En Jeu. Histoire et mémoires vivantes

N° 8 | 2016
Les usages problématiques des mots du mal

La banalité du mal arendtien : controverses et limites d’usage d’une formule

Rémi BAUDOUÏ

Édition électronique :
URL :
https://en-jeu.numerev.com/articles/revue-8/902-la-banalite-du-mal-arendtien-controverses-et-limites-d-usage-d-une-formule
DOI : numerev_1506
Date de publication : 05/12/2016

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : BAUDOUÏ, R. (2016) La banalité du mal arendtien : controverses et limites d’usage d’une formule. *En Jeu. Histoire et mémoires vivantes*, (8). https://doi.org/10.34745/numerev_1506

Dans son analyse du totalitarisme, la philosophe Hannah Arendt fait du concept kantien de mal radical le modèle de référence pour décrire la violence étatique des régimes autoritaires. Avec le procès Eichmann, le concept de mal radical cède la place à celui de banalité du mal. Ce nouveau concept engage rapidement une polémique aux États-Unis et en Europe. Le refus de la philosophe de s'expliquer sur ce qu'elle nomme « une simple formule » explique l'inachèvement de cette polémique et la difficulté pédagogique de s'en saisir. Les enseignants du secondaire soucieux d'offrir à leurs élèves les analyses historiques et philosophiques pertinentes se sont retrouvés piégés par les termes d'un débat sans conclusion avérée. Entre l'introduction d'Arendt dans le programme de terminale en philosophie en 2003 et aujourd'hui, la place de la philosophe a évolué. Ses analyses de la banalité du mal et du totalitarisme ont cédé la place à ses réflexions sur la morale, le devoir, le droit et la justice.

Mots-clés :
Totalitarisme, Banalité du mal, Mal radical, Programme pédagogique

---

Dans son analyse du totalitarisme, Hannah Arendt fait du concept kantien de mal radical le référentiel pour décrire la violence étatique des régimes autoritaires. Son approche au cœur de l'ouvrage *Le système totalitaire,* conçu autour de 1948, vole en éclat en 1963 lors de la publication d'*Eichmann à Jérusalem*. Le mal radical cède place à la formule de « banalité du mal ». Cette dernière résulte d'« un manque de pensée » qui conduit au déploiement de la violence instrumentale. La philosophe rappelle les conditions élémentaires de son emploi dans les totalitarismes : une forme extraordinaire de gouvernement, la capacité à transformer l'espace public par la dramatisation des griefs, la gestion immédiate sans long terme, l'impossibilité de produire les réformes démocratiques nécessaires et le refus de répondre aux sollicitations de la population.

En premier lieu, il s'agit d'interroger la formule de banalité du mal pour désigner le processus par lequel il fut apporté une explication sur la production de l'Holocauste. Même si pour certains auteurs la notion de mal radical ne serait en rien différente de la notion de banalité du mal, nous souhaitons réinterroger cette seconde formule qui, apparue dans l'ouvrage sur le procès Eichmann, possède sa propre histoire qui trouve son origine dans le concept de mal absolu forgé par la philosophe dans le cadre de la découverte des camps nazis d'extermination. Le second objectif est de rendre compte de sa réception critique négative à l'origine d'un contre-sens sémantique. Ce n'est plus l'impuissance de l'homme à penser et distinguer le bien et le mal au cœur de l'analyse

arendtienne qui fut comprise, mais le fait de concevoir le mal absolu comme extrêmement banal qui prit le pas sur ses analyses. Au-delà du monde scientifique, l'analyse du mésusage de l'expression banalité du mal permettra de s'interroger sur l'infortune du mot dans l'univers scientifique et scolaire.

AUX ORIGINES DE LA BANALITÉ DU MAL

L'histoire de l'expression banalité du mal est celle d'un long cheminement. Les philosophes s'accordent à la considérer dans un triple registre. Le premier est celui de sa constitution en prolongement de la question du mal radical, la seconde réside dans l'acception arendtienne forgée dans le procès Eichmann, la dernière réside dans la question même de son héritage.

Si ce triple registre consacre des temporalités différentes, elles n'en sont pas moins enchâssées les unes aux autres dans la mesure où la nature des débats portés à un moment détermine les constructions et problèmes à venir. Tout fonctionne en effet comme si les limites initiales imparties dans sa définition interagissaient directement dans l'identification de problèmes, de controverses et réserves pouvant aller jusqu'à motiver l'impossibilité de se saisir de cette expression à des fins éducatives et pédagogiques.

À l'origine de la banalité de mal se situe l'intérêt d'Arendt pour la théorie kantienne du mal radical développée en 1792 dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Si le mal existe en l'homme, ce n'est pas selon Kant par quelque inclinaison individuelle du bien vers le mal, mais bien plus parce que le mal procéderait d'une incrustation dans l'existence humaine. Le philosophe se situe hors jeu du pessimisme anthropologique de l'homme comme être mauvais et de son alternative, la bienveillance optimiste de l'homme à produire le bien[1]. Le mal posséderait une puissance liée à l'impossibilité de pouvoir, dans l'obéissance à toute loi morale, s'émanciper des principes de l'amour de soi et des inclinations qui altèrent la détermination de la volonté. L'homme fait usage du mal, non en raison de la disparition de la loi morale qui s'impose à lui mais plus simplement parce qu'il l'écarte sur son chemin au nom de son vouloir. Ce que rappelle Kant lorsqu'il oppose à l'idée du mal par penchant naturel, la réalité du mal par libre arbitre : « Il en résulte que ce n'est pas dans un objet *déterminant* l'arbitre par inclination, ni dans un *penchant naturel*, mais uniquement dans une règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de la liberté ,c'est-à-dire dans une maxime, que peut résider le fondement du mal »[2] . Kant rappelle que « le mal est *radical* parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes ; en même temps, aussi, parce qu'il s'agit d'une propension naturelle, ce mal ne peut être extirpé par des forces humaines, puisque cela ne pourrait se produire que par l'intermédiaire de bonnes maximes, ce qui ne peut intervenir quand le fondement subjectif suprême est présupposé corrompu ; mais il faut pourtant qu'il soit possible de le *dominer*, puisque c'est en l'homme comme être agissant *librement* qu'on rencontre le mal »[3] . La théorie kantienne reconnaîtrait l'impossibilité d'atteindre à la pure rationalité de comportement et donc de production du bien tant la subordination de la raison aux passions fait partie de l'existence humaine. À son époque, le questionnement kantien innove en s'opposant à la logique

de la détermination et du jugement de penser le bien et le mal que fait peser sur l'homme la doctrine chrétienne depuis les pères de l'Église. En dépassant l'explication du rapport entre violence et causalité diabolique, le philosophe soulève la question de l'impossibilité de se soustraire à la mise en œuvre du mal, ou mieux, à la responsabilité de sa réalisation quand bien même nous n'en soyons pas acteur. Au-delà de la méchanceté et de la volonté diabolique de faire du mal, il y aurait place pour certaines dispositions ou malices du cœur humain, soit à agir en se trompant sur ses intentions, en n'interrogeant pas les objectifs de l'action ou en acceptant d'autorité la justification de la loi[4].

Pour quelles raisons Arendt mobilise-t-elle le philosophe de la critique de la *Raison pratique* pour comprendre le totalitarisme du XX^{e} siècle? Selon Bernstein[5], la référence initiale au mal radical kantien s'enracine dans le concept de mal absolu qu'Arendt forge en 1948 avec la découverte des camps de concentration[6]. Comprendre les camps de la Shoah se heurte à l'impossibilité de pouvoir se saisir d'un objet qui échappe à toute forme de rationalité élémentaire et axiologique relevant de la conceptualisation scientifique : « Les chercheurs en sciences sociales, qui sont des gens normaux, auront beaucoup de mal à comprendre que les limites assignées d'ordinaire à la condition humaine ont pu être franchies »[7]. Le mal absolu serait donc à situer dans une situation de violence extrême et de perte de tout sens allant au-delà de l'Histoire et de toute forme d'expérience humaine connue : « Ce qui reste sans précédent, ce n'est ni le meurtrier lui-même ni le nombre de ses victimes, ni même le nombre de personnes, qui se sont unies pour commettre ses crimes. C'est bien plutôt l'absurdité idéologique qui les a provoqués, l'aspect mécanique de leur exécution et l'institution minutieusement programmée d'un monde de mourants ou plus rien n'avait aucun sens. »[8] Arendt reprend à son compte l'argumentation kantienne du mal radical pour décrire dans l'Holocauste la production contemporaine d'un oubli de soi engageant l'abandon des principes de conscience et révolte individuelle dans la production de l'innommable.

La mutation initiale de langage est menée par la philosophe avec la publication en 1951 de *The Origins of Totalitarianism*. La référence kantienne surgit dans la formule de mal radical adoptée pour décrire à la fois les camps de concentration et d'extermination. Bien qu'elle concède à Kant la puissance de son analyse, Arendt s'interdit de s'en approprier tous les éléments. Si elle lui reconnaît l'intelligence d'avoir soupçonné l'existence d'un tel mal, elle le critique pour n'être parvenu à le conceptualiser et surtout pour s'être empressé de le « rationaliser par le concept d'une volonté perverse, explicable à partir de mobiles intelligibles »[9] . En s'appropriant les analyses du mal absolu, le concept de mal radical formulé par Arendt relève moins d'une refondation conceptuelle que d'un processus d'approfondissement de son vocabulaire : « C'est l'apparition d'un mal radical, inconnu de nous auparavant, qui met un terme à l'idée que des qualités évoluent et se transforment. Ici, il n'existe ni critères politiques, ni historiques, ni simplement moraux, mais tout au plus la prise de conscience qu'il y a peut-être dans la politique moderne quelque chose qui n'aurait jamais dû se trouver dans la politique au sens usuel du terme, à savoir le tout ou rien – tout c'est-à-dire une infinité indéterminée de formes humaines de vie commune ; ou rien, dans la

mesure où une victoire du système concentrationnaire signifierait la même inexorable condamnation pour les êtres humains que l'emploi de la bombe à hydrogène aurait pour le destin de la race humaine. »[10] Alors qu'elle décrivait le mal absolu comme un mal sans profondeur, elle décrit le mal radical comme un mal « sans racine » dans la subjectivité. Les deux ont pour point commun de défier toute forme de pensée collective et politique[11]. Le mal absolu serait ipso facto mal radical. Ce dernier s'enrichit de la superfluité même de l'existence dans le camp car « le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus »[12] . Dans la justification de sa conception de la violence totalitaire auprès de Karl Jaspers qui l'interroge de la disparition de Dieu dans ses analyses sur les formes de gouvernement par la terreur, Arendt témoigne de la continuité et interopérabilité entre mal absolu et mal radical employés indistinctement l'un de l'autre : « Le mal s'est avéré plus radical que prévu. Exprimé superficiellement : le Décalogue n'a pas prévu les crimes modernes. Ou : la tradition occidentale souffre du préjugé que le pire mal que puisse commettre l'homme naît des vices de l'égoïsme ; alors que nous savons que le pire mal ou le mal absolu n'a plus rien à voir avec ces thèmes du péché que peuvent comprendre les hommes. Je ne sais pas ce qu'est le mal absolu mais il me semble qu'il a en quelque sorte à faire avec des phénomènes suivants : déclarer les êtres humains superflus en tant qu'êtres humains – non pas les utiliser comme des moyens, ce qui n'entame pas leur humanité et ne blesse que leur dignité d'hommes, mais les rendre superflus bien qu'ils soient des êtres humains. »[13]

La réception critique de *The Origins of Totalitarianism* fut des plus élogieuses aux États-Unis. En Europe, l'impossibilité de parvenir dans des délais rapides à la traduction de son ouvrage en allemand et français ne permit pas de mesurer avant les années 1970 les apports d'Arendt dans l'analyse du nazisme et du stalinisme. En 1954, Raymond Aron fut toutefois le premier à critiquer la philosophe allemande pour ses descriptions sur l'irrationalité du processus de destruction des Juifs, la construction du système hitlérien mu par le seul fanatisme et l'interprétation du totalitarisme stalinien comme détaché du marxisme de Lénine[14]. La seule polémique déployée par Eric Voegelin ne porta pas sur le concept de mal radical ou mal absolu mais sur la place qui méritait d'être accordée à l'agnosticisme dans le déploiement du totalitarisme[15]. Le concept de mal radical s'enracina dans les analyses de la philosophe jusque dans l'ouvrage *The Human Condition* paru en 1958[16].

LA BANALITÉ DU MAL : CONTROVERSE ET INFORTUNES DE LA FORMULE

L'ultime approfondissement d'analyse d'Arendt sur le mal se déploie dans son suivi épisodique du procès Eichmann à Jérusalem débuté le 7 avril 1961. Elle attendait voir un bourreau et elle observe « un clown« qui se réfugie derrière l'exécution parfaite des ordres donnés pour s'amender de toute responsabilité dans l'assassinat des Juifs d'Europe[17]. L'ellipse sur la conceptualisation du mal ouverte en 1948 est achevée. Du qualificatif d'« absolu » puis de « radical » le mal se voit adjoindre le substantif de « banalité » comme en témoigne le sous-titre de *Eichmann in Jerusalem* : *A Report on the Banality of Evil* publié aux États-Unis en mai 1963. Sans délivrer d'explication de

cette évolution ni même le définir, Arendt substantialise en propriété le mal lui-même[18]. Elle rappelle en fin d'ouvrage que les dernières minutes de la vie d'Eichmann sur l'échafaud résumaient « l'effrayante, l'indicible, l'impensable banalité du mal »[19] . La violence de la polémique engagée à la suite de la parution de cet ouvrage l'oblige à éclairer son propos .Dans son entretien à la radio allemande du 9 novembre 1964, Arendt témoigne que la banalité du mal résiderait dans l'inaptitude d'Eichmann à penser l'événement *(Thoughtlessness) :* « Mais cette bêtise a quelque chose de vraiment révoltant... Eichmann était tout à fait intelligent mais il avait cette bêtise en partage. C'est cette bêtise qui était si révoltante. Et c'est précisément ce que j'ai voulu dire par le terme de banalité. Il n'y a là aucune profondeur, rien de démoniaque ! Il s'agit simplement du refus de se représenter ce qu'il en est véritablement de l'autre... »[20] Le mal possède une banalité qui, loin de renvoyer à l'insignifiance de la vie de ce fonctionnaire de l'holocauste qualifiée de « grotesque », s'interprète dans l'absence de « faculté de penser » au sens kantien du terme : « C'est dans la mesure même où nous omettons de penser le mal auquel nous participons que nous pourrons l'accomplir au mieux. » Eichmann ne serait donc animé d'aucun esprit diabolique ni d'aucun penchant pour la perversion. La banalité résulterait d'un ordinaire de sa condition d'homme incapable de penser le bien et le mal. La continuité évidente entre le mal absolu et son absence de profondeur et le mal radical comme mal « sans racine« dans la subjectivité se restitue pleinement dans l'expression banalité du mal. Dans le cas d'Eichmann, ce mal indicible logé en lui témoigne d'une inhumanité de l'homme qui ne peut toutefois concerner l'ensemble des êtres humains[21].

Ce qu'Arendt considéra comme « une tempête dans un verre d'eau »[22] relève de la critique de fond. Son ami Gershom Sholem lui reproche à la fois de porter offense à la mémoire des Juifs, de travestir la réalité des faits et d'avoir fait de la banalité du mal une « formule toute faite » : « Du mal radical dont votre analyse de l'époque apportait un témoignage et une connaissance éloquents, la trace s'est à présent perdue dans une formule qui, si elle doit être plus que cela, devrait sans doute tout de même être introduite à une autre profondeur de la théorie de la morale politique ou de la philosophie morale. »[23] En retour, Arendt argumente l'emploi de ce dernier terme : « Vous avez parfaitement raison, *I changed my mind*, et je ne parle plus du mal radical... J'estime effectivement aujourd'hui que seul le mal est toujours extrême, mais jamais radical, qu'il n'a pas de profondeur, et pas de caractère démoniaque. S'il peut ravager le monde entier, c'est précisément parce que, tel un champignon il se propage à sa surface. Ce qui est profond en revanche, et radical, c'est le bien – et lui seul. Si vous lisez ce que Kant écrit du mal radical vous verrez qu'il ne désigne pas beaucoup plus que la malignité ordinaire, or il s'agit d'un concept psychologique, pas métaphysique »[24] . La banalité du mal s'offrirait comme prolégomènes pour repenser, au-delà de Kant, la nécessité morale politique d'un monde commun menacé de l'indistinction du bien et du mal.

Derrière la critique de la banalité du mal, ce n'est plus l'impuissance de l'homme à penser et distinguer le bien et le mal au cœur de l'analyse arendtienne qui fut comprise mais le fait de concevoir le mal absolu comme extrêmement banal. Au-delà de ce

contre-sens, la critique majeure a poursuivi le double questionnement initial de Sholem sur la place réelle de la collaboration forcée des Conseils juifs avec les nazis et sur la personnalité d'Eichmann jugée au travers du concept de banalité du mal, trop falote et timorée. En créditant ce dernier de la seule rationalité purement instrumentale derrière laquelle l'accusé s'abrite lui-même pour se proclamer irresponsable du génocide des Juifs, Arendt est accusée de faire sienne sa propre défense. Elle produit une sorte de déresponsabilisation de l'accusé qui ne serait plus auteur de ses actes mais le seul bras armé d'un système bureaucratique. Marie Syrkin s'étonne que le responsable du bureau des affaires juives apparaisse sous les traits d'un personnage falot. Et de rajouter : « À la fin du scénario, la seule personne qui s'en sorte mieux qu'au début est l'accusé. Et le pire sort est celui de la victime. La métamorphose de cet agent hyperactif de la terreur nazie en automate ne concorde pas non plus avec la représentation qu'Eichmann a de lui-même. »[25] La parution en 1964 de la traduction allemande du livre déplace la polémique sur le Vieux Continent. Arendt multiplie les mises au point. Elle précise qu'elle « n'a parlé de banalité du mal qu'au niveau des faits, de ce qui crève les yeux« . Elle rappelle qu'elle n'a pas ôté à Eichmann tout « caractère démonique ». Golo Mann, fils de Thomas Mann, l'accuse de travestir les faits et de rendre les Juifs responsables de leur propre élimination. En 1964, *Die Kontroverse*. *Hannah Arendt, Eichmann und die Juden* rassemble les critiques menées contre elle. Malgré l'avertissement de l'éditeur et le post-scriptum de la philosophe, la traduction française en 1966 d'*Eichmann à Jérusalem* relance le scandale. Dans une lettre collective parue dans *Le Nouvel Observateur* du 26 octobre 1966 intitulée *Hannah Arendt est-elle nazie,?* des intellectuels d'horizons divers[26] critiquent ses analyses sur la banalité du mal[27]. L'incapacité de penser le mal pourrait-elle rendre compte du système des camps de la mort ? Au cœur de la critique se niche la question de la violence comme acte pensé intentionnel. Arendt est récusée à la fois par les historiens du nazisme et les philosophes se revendiquant de l'approche kantienne du mal radical. De la publication initiale d'*Eichmann in Jerusalem* jusqu'à aujourd'hui, la banalité du mal demeure un point d'achoppement mobilisant ses partisans et détracteurs. Pionnière dans l'étude du système concentrationnaire, l'historienne Olga Wormser-Migot, bien qu'elle cite en bibliographie de la publication de sa thèse l'ouvrage d'Arendt sur Eichmann, n'évoque jamais la banalité du mal ni même ses polémiques[28]. Spécialiste de la violence de masse, Jacques Semelin substitue à la formule de banalité de mal notion d'« ambiguïté du mal ».[29] Dans sa biographie d'Adolf Eichmann, David Cesarini rappelle que le discours « technique » et « professionnel » de l'accusé avait pour finalité de minimiser sa responsabilité dans la déportation des Juifs. Il rejette l'analyse arendtienne, jugée inapte à repérer les traces de l'idéologie fonctionnelle nazie[30]. Isabelle Delpla s'efforce de rendre compte de « la dimension affective de la banalité du mal » et affirme que « lorsqu'Arendt désigne ainsi l'absence de profondeur du mal, ce n'est plus d'Eichmann qu'elle parle, mais d'elle-même… »[31]

LES USAGES LIMITÉS DE LA BANALITÉ DU MAL

Toute controverse intellectuelle a pour objet d'éclairer les termes d'un débat. Celle conduite sur la banalité du mal est demeurée inachevée. Pour les uns cette expression démontrerait le génie philosophique arendtien, pour les autres elle est la preuve d'une

grossière erreur et d'une vision tronquée de la Shoah. Comment du reste aurait-il pu en être autrement pour une expression dont la philosophe concède, a posteriori, qu'elle ne recouvrait « ni thèse, ni doctrine » [32] ? En dépit des exhortations de Jaspers et de Sholem, elle n'entreprit jamais le travail de conceptualisation de la formule de banalité du mal[33]. S'y refuser a interdit à jamais la clôture du débat. Ce niveau d'analyse témoigne de la faiblesse de cette formule en philosophie et en sciences sociales. Après la disparition d'Arendt, ses questionnements sur les logiques mimétiques de violence entre nazisme et stalinisme apparaissent décontextualisés alors même qu'émerge le besoin de comprendre la spécificité des camps nazis par rapport aux goulags révélés par Soljenitsyne. Le débat historiographique mené à partir des années 1980 sur la Shoah bouleverse la nature des questionnements menés du temps du procès Eichmann. Avant toute nouvelle explication, l'étude des faits devient centrale. Elle engage la recherche du nombre de victimes, l'approfondissement des motivations antisémites et l'analyse des processus complexes de la déportation et de l'extermination. Selon François Bédarida, le débat sur les faits se serait clos en 1996 pour laisser place notamment à l'histoire de la mémoire du génocide[34]. Cette année-là paraît l'ouvrage *Les bourreaux volontaires d'Hitler,* qui témoigne qu'au-delà de la faiblesse intellectuelle et morale les acteurs ordinaires de l'extermination mus par un virulent antisémitisme agissaient en connaissance de cause[35].

L'expression banalité du mal pouvait-elle s'inscrire dans un débat sociétal plus large ? Moins de cinq ans avant la disparition d'Arendt débutent les crimes génocidaires des khmers rouges au Cambodge. Le nettoyage ethnique mené par Slobodan Milosevic contre les musulmans bosniaques en 1992-1993 comme le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994 réactivent la redécouverte de la violence extrême[36]. Bien qu'il ait constaté dans les tueries de masse des Hutus des similitudes avec la Shoah, Jean Hatzfeld oppose à la banalité du geste meurtrier l'impossibilité de penser le bourreau comme « homme ordinaire »[37]. L'imprécision du vocable, l'importance des polémiques entourant la banalité du mal ont imposé au fil du temps circonspection et défiance. Au plan institutionnel, la difficile émergence d'un droit pénal international et de juridictions appropriées pour sanctionner le crime contre l'humanité rend compte de l'impossibilité de se saisir d'un vocable pouvant se prêter à tous les contre-sens et ne relevant pas au sens de la philosophe d'une intentionnalité d'action manifeste contingente à l'acte juridique d'accusation. Un second niveau d'explication est délivré par Isabelle Delpla. Elle rappelle que les cinq condamnés du Tribunal pénal international de l'ex-Yougoslavie (TPIY) qu'elle a étudiés ne se réfugient pas pour se défendre derrière l'obéissance aveugle aux ordres et les rouages administratifs. En invoquant l'opacité des processus de décision, la finalité et arrière-pensées des responsables militaires, ils tentent d'affirmer l'impossibilité de mesurer en temps réel la gravité de la situation[38]. En ne s'exonérant pas de l'idée de posséder une conscience – certes mise à rude épreuve –, ils s'inscrivent en faux à l'énoncé de la banalité du mal. Aussi, à l'oubli contemporain de la banalité du mal a succédé depuis plus de trente ans le terme de barbarie[39].

Le non usage et les risques de mésusage dans la société de l'expression banalité de mal expliquent la manière dont est traité le cas Arendt dans les programmes scolaires

des séries générales du lycée. La philosophe y a trouvé place dans les programmes de première en histoire dans le cadre de l'enseignement sur la genèse et l'affirmation des régimes totalitaires et sur la fin des totalitarismes. Le 19 juin 2003, Arendt est intégrée au programme de philosophie en classe de terminale générale pour les questionnements sur la morale, le devoir, le droit et la justice[40].

C'est majoritairement sur la question du totalitarisme que la philosophe est requise dans les enseignements d'histoire. L'étude des totalitarismes fonctionne comme une thématique d'appel unificatrice qui permet aussi bien d'interroger la violence et ses formes instrumentales, la disparition du lien social, l'antisémitisme, la domination bureaucratique et politique, la disparition du droit public au profit de l'arbitraire, la fin de la justice et de la citoyenneté. La référence primordiale réside dans *Les origines du totalitarisme*. De fait si la référence kantienne au mal radical peut émerger, il ne peut en être de même pour la formule de la radicalité du mal uniquement contenue dans le livre *Eichmann à Jérusalem* qui n'est pas expressément recommandé.

L'introduction en 2003 d'Arendt en classe terminale de philosophie générale fut une véritable innovation. La philosophe devenait la seule représentante féminine de cette discipline parmi les cinquante-six auteurs du programme[41]. Par son inscription dans les questions de morale, de justice et d'éthique individuelle, les manuels scolaires ont fait peu de cas de la question de la Shoah, laissée à la libre appréciation des professeurs. L'introduction d'Arendt dans le programme de philosophie ne fut donc pas décisive en ce domaine. Dans un refus d'alourdir leur programme, bien des enseignants se sont refusés de traiter le sujet. Dans un contexte de montée en puissance des publications négationnistes, les enseignants sensibilisés faisaient le choix de travailler sur les procès contemporains – Barbie, Touvier et Papon – et non sur le procès Eichmann[42].

La seule exception fut celle du manuel *Philosophie* de terminale littéraire d'Alain Marchal et Christine Courme-Thubert qui, à partir de passages consacrés à *Eichmann à Jérusalem,* ambitionnait de permettre aux lycéens de réfléchir sur la difficulté de juger les « crimes contre l'humanité » à partir de la question « Y a-t-il banalité du mal ? « Les élèves étaient invités à se prononcer sur le « reproche adressé à Arendt de faire d'Eichmann un homme comme les autres. »[43] Il était rappelé juste en préambule qu' « Eichmann a joué un rôle important dans la déportation des Juifs, durant la Seconde Guerre mondiale, et pourtant c'est un homme médiocre, avant tout préoccupé de sa carrière, un bourgeois, ni bohème, ni criminel sexuel, ni sadique, ni fanatique pervers, pas même aventurier ». Comment juger de « crimes contre l'humanité tant la banalité des criminels fait contraste avec l'horreur de leur crime »[44]? Après la présentation d'un extrait de la philosophe étaient posées notamment les questions suivantes : « On a reproché à Hannah Arendt de faire d'Eichmann un homme comme les autres. Que pensez-vous de ce reproche ? » ; « Pourquoi la banalité d'Eichmann rend-elle la question du génocide plus terrifiante ? » ; « Pourquoi aurait-il été réconfortant qu'il fût un monstre ? » Deux remarques sont à faire. La première porte sur le déficit d'explication de la formule arendtienne de banalité du mal présentée aux élèves. Seul un détour par son histoire leur eût été nécessaire pour interroger, dans une prise de distance

méthodologique, l'usage de cette expression et la difficulté de sa mobilisation dans le contexte du procès Eichmann et de l'impossible question de la justice et la réparation des crimes contre l'humanité. La deuxième réside dans l'interprétation superficielle et le contre-sens latent que contient le présupposé d'Eichmann comme »un homme comme les autres,« ce que conteste bien évidemment Arendt dans ses propres réponses aux polémiques déployées. Le questionnement à destination des élèves apparaît donc ici fausser la pensée de la philosophe en prenant simplement appui sur la critique la plus usuelle adressée de son vivant. Il prétérite les manières de construire une réponse argumentée, originale et subtile qui prenne appui sur les assises kantiennes de la formule de la philosophe de l'action.

La difficulté ontologique à se référer au vocable de mal radical permet de comprendre sa disparition des manuels scolaires d'enseignements généraux de lycée. Le *Bulletin officiel de l'Éducation nationale* du 30 septembre 2010 pour l'enseignement de l'histoire en première économique et sociale et en première littéraire rappelle le défi de présenter aux élèves les débats historiographiques sur les origines et la nature des régimes totalitaires. Il prend acte que le concept de totalitarisme « développé par Hannah Arendt et les politologues américains durant la guerre froide dans le contexte particulier des rivalités idéologiques entre les deux grands (est) aujourd'hui largement remis en cause remis en cause par les historiens »[45] . Désormais la philosophe ne possède plus de place centrale sur le totalitarisme comme elle ne semble plus en avoir sur la banalité du mal. L'évolution en 2014 de l'enseignement de la philosophie en terminale dans le cadre de la réforme du lycée du 30 septembre 2010 justifie la constitution d'un « socle commun de connaissances, de compétences et de culture » qui permet de mobiliser sur les questions de tradition, d'héritage et de crise de la culture Arendt au même titre qu'Ernst Bloch, Walter Benjamin ou encore Paul Valéry…[46] Le programme des manuels actuels de philosophie par les questions posées consacre prioritairement la philosophe sur les seules questions de morale, de justice et d'éthique individuelles offrant ainsi la possibilité aux élèves d'accéder prioritairement tout aussi bien à *Les origines du totalitarisme*, la *Condition de l'homme moderne* et *La crise de la culture* ou encore *Du mensonge à la violence*[47]. Ces mêmes ouvrages pédagogiques éprouvent les concepts d'action, d'histoire et d'espace public sans interroger la question du totalitarisme ni même la Shoah.

CONCLUSION

Conçue par Arendt dans la continuité du mal radical kantien, la terminologie de banalité du mal qui émerge dans le cadre du procès Eichmann fut l'objet d'importantes polémiques du vivant et après le mort de son auteur. Le refus de la philosophe de souscrire à tout effort d'explication approfondie de ce qu'elle a présenté comme une simple formule témoigne de l'impossibilité ontologique de la banalité du mal à acquérir dans le domaine public le statut de concept explicatif incontestable du zèle déployé par l'appareil administratif nazi dans la persécution et la déportation des Juifs. Cette faiblesse conceptuelle et la perpétuation de la polémique au fil du temps déterminent le premier niveau structurel permettant de comprendre la difficulté de s'en saisir au titre sociétal et dans le cadre de l'enseignement secondaire. Lorsque cela s'est fait, le risque

fut pris de ne pouvoir rendre compte de manière impartiale de la complexité du débat historiographique sur l'usage légitime de cette notion. Dès lors les enseignants du secondaire soucieux d'offrir à leurs élèves les analyses historiques et philosophiques les plus pertinentes se sont retrouvés piégés par les termes d'un débat sans conclusion avérée. Entre l'introduction d'Arendt dans le programme de terminale en philosophie en 2003 et aujourd'hui, la place de la philosophe a évolué. Si la banalité du mal ni même le totalitarisme n'y sont plus guère enseignés, l'attention se fixe désormais sur d'autres éléments d'analyse de sa théorie de la modernité.

---

[1] Myriam Revault d'Allones, « Kant et l'idée du mal radical », *Lignes*, 1994/2, n° 22, p. 164.

[2] Emmanuel Kant, *La religion dans Les limites de la seule raison*, Paris, PUF, 2016, p. 53.

[3] Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, *op. cit.,* p. 73.

[4] Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket, 2003, p. 279.

[5] Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 152.

[6] Hannah Arendt, « The Concentration Camps », *Partisan Review*, July 1948, p. 743-763.

[7] Hannah Arendt, « Social Science Techniques and The Study of Concentration Camps », *Jewish Social Studies*, 12/1, New York, 1950, pp. 49-64 traduit par Sylvie Courtine-Denamy, « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration », in *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Poche Pocket, 1998, p. 213.

[8] Hannah Arendt, « Les techniques de la science sociale et l'études des camps de concentration », *op. cit.,* p. 215.

[9] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* New York, Harcourt Brace & Co, 1951, traduction Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 811.

[10] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, *op.cit.,* p. 790.

[11] Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, *op. cit.*, p. 275.

[12] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, *op.cit.,* p. 811.

[13] Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel, 1926-1969*, Munich, R.Piper, 1985 ; traduction Éliane Kaufholz-Messmer, *Correspondance, Hannah Arendt et Karl Jaspers*, Paris, Payot, 1996, p. 243.

[14] Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », in *Critique*, 1954, reproduit in *Commentaire*, n° 112, 2005/4, pp. 943-954.

[15] Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Hachette, 1997, p. 231.

[16] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, traduction Georges Fradier, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 271.

[17] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963, traduction Anne Guérin, *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966, p. 67.

[18] Michelle-Irène Brudny, « Anatomie de la banalité du mal », *in* Michelle Irène Brudny et Jean-Marie Winkler (dir.), *Destins de la « banalité du mal »*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011, p. 139.

[19] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*, *op. cit.*, p. 277.

[20] Hannah Arendt, Joachim Fest, »Eichmann était d'une bêtise révoltante,« Paris, Fayard, 2013, pp. 51-52.

[21] Myriam Revault d'Allones, »L'impensable banalité du mal ,« *Cités*, 2008/4, n° 36, p 22.

[22] Hannah Arendt, Heinrich Blücher, *Briefwechsel, 1936-1968,* Munich, Piper Verlag, 1996 ; traduction Anne-Sophie Astrup, *Correspondance 1936-1968*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 514.

[23] Hannah Arendt, Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010 ; traduction Olivier Mannoni et Françoise Mancip-Renaudie, *Correspondance Hannah Arendt, Gershom Scholem,* p. 423.

[24] *Correspondance Hannah Arendt, Gershom Scholem, op.cit.,* p. 432-433.

[25] Marie Syrkin, « Hannah Arendt : les habits de l'impératrice », *Dissent*, 1963, repris in *Destins de la « banalité du mal »*, *op. cit.,* pp. 173-174.

[26] Cette lettre est notamment signée par Vladimir Jankélévitch, Jacques Madaule et Olivier Revault d'Allonnes.

[27] »Hannah Arendt est-elle nazie ,« ? *Le Nouvel Observateur*, 26 octobre 1966, pp. 37-38.

[28] Olga Wormser-Migot, *L'ère des camps*, Paris, Union générale d'Éditions, 1973.

[29] Jacques Semelin, « Je préfère parler d'ambiguïté du mal plutôt que banalité du mal », *Philosophie magasine,* mis en ligne le 24 avril 2013. http://www.philomag.com/les-idees/dossiers/jacques-semelin-je-prefere-parler-dambiguite-du-mal-plutot-que-banalite-du-mal.

[30] David Cesarini, *Adolph Eichmann*, Paris, Tallandier, 2010, p. 439.

[31] Isabelle Delpla, *Le mal en procès. Eichmann et les théodicées modernes*, Paris, Hermann Éditeur, 2011, p. 19.

[32] Hannah Arendt, *The Life of the Mind,* Vol. 1, *Thinking*, New York, 1978, traduction Lucienne Lotringer, *La vie de l'esprit*, tome 1, *La pensée*, Paris, Puf, 1981, p. 18.

[33] Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 22.

[34] François Bédarida, « Le débat est clos sur les faits », *Le Monde*, 5-6 mai 1996.

[35] Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, Knopf, 1996, 634 p.

[36] Jean Hatzfeld, *Une saison de machettes*, Paris, Seuil, 2003.

[37] »Comment devient-on un bourreau ,« ? *Le Monde*, 3 mars 2014.

[38] Isabelle Delpla, *Le mal en procès. Eichmann et les théodicées modernes*, *op. cit.,* pp.184-187.

[39] Il faut citer entre autres *La barbarie à visage humain* de Bernard-Henri Lévy (1977), *La barbarie* de Michel Henry (1987) ou *La barbarie intérieure* de Jean-François Mattéi (2004).

[40] Bulletin officiel du ministère de l'Éducation nationale, n° 25 du 19 juin 2003.

[41] Marie-Claire Cagnolo, *La Philosophie*, Le Cavalier Bleu, 2006, p.107.

[42] Irène Saya, « Que peut-on enseigner de la Shoah dans une classe de philosophie ? 1969-2003 : un itinéraire », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 193, Édition Mémorial de la Shoah, 2010, p. 268.

[43] Alain Douchevsky, *La place de la Shoah dans les manuels de philosophie de l'enseignement secondaire*, note dactylographiée, 2003, Institut français de l'éducation, p. 5. http://ecehg.ens-lyon.fr/ECEHG/enjeux-de-memoire/Shoah-et-deportation/reflexions-generales/la-shoah-dans-les-manuels/shoahmphilo.pdf/view.

[44] Alain Marchal et Christine Courme-Thubert, *Philosophie*, terminales ES-S, Magnard, 2003, pp. 442-443.

[45] Bulletin officiel de l'Éducation nationale, n° 9 du 30 septembre2010. http://cache.media.eduscol.education.fr/file/HG_series_ES_et_L_mise_a_jour_1ere/55/3/05_Hist_Th3_Q1_Gene_se_et_affirmation_VF_458553.pdf

[46] Véronique Fabbri, « L'enseignement de la philosophie dans le cadre de la réforme du lycée ». Compte-rendu de stage, 26 novembre 2014, pp. 2-5. http://disciplines.ac-montpellier.fr/philosophie/sites/philosophie/files/fichiers/2015/enseignement_de_la_philosophie_dans_le_cadre_de_la_reforme_du_lycee.pdf

[47] Voir à ce sujet le manuel de terminale L-E-S, Paris, Belin, 2012, p. 531 et le manuel de terminale technologique, Paris, Hachette Éducation, 2012, p. 211.