sévère que lui à l'égard de l'acceptation passive du monde et du nihilisme.

Attiser ou apaiser le scandale

Si ce mode de classement a ses limites, comme le souligne S. Neiman elle-même, et repose sur des rapprochements parfois surprenants, il présente en effet l'avantage d'intégrer une interrogation qui tient autant de la psychologie morale que de la métaphysique ou de l'éthique. Celle-ci permet d'articuler étroitement les postulats philosophiques décrits précédemment à une réflexion sur leurs effets existentiels, et peut être formulée de la façon suivante : quelle est la valeur de ce sentiment de scandale qui signale l'expérience du mal ? Et qu'advient-il de lui au cours de la réflexion philosophique : s'agit-il de l'attiser ou de l'apaiser, voire de le discréditer comme la trace d'un besoin puéril, pour nous permettre de nous réconcilier plus facilement avec le monde ?

Ce questionnement pragmatique, la réflexion de S. Neiman le prend souvent explicitement en charge, lorsqu'elle analyse les œuvres de son corpus. Mais il

s'applique aussi aux objectifs de sa propre enquête, et à ses possibles effets sur le lecteur ou la lectrice. C'est qu'à la suivre, il signalerait une tension, voire un dilemme, inhérent à toute entreprise visant à penser le mal. D'un côté, la philosophie peut en effet choisir d'apaiser le scandale, et disqualifier le sentiment d'indignation que fait naître le constat de l'inadéquation entre la raison et le monde, en le présentant comme infantile (Freud) ; ou en dénonçant comme une imposture le désir même d'identifier sous les apparences un ordre caché (Nietzsche). Mais elle s'expose alors au risque du quiétisme, voire de la résignation, lorsque l'acceptation du réel tel qu'il est bascule dans une forme de consentement au mal, sans espoir ni désir de changement. Elle peut choisir, à l'inverse, d'attiser le scandale, en présentant la volonté de donner sens au monde comme une exigence universelle. La philosophe parle à ce propos du « principe de la raison suffisante », qui « correspond à la conviction qu'il est possible de trouver une raison à tout ce que le monde offre » (p. 412). Le danger est alors que le désir d'explication ne nous conduise à justifier le mal. Dostoïevski plus que quiconque a été sensible à ce péril, lorsqu'il place dans la bouche d'Ivan Karamazov⁶, confronté au spectacle intolérable de la souffrance des enfants, l'exclamation suivante : « je n'y comprends rien [...] je ne veux rien comprendre maintenant, je m'en tiens aux faits. En essayant de comprendre, j'altère les faits ».

Comment trancher ? S. Neiman ne se dérobe pas au problème, et clôt son ouvrage en prenant clairement parti en faveur de ces philosophes qui, de Rousseau et Kant à Arendt (elle propose d'ailleurs une lecture croisée de ces deux derniers), ont fait le pari de l'intelligibilité. Ce parti pris métaphysique se justifie en partie par des raisons pratiques, voire politiques, puisque « abandonner la tentative de comprendre le mal, c'est abandonner toute assise permettant de s'y confronter, en pensée et en pratique » (p. 419), et que face à cette exigence, l'impulsion morale exprimée par le refus de Dostoïevski lui semble de peu de poids. La philosophe présente néanmoins le sentiment d'extrême vulnérabilité qui anime l'enquête philosophique comme un garde-fou moral et conceptuel indispensable : « le lien entre le réel et le rationnel doit être fragile au point d'avoir l'air miraculeux. Comme pour tout miracle, il faut quelque chose qui s'approche de la foi pour y être sensible. » (p. 422). L'irruption surprenante de ce vocabulaire religieux dans les toutes dernières pages de l'ouvrage ne signale pas

⁶ Ivan Karamazov n'est assurément pas le porte-parole de Dostoïevski, qui affirmait avoir écrit *Les Frères Karamazov* dans le but de lui répondre. Il n'est pas besoin cependant de passer par la théorie de la polyphonie bakhtinienne pour percevoir combien le cri d'indignation du jeune homme résonne bien au-delà de la morale chrétienne revendiquée par l'auteur. La lecture de S. Neiman ne fait que le confirmer, s'inscrivant dans le sillage de l'interprétation qu'en donne Camus, qu'elle évoque d'ailleurs explicitement un peu auparavant. La citation des *Frères Karamazov* se trouve à la p. 418 de *Penser le mal*, et est tirée de l'édition de La Pléiade, p. 263.

le retour de Dieu, définitivement débouté, à la barre des accusés. Il reflète plutôt la fragilité de la raison face au scandale, et plus encore celle de la confiance que l'auteure choisit malgré tout de lui accorder. Reste au lecteur à décider jusqu'où il adhère à celle-ci, et dans quelle mesure elle le protège effectivement du sentiment de vertige que fait naître la lecture.

Publié dans laviedesidees.fr, le 19 janvier 2022