

François Terral

« S'adapter au mal * » ?

« Une cure psychanalytique provoque nécessairement une rencontre entre le sujet qui se soumet à son expérience et ce qui par définition excède toute parole, le mal », dit l'argument proposé par Dominique Marin pour ce séminaire. Il se poursuit par deux questions aussi complexes que passionnantes : « Le mal, qu'en dire et comment le dire ? » Si le mal est ce qui excède toute parole, en parler restera en deçà de ce qu'on peut en dire. Cela laissera vide en un point le savoir qu'il est possible de mobiliser pour répondre à ces questions. C'est à ce défaut qu'il faut nous intéresser. Il nous oblige à penser la place de l'éthique.

La référence de Lacan que j'ai retenue comme point de départ permet d'approcher cette dimension particulière du mal comme au-delà de la parole et du savoir. Elle est extraite de l'interview que Lacan donne en novembre 1974 à la journaliste italienne Emilia Granzotto. « [...] l'homme a toujours su s'adapter au mal. Le seul réel concevable auquel nous ayons accès est précisément celui-ci, il faudra s'en faire une raison ¹. » S'adapter au mal ? Qu'en dire ? La piste indiquée à la suite, qui serait d'en passer par le fait de donner « un sens aux choses », est contredite par le constat que Lacan y articule directement, et dont il prend acte, celui de l'angoisse.

Après quelques propos introductifs, nous entrerons dans le détail en suivant deux niveaux d'analyse possibles : celui qui concerne la question du lien social, donc celle du politique, et celui qui concerne la position du sujet dans son rapport au désir et à la jouissance, que le concept de symptôme permet de circonscrire. Puis je finirai par quelques considérations sur la question de la banalité du mal, en référence à la philosophe Hannah Arendt.

Mal, réel, jouissance

Bien sûr, nous ne sommes pas dans une acception du mal qui pourrait se mettre au pluriel : des maux, comme des douleurs, des souffrances. C'est bien le mal au singulier qui nous intéresse, celui que les philosophes écrivent parfois avec un M majuscule, celui qui, au-delà des mots, confine à

l'effacement de l'humanité de l'homme. Mais si le réel est un concept de la psychanalyse, difficile de dire qu'il en est de même pour celui du mal. Peut-être est-il possible de fonder cette remarque en soutenant que, pas plus que le mal, le bien est une référence conceptuelle de notre discours. Par contre, l'un et l'autre occupent le sujet, et pour cause. Pour aller au fait, référons-nous à Lacan quand il soutient que « c'est l'introduction du langage comme tel qui fait, non pas distinguer [...], mais qui fait surgir la traversée du mal dans le champ du bien ² ». Un tel surgissement, d'être effet de langage, nous convoque donc sur des questions qui ne sont pas de l'ordre du débat philosophique. Pour parler en notre langue, elles concernent le désir et la jouissance. C'est bien parce qu'il est sujet au langage que l'homme est amené à penser le bien et à s'adapter au mal. En deçà, il n'y a ni l'un ni l'autre. Il y a seulement la précarité de la vie, sa sauvagerie, sa cruauté, sa nécessité animale dans laquelle il s'agit de s'occuper de sa survie. Que la vie ne soit pas seulement survie pour chacun, c'est paradoxalement ce qui confronte l'homme au mal comme question et enjeu éthiques.

Quand il s'agit pour Lacan « de repenser un peu sérieusement le problème du mal ³ », il se réfère à Freud, indiquant toute la valeur de son élaboration, qu'il vient préciser à l'occasion. Dans son texte *Malaise dans la civilisation*, Freud soutient que le mal procède de la pulsion d'autodestruction ou pulsion de mort que chaque membre de la société humaine, dans un processus de civilisation, a intériorisée. Le sentiment de culpabilité qui en découle donne à la conscience morale toute sa nécessaire consistance, au point même, nous dit Freud, que disparaît pour l'homme la différence entre vouloir le mal et le faire réellement. Mais le prix à payer est que l'instance du surmoi est aussi impératif de jouissance, dira Lacan. Le surmoi « tourmente le Moi pécheur au moyen des mêmes sensations d'angoisse et guette les occasions de le faire punir par le monde extérieur ⁴ ».

Lacan reprend l'élaboration freudienne au cours de son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*. Il la centre sur la place de la jouissance dans les rapports du sujet à l'autre. La jouissance est un mal, soutient-il. « Elle est un mal [...] parce qu'elle comporte le mal du prochain ⁵. » Et nous pouvons ajouter qu'elle comporte le mal du prochain d'autant plus sûrement que le sujet ne voudra rien savoir de ce que, de structure, comme effet de langage, le mal l'habite – et force est de le constater : rien de plus banal que ce refus.

Le mal et son cortège d'expressions méchantes habitent le sujet. Mais comment pourrait-il le découvrir ? Lacan redonne le fil de l'élaboration de Freud sur ce point, et finalement nous indique le chemin possible à suivre

comme condition d'une éthique. Il passe par l'autre, celui que Freud nomme le prochain. « [...] c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche – c'est là le sens du Malaise dans la civilisation – surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids, à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose ⁶. »

L'homme moyen

Cette formulation de Lacan, « l'homme a toujours su s'adapter au mal », laisse entendre une prise de vue globale de la question. Elle peut surprendre car, dans ce même entretien, il fustige l'idée de l'existence d'un « homme moyen » que lui souffle la journaliste : « [...] rejetons cet homme moyen qui [...] n'existe pas [...] ». Puis, évoquant ses patients, il affirme : « Il n'y en a pas un qui soit de quelque façon semblable à l'autre, pas un avec les mêmes phobies, les mêmes angoisses, la même façon de raconter, la même peur de ne pas comprendre. » Des hommes donc... irréductibles les uns aux autres.

Dire que l'homme a toujours su s'adapter au mal, c'est soutenir une réalité qui doit pouvoir être pensée en tenant compte de cette irréductible différence, puisque c'est à partir d'elle, en l'y faisant jouer, en l'y risquant, que ladite adaptation s'organise pour l'homme et entre les hommes. Il s'agit donc de tenir notre réflexion à l'articulation des dimensions collective et individuelle, les enjeux collectifs trouvant en effet à s'éclairer seulement à partir de la dimension individuelle. Si le mal est un des noms du réel, nous pouvons donc tenter d'en situer quelques coordonnées en considérant que cela a valeur, ou même conséquences, d'abord pour le sujet, et partant pour celles et ceux qui sont en lien avec lui.

La course au progrès

Un autre passage de cet entretien est important. « Qu'est-ce qui ne va pas aujourd'hui chez l'homme ? » demande la journaliste. Lacan répond : « Il y a cette grande fatigue de vivre comme résultat de la course au progrès. On attend de la psychanalyse qu'elle découvre jusqu'où on peut aller en traînant cette fatigue, ce malaise de la vie. » Ce malaise de la vie fait écho évident à celui que Freud définit comme *malaise dans la civilisation*.

Mais l'idée de « course au progrès » laisse entendre un dérèglement particulier. Il fait l'époque, celle de Freud d'abord, et puis la nôtre, toujours plus.

Le plus souvent, ce n'est pas le progrès qui fait souci... c'est la course, la compétition qui pousse à brûler des étapes, à franchir des limites, et ça, même si on veut souvent le faire tenir pour tel, ce n'est jamais un progrès ; ce contexte est prégnant dans nos vies. Disons les choses simplement : brûler des étapes ou franchir des limites, en politique, en éducation, dans le soin, pour prendre trois catégories sur lesquelles nous reviendrons, cela a toujours de graves effets, dont certains peuvent être dramatiques. Nous sommes collectivement confrontés à un problème éthique majeur. Lacan a pris position en dénonçant la science comme « idéologie de la suppression du sujet ⁷ ». Des nombreuses conséquences qu'il s'agirait d'interroger, j'en retiens une. Se traduisant par la fermeture de l'espace du politique, soit cet espace où chacun est attendu pour prendre position – ce qui implique pensée (donc du temps) et acte –, cette idéologie conduit à une foncière déresponsabilisation et à une profonde déshumanisation. Là est le mal, le nôtre.

« Impuissance de la vérité »

Pour l'homme, dans sa rencontre avec les autres, répondre du mal et de la jouissance qui s'y attache doit pouvoir être situé au niveau de la structure même du lien social. Lacan a formalisé cela précisément en proposant, à partir du concept de discours, la possibilité de penser les différentes places que peut venir y prendre le sujet divisé ⁸. Dans les quatre agencements possibles qui forment les quatre discours définis par lui, on retrouve une même condition particulière : la vérité au fondement du lien social ne doit pouvoir être refermée sur elle-même, au risque que le sens des places se perde et que le lien social se défasse. Pour être respirable, le sens du *vivre ensemble* s'organise d'une ouverture, et sa vérité ne peut être totalisante, ce qui reviendrait à ce qu'elle soit exactement la même pour tous et que ne soit alors pas considérée la différence en quoi chacun consiste en tant que sujet de la parole. On s'en doute, il y a là un processus fragile. D'abord parce que le lien social est de ce fait toujours limité, et la cohésion du groupe social toujours à renouveler. Et puis l'homme a une pente bien problématique, celle de *l'absolutisation* ⁹ de la vérité, pour reprendre un terme du philosophe Alain Badiou sur lequel nous allons revenir. Quand tel est le cas, les modalités de lien social qui en découlent peuvent ouvrir sur le pire.

C'est au cours du séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, en 1969, que Lacan élabore la question de la place de la vérité dans le lien social. D'un point de vue strictement psychanalytique, retenons que « la vérité, on ne

peut jamais la dire qu'à moitié ¹⁰ ». Et Lacan fait s'équivaloir vérité et impuissance, soutenant que « c'est là-dessus que s'édifie tout ce qu'il en est de la vérité ¹¹ ». Cela a des implications concernant le dispositif analytique et son efficace, au nombre desquelles celle de permettre au patient de se confronter, non pas seulement au savoir qu'il suppose à son analyste, mais au dévoilement de l'insuffisance du savoir qu'il parvient, lui, à mobiliser de sa place d'analysant. « Ce qu'on attend d'un psychanalyste, dit Lacan, c'est [...] de faire fonctionner son savoir en terme de vérité. C'est bien pour cela qu'il se confine à un mi-dire ¹². »

Dans la cure, cette confrontation au mi-dit ou à l'insu du savoir en position de vérité fait ouverture nouvelle. Elle conduit pas à pas le sujet vers l'énigme que représente la question de sa jouissance, énigme qu'il incarne en tant que *parlêtre*. C'est là une expérience qui peut lui permettre de répondre de sa vie autrement qu'au premier jour de son parcours, pour peu qu'il choisisse d'y mettre du sien. Car résoudre et dépasser cette confrontation à l'impuissance de la vérité font appel à l'invention et à l'acte.

« Le mal comme désastre »

Un éclairage philosophique peut être fait sur ces éléments, extrait du livre d'Alain Badiou, *L'Éthique, sous-titré Essai sur la conscience du mal* ¹³. Le travail de l'auteur vise à redéfinir la question de l'éthique en l'articulant à celle du processus de vérité comme fondement du politique. Difficile de ne pas être sensible à quelques-uns de ses arguments concernant notamment la place, problématique aujourd'hui, d'une idéologie de l'éthique. Cette idéologie finit, selon Badiou, par interdire à chacun de penser les situations d'un point de vue du politique : on sait ce qu'est le mal, on sait que s'y opposer est le bien, et on est appelé à se ranger derrière ces définitions, à s'y conformer, à y obéir – tels sont rapidement résumés les termes de ce discours éthique qui asphyxie la pensée.

Badiou a une tout autre lecture des choses, considérant principalement que cette idéologie fait de l'humain une potentielle victime du mal, qu'elle lui dénie sa position de sujet, position qu'il définit comme ce qui en chacun « ne coïncide pas avec l'identité de victime ¹⁴ ». Ce qu'il retient dans sa définition de l'éthique est l'idée de « continuer d'être ce "quelqu'un", un animal humain comme les autres, qui cependant s'est trouvé saisi et déplacé, par le processus événementiel d'une vérité. Continuer à être partie prenante de ce sujet d'une vérité qu'il nous est arrivé de devenir ». Il y faut, selon ses mots, du discernement, du courage, de la réserve.

Arrêtons-nous à une des trois dimensions de sa définition de la catégorie du mal. Elle nous ramène à cette notion de réserve propre à la position de celui qui soutient sa décision d'y faire face à partir de soi-même. « Identifier une vérité à une puissance totale est le Mal comme désastre ¹⁵. » Pour Badiou, et on ne peut que le rejoindre, « toute absolutisation de la puissance d'une vérité organise un Mal ». Il précise alors cette condition qui permet de s'y opposer, et il rejoint Lacan : « Il faut donc que la puissance d'une vérité soit aussi impuissance. » Consentir à cette impuissance revient à s'inscrire dans cette réserve au regard de la vérité, réserve comme position à tenir. C'est à ce prix qu'un lien social gardera sa stabilité, et cela laisse entendre qu'il revient à chacun de faire preuve de cette réserve dans son rapport à l'autre, pour ne pas affecter les conditions qui doivent permettre de continuer à se parler.

« L'innommable d'une vérité »

L'argumentation qui suit précise le propos : « Que la vérité n'ait pas puissance totale signifie en dernier ressort que la langue-sujet, production du processus de vérité, n'a pas pouvoir de nomination sur tous les éléments de la situation. Il doit exister [...] un point que la vérité ne peut forcer. Nous appellerons cet élément l'innommable d'une vérité. [...] Il est le symbole du pur réel de la situation. [...] Le Mal est [...] de vouloir à tout prix forcer la nomination de l'innommable. Tel est exactement le principe du désastre ¹⁶. »

On peut à cette occasion faire un lien avec les trois impossibles freudiens. Ils se définissent de la même prise en compte d'un point de limite, que ce soit dans l'expérience du politique, dans celle de l'éducation ou dans celle du soin. Ces références sont connues, j'en fais le rappel : dans la préface écrite pour le livre d'Aichhorn *Jeunesse à l'abandon* ¹⁷ ou dans les propos de la fin de l'article « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », Freud affirme que « l'analyse [est] le troisième de ces métiers "impossibles" dans lesquels on peut d'emblée être sûr d'un succès insuffisant. Les deux autres connus depuis beaucoup plus longtemps sont éduquer et gouverner ¹⁸ ».

Gouverner, éduquer, soigner sont trois tâches impossibles pour la raison que chacune d'elles confronte ceux qui s'y livrent à une impuissance de structure. Cette impuissance tient à l'instance subjective irréductible en quoi consiste l'autre auquel on s'adresse et qui répond de la démarche en question. Au plus évident de sa réponse, ce qui s'exprime est de l'ordre de la résistance, de la désobéissance. Et c'est bien une situation intenable que rencontrent ceux qui tentent de la dépasser en forçant la nomination de

l'innommable et en rejetant hors de toute considération éthique digne de ce nom la place qui est à faire à cette impuissance, c'est-à-dire en l'occurrence à l'autre dans l'énigme de sa position.

Le symptôme pare au mal

À quoi est-il possible d'articuler maintenant l'idée que l'homme a toujours su s'adapter au mal, dès lors qu'on s'intéresse à la position du sujet dans son rapport à l'Autre, à l'inconscient et au réel de la jouissance ? Le concept de symptôme éclaire sans doute une part des enjeux. C'est sans doute à ce point qu'on mesure le mieux l'efficace du sujet : s'adapter au mal, cela passe par faire symptôme. En effet, si le symptôme est source d'une souffrance toujours susceptible d'être mise en mots, tenter de l'éradiquer ouvrirait sur pire que la souffrance : sur le mal comme angoisse sans limite. Une angoisse où le sujet perdrait le lien à cette parole de plainte qui l'humanise. L'apport de la psychanalyse est à cet égard décisif et unique : le symptôme a cette fonction de parer au mal pour le sujet. C'est patent d'un point de vue clinique, de la névrose à la psychose, de la phobie à la perversion. Il en va de ce qu'on pourrait nommer un trait d'humanité auquel le sujet tient et qui le tient, y compris aux autres.

Afin de mieux fonder le propos et dépasser le paradoxe qu'il semble présenter, repartons de la réflexion de Lacan dans le *Séminaire XI* sur les productions de l'inconscient : « Achoppement, défaillance, fêlure. [...] Là quelque chose d'autre demande à se réaliser, dit Lacan [...] Ce qui se produit dans cette béance, se présente comme la trouvaille. [...] Trouvaille qui est en même temps solution ¹⁹. » Le terme est fort : le symptôme comme production de l'inconscient est une solution, et l'analyste sait devoir en peser tout le poids éthique. Par l'accueil de sa dimension de métaphore, cette solution se prête à l'association libre. Celle-ci permet un déchiffrement propre à dévoiler le sens de cette production de l'inconscient. Mais si tout de la vérité du symptôme était déchiffirable, la question du mal ne se poserait sans doute pas avec une telle acuité.

De ce déchiffrement, il y a un reste. Un reste qui persiste à faire symptôme. Lacan l'identifie non plus à la métaphore et au champ du signifiant, mais à la lettre. Le tournant théorique peut se situer dans l'élaboration poursuivie en 1975 au cours du *séminaire R.S.I.* « Qu'est-ce qui de cet inconscient fait *ex-sistence* ? C'est ce que je souligne du support du symptôme. [...] C'est ce qui de l'inconscient peut se traduire par une lettre, en tant que seulement dans la lettre, l'identité de soi à soi est isolée de toute qualité ²⁰. »

Identité de soi et soi et non plus de soi à l'Autre, identité sans qualité, c'est-à-dire sans plus de lien au signifiant, ou encore, « en relation avec rien, [...] dénuée de tout sens ²¹ », pour reprendre les termes de Lacan au sujet du symptôme à la fin de l'analyse. Ainsi, se faire une raison du mal en tant que réel, en répondre, je propose de considérer que c'est une façon de définir la visée du parcours d'une cure psychanalytique. En effet, de cette appréhension particulière, de cet accès au réel que permet le travail d'une cure, l'analysant est en mesure d'extraire non plus tant un savoir et un sens, mais une position nouvelle, une position particulièrement stable face au réel, d'avoir enfin un accès dégagé à l'acte. À cet égard, tout est changé pour le sujet.

Banalité du mal

Approchons la référence à Hannah Arendt. Elle fait le sous-titre de son livre de 1963, *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*. C'est le ton de Lacan pour évoquer le mal (« on s'y adapte », « il faudra bien s'en faire une raison... ») qui a suscité l'exploration d'un lien possible à faire. Mais après la reprise de quelques lectures des textes d'Arendt, et d'autres, la tâche m'apparaît dépasser de beaucoup cette fin d'intervention. Quelques remarques et réflexions seulement.

Contrairement à ce qui est dit souvent concernant la banalité du mal, Arendt n'a pas voulu forger un concept, même si par la suite il en est devenu un. « Ma "notion de base" concernant la banalité d'Eichmann, dit-elle, est beaucoup moins une notion qu'une description fidèle d'un phénomène ²². » On sait que cette description, celle du nazi Adolf Eichmann à son procès en 1961, et du contexte de ses actes, ne reçut pas un accueil favorable partout. C'est un destin peu commun sans doute qui frappe ce texte : il devient une référence incontournable – et il le reste – et, dès sa parution, il fait l'objet d'un nombre exceptionnel de critiques – et c'est toujours le cas. La controverse est complexe. Un de ses niveaux concerne le fait suivant : « Pour certains, l'ouvrage s'est résumé à une seule phrase à l'adresse des survivants témoins du génocide : Pourquoi n'avez-vous pas protesté ²³ ? » La lecture d'Arendt nous apprend que cette question aussi brûlante que douloureuse quand on se la pose à soi-même, que « bête et cruelle ²⁴ » quand elle nous vient de l'autre, a été posée en effet, mais pas par elle. Plutôt s'est-elle fait l'écho des dires répétés du procureur Gideon Hausner. Le travail d'Arendt, par contre, a été de redonner le contexte historique et son impensable réalité. Elle insista notamment sur la nécessité absolue de prendre la mesure des conditions dans lesquelles se sont retrouvées les personnes, conditions qui faisaient souvent de la mort une issue

préférable à toute autre. « Certaines choses sont bien pire que la mort, dit Arendt, et les ss firent en sorte qu'aucune d'entre elles ne fût jamais très éloignée de l'esprit et de l'imagination des victimes ²⁵. »

Le cas d'Eichmann

Chacun connaît l'existence d'Eichmann (1906-1961) et sa participation aux activités criminelles des nazis. À cette place de soldat ss, voué à sa tâche, répond celle de l'accusé qui, à tous les chefs d'accusation, plaida « non coupable au sens de l'accusation » (il aurait dit se sentir coupable, oui, mais devant Dieu). Arendt souligne qu'« apparemment, la défense eût préféré qu'il plaidât non coupable, au motif que, dans le cadre du système juridique nazi alors en vigueur, il n'avait rien fait de mal ; [...] qu'il avait été de son devoir d'obéir et que – selon les termes employés par Servatius [l'avocat d'Eichmann] – il avait commis des actes “pour lesquels vous êtes décoré si vous êtes vainqueur et envoyé à l'échafaud si vous êtes vaincu ²⁶” ». Ces arguments, spécieux s'il en est, se sont accompagnés des interventions réitérées d'Eichmann, n'hésitant pas à soutenir que son « inculpation pour meurtre était fautive : “Je n'avais rien à voir avec l'assassinat des Juifs. Je n'ai jamais tué un Juif, ni d'ailleurs un non-Juif – Je n'ai jamais tué aucun être humain” [...] ». Ou encore, cette sinistre formulation : « Il s'est trouvé [...] que je n'ai jamais eu à le faire » – sinistre « car, ajoute Arendt, il ne laissa planer aucun doute sur le fait qu'il aurait tué son propre père si on lui en avait donné l'ordre ». Il l'affirma effectivement, au moment de préciser l'idéaliste qu'il était, soit, dit Arendt, « un homme qui vivait pour son idée [...] et qui était prêt à tout sacrifier et, notamment, tout le monde, à cette idée ²⁷ ». « Il répétait donc indéfiniment, rajoute-t-elle, que la seule chose dont on pouvait l'accuser était d'avoir “encouragé et contribué” à l'anéantissement des Juifs [...] ²⁸. » C'est ce qu'il fit, en effet, puisque c'est par son travail assidu de 1938 à la fin de la guerre, au département des Affaires juives, qu'il a rendu effectives l'expulsion, la concentration, puis l'extermination de plusieurs millions de juifs. Et on peut dire qu'il ne bougea pas, jusqu'au moment de son exécution, de son insondable position.

Progressivement, la lecture d'Arendt du cas Eichmann s'organise en parvenant à cette thèse connue : un homme qui, de faire son devoir, tout son devoir, avait fini par ne plus penser par soi-même. « Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à penser – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre ²⁹. » Ce dire d'Arendt est une façon profondément pertinente de situer les questions sur le rapport à la parole. Il nous rappelle aussi qu'en effet, c'est en passant par l'autre qu'un sujet peut interroger sa propre

position sur cette question du mal. Toujours est-il qu'il fera l'objet d'une forte critique. Arendt serait tombée dans le piège tendu par Eichmann lors de son procès : ne rien faire pour donner à penser qu'il y avait en lui une volonté de nuire particulière. Et elle aurait ainsi fait d'Eichmann un homme dénué d'intention idéologique, seulement occupé à bien faire son travail, jusqu'au bout, Arendt extrayant alors de son étude, je cite, « la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable banalité du mal ³⁰ ».

Le cas de Speer

Au moment de ce procès, nous sommes en 1961, un autre sinistre personnage purge sa peine de vingt ans de prison à Berlin : Albert Speer (1905-1981), architecte en chef du parti nazi, puis à partir de 1942 ministre de l'Armement d'Hitler. Dans sa cellule de la prison de Spandau, il écrit ses mémoires, en se cachant de ses geôliers. On y lira sa participation et sa responsabilité la plus évidente à des crimes contre l'humanité, notamment la mise en esclavage de centaines de milliers de prisonniers et de déportés dans les usines d'armement allemandes. Quand il se présente devant ses juges, Speer tient une position diamétralement opposée à celle d'Eichmann. Il est le seul haut dignitaire nazi jugé à Nuremberg en 1946 à avoir plaidé coupable.

L'intime d'Hitler, qu'il ne cache pas avoir été, voulut assumer sa responsabilité personnelle, mais avec elle celle, collective, du gouvernement auquel il participa. « Je défendis le point de vue que, certes, dans tout État, un ordre doit rester un ordre pour les subalternes, mais qu'à tous les échelons, la direction devait examiner et soupeser les ordres reçus et ne pouvait donc être déchargée d'aucune responsabilité, même si on cherchait à lui imposer l'exécution de l'ordre par la menace. Mais ce qui, à mes yeux, avait encore plus d'importance, dit Speer, c'était la responsabilité collective, qui à partir de 1942, nous engageait tous, pour toutes les mesures prises par Hitler, crimes y compris, où et par qui qu'ils aient été commis ³¹. »

En soutenant cette position, Speer n'a pas fait que sauver sa peau – chose qui, à ce moment-là, semblait lui être secondaire ; « j'avais tiré un trait sur ma vie ³² » écrit-il en attendant le verdict. Il nous permet surtout de retoucher à toute la dimension politique et à ce qu'il faut bien alors appeler le *dessein* d'Hitler et des nazis, auquel il a participé. Politique folle, inhumaine, simulacre de vérité ³³ masquée derrière le délire idéologique que l'on sait, mais politique des hommes quand même. Pourquoi insister sur ce point ?

Au regard de notre question, nous permettre de penser ce qui s'est passé autrement qu'en termes de déchaînement d'un mal absolu, radical, indépassable, est loin d'être secondaire. L'absolutisation du mal efface sa raison et sa dimension humaine et, partant, la possibilité d'en répondre ³⁴. L'absolutisation du mal est certainement un mal rajouté au mal. C'est peut-être, sans le savoir, ce que nous rappelle Speer.

Ainsi, et on ne voit pas comment il pourrait en être autrement, ici et dans bien d'autres situations et événements de notre temps, ce qui s'est passé l'a été à partir du choix et de l'engagement d'hommes, aux personnalités et aux vies plus banales les unes que les autres sans doute, pour la très grande majorité d'entre eux. Il s'agissait alors de pouvoir en répondre, ce qui pour le coup n'est jamais banal. À Nuremberg, mais à Nuremberg seulement – c'était trop tard pour des milliers de malheureux –, force est de constater que Speer s'est distingué des autres.

Conclusion

Il est troublant qu'Hannah Arendt ait été si mal comprise avec cette notion de banalité du mal. Elle n'a pourtant jamais dit que ce à quoi Eichmann avait participé était banal, ni que sa personnalité et le contexte de cette dictature en faisaient un innocent au regard des crimes immenses commis. C'est pourtant souvent le reproche qui lui est fait, et pas par n'importe qui – Claude Lanzmann, le réalisateur de ce chef-d'œuvre qu'est le film *Shoah*, par exemple soutient, entre autres choses définitives, qu'« Arendt n'a rien compris ³⁵ ». Tous ne pensent pas comme lui, tel le philosophe Giorgio Agamben : « L'une des leçons d'Auschwitz, dit-il, c'est qu'il est infiniment plus ardu de comprendre l'esprit d'un homme ordinaire que celui de Spinoza ou de Dante (en ce sens aussi doit s'entendre l'affirmation de Hannah Arendt, si souvent mal comprise, sur "la banalité du mal") ³⁶. » La notion de banalité du mal s'articule à l'idée que ce qui se passe quand le mal est fait ne tient à rien de surnaturel, mais seulement à la volonté d'un homme, sans qu'il sache toujours pourquoi (inconscient), aveuglé par un lien à l'Autre qui l'oblige et l'aliène. Ainsi, l'écrivain et philosophe, rescapé des camps, Élie Wiesel, qui fut présent au procès comme journaliste, déclare : « Cela m'agace de penser qu'Eichmann est humain ; j'aurais préféré qu'il ait une tête monstrueuse, à la Picasso, trois oreilles et quatre yeux ³⁷. »

On ne peut pas dire qu'Hannah Arendt soit freudienne. Pourtant, ses analyses s'articulent souvent de manière intéressante à la théorie et à l'éthique de la psychanalyse. Dans le texte « Sur la violence », de 1970, elle

dit : « Si la guerre est encore présente, ce n'est pas qu'il se trouve au fond de l'espèce humaine une secrète aspiration à la mort, non plus qu'un irrépressible instinct d'agression [...] cela provient tout simplement du fait qu'on n'a pas encore vu apparaître sur la scène politique d'instance capable de se substituer à cet arbitre suprême des conflits internationaux ³⁸. » On le voit, Arendt semble rejeter l'idée même de pulsion de mort, mais curieusement peut-être, elle rejoint Freud quand, une quarantaine d'années plus tôt, il écrit : « Une prévention efficace des guerres n'est possible que si les hommes s'entendent pour mettre en place un pouvoir central auquel est transféré le droit de jurisprudence pour tous conflits d'intérêts ³⁹. »

Au vu de l'histoire – la Société des nations ayant existé et l'ONU ⁴⁰ existant –, on ne peut que constater que ce n'est pas aussi simple. La clé que nous avons à notre disposition, avec la référence à l'inconscient comme effet du langage, peut nous éclairer bien sûr, à condition de s'en servir sans perdre sa logique, qui est avant toute chose d'ordre éthique, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être séparée de l'acte du sujet. Hannah Arendt a raison quand elle nous dit qu'il n'y a pas de pulsion de mort au fond de l'espèce humaine. Par contre, la pulsion de mort concerne celui qui, individu de cette espèce, s'en distingue comme sujet d'un désir inconscient. À charge pour lui d'y porter attention, d'accepter d'en répondre... ou de le refuser. Acte à chaque fois. Et cela change tout ; pour lui et pour l'espèce humaine.

Mots-clés : mal, jouissance, mal radical, banalité du mal.

* ↑ Intervention au séminaire EFCL « Mal dire », pôle 4, Aude, Roussillon, animé par Dominique Marin, à Narbonne le 25 février 2017.

1. ↑ J. Lacan, « Freud per sempre », entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto pour le journal *Panorama* (en italien), à Rome, le 21 novembre 1974, source internet.

2. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, 1964-1965*, séminaire inédit, leçon du 10 mars 1965.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 218.

4. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 82.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 217.

6. ↑ *Ibid.*, p. 219.
7. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 437.
8. ↑ En place d'agent, d'autre, de production et de vérité.
9. ↑ A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, 1994.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 39.
11. ↑ *Ibid.*
12. ↑ *Ibid.*, p. 59.
13. ↑ A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal, op. cit.*
14. ↑ *Ibid.*, p. 13.
15. ↑ *Ibid.*, p. 63.
16. ↑ *Ibid.*, p. 76-77.
17. ↑ S. Freud, « Préface », dans A. Aichhorn, *Jeunesse à l'abandon*, Toulouse, Privat, 1973.
18. ↑ S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 263.
19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 27.
20. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, leçon du 21 janvier 1975, texte établi par J.-A. Miller, p. 30.
21. ↑ J. Lacan, « Freud per sempre », art. cit.
22. ↑ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduction française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966, p. 37.
23. ↑ *Ibid.*, p. 8.
24. ↑ *Ibid.*, p. 58, p. 488.
25. ↑ *Ibid.*, p. 58.
26. ↑ *Ibid.*, p. 74.
27. ↑ *Ibid.*, p. 106.
28. ↑ *Ibid.*, p. 75.
29. ↑ *Ibid.*, p. 118.
30. ↑ *Ibid.*, p. 440.
31. ↑ A. Speer, *Au cœur du Troisième Reich*, Paris, Pluriel, 2010, p. 707.
32. ↑ *Ibid.*, p. 714.
33. ↑ A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal, op. cit.*, p. 65.
34. ↑ Cf. à ce sujet A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal, op. cit.*, p. 57.
35. ↑ C. Lanzmann dit encore : « Le concept d'Hannah Arendt est d'une grande faiblesse. Eichmann ne recule devant aucune inhumanité pourvu qu'il y trouve son compte » (*Libération*, 18-19 mai 2013). Dans *Sud-Ouest magazine* du 12 octobre 2013 : « Eichmann est un démon. Un démon ! Quoi qu'en ait dit Hannah Arendt [...] Toute son idée sur la banalité du mal est stupide. C'est la banalité de ses propres conclusions à elle. » Termes identiques dans le *Point* du 7 novembre. Au *Monde* le 13 novembre, il déclare qu'il tient « les propos de M^{me} Arendt pour une honte absolue ». Cf. l'article d'Yves Faucoup, « Le Dernier des injustes : Claude Lanzmann veut aujourd'hui en faire un Juste. Contre Hannah Arendt », 21 novembre 2013, site Mediapart.

36.  G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages, 1998, p. 12.
37.  D. Cesarani, *Adolf Eichmann, Comment un homme ordinaire devient un meurtrier de masse*, Paris, Tallandier, 2004, p. 419.
38.  H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence, Essai de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 108.
39.  S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes II (1921-1938)*, Paris, PUF, 1995, p. 208.
40.  On sait que l'échange entre Einstein et Freud, datant de 1932, avait été initié par la Société des nations, créée en 1919. L'ONU (Organisation des nations unies) a été créée en 1945.