

Liberté politique et déterminisme. Retour sur une trilogie d'Arendt : les « humains superflus », le « droit d'avoir des droits » et la politique¹.

Avant-propos

Dans l'expérience du rapport entre la politique, la résistance, la révolution et la violence qui, depuis la modernité capitaliste a tendance à monter aux extrêmes signale Clausewitz observant les guerres de Napoléon, on est frappé par des transversalités entre les terrains de la transformation de la guerre, des dites « dictatures » (le mot emprunté à la liste des régimes politiques n'épuise pas l'impuissance des catégories existantes en science politique pour nommer ce type de pouvoir ayant intégré dans la domination l'anéantissement de masse (*Vernichtung*, mot nazi), dont on retrouve des traces dans la violence d'Etat et de société des politiques migratoires, du droit d'asile, du travail, des politiques publiques, ou se vit de manière consciente et inconsciente le conflit entre liberté politique et déterminisme, avec des tendances à céder à une approche de la violence du capitalisme en *l'absolutisant*².

On peut penser que l'aporie de l'illimité qui échappe à toutes les échelles du calcul, de la raison, induit que l'on pourrait appeler la tentation de recourir à des théologies du mal, au déterminisme métaphysique face à la violence d'anéantissement, de la mort de masse banalisée, qui seraient finalement des attaques sournoises à la résistance entendue comme acte de liberté politique, comme résistance de rupture anticapitaliste. Dans quelle mesure le travail philosophique peut-il s'émanciper de certains débats qui conduisent à répondre à la violence qui s'étend par des passages à l'acte vers le déterminisme, le consentement, la désespérance, alors que l'enjeu est de convertir la colère, la violence en action politique.

Face à une politique, une civilisation capitaliste, économique, technique, administrative, industrielle de terreur (Arendt), de « mégamorts » (Amati)³, à une violence « traumatique » de liquidation de masse, de génocides qu'elle a pu constater en Palestine en travaillant dans la bande de Gaza, en ex-Yougoslavie, chez les survivants de la « Solution finale » nazie, Yolanda Gampel⁴ a montré que le travail de pouvoir se représente la destruction, l'anéantissement, la torture, les politiques de disparition, etc.. est long, lent, difficile pour se détacher de ce qu'elle appelle « la « transmission radioactive » de la mise à mort d'anéantissement qui détruit la transmission entre les gens et entre les générations pouvoir retrouver, réinventer des modes de parole, de récits, de représentation.

La pensée est une forme de résistance avec des ressources incroyables, souvent invisibles qui résistent aux logiques de déchets, de description de la violence d'Etat actuelle réduisant ceux qui la subissent à une « vie nue », dans la vie quotidienne et des situations de violence allant aux extrêmes. Le travail philosophique n'est pas épargné, en perpétuelle tension entre essentialisation, naturalisation et *rapport*, conflits, résistance. Confrontée à ce conflit majeur du choix jamais évident entre *essence* et *rapport*, la reconstruction du pouvoir de « représentation » contient un défi qui ferait glisser la philosophie vers la métaphysique, la théologie du mal en l'éloignant de la politique. On peut penser que le déterminisme, la désespérance, le consentement, la recherche d'autorités supérieures de protection, qui en découle, est la face sombre de la philosophie hantée par la mort de masse, qui oublie la part de liberté politique, d'autonomie qui existe dans le renversement de la destruction, de la violence. Nous avons appris de Robert Antelme, de Primo Levi et de beaucoup de rescapés des camps d'extermination, d'exilés soumis à de nouvelles formes de torture, de politiques sur les routes de l'exil qui portent les traces d'une

¹ Cet article fait partie du processus de recherche des dix dernières années et tout particulièrement de l'écriture de l'essai, *La liberté politique de se mouvoir. Des exil et création : philosophie du droit de fuite*, Paris, éd. Kimé, 2019. Je remercie chaleureusement Béatrice Charrier et les éditions Kimé, d'avoir permis de reprendre ce texte et la mise en ligne de la totalité de l'essai (voir banque de données).

² Le mot « capitalisme absolu » dit bien cela.

³ Voir l'article d'une psychanalyste sur le danger nucléaire dans la base de données.

⁴ Gampel Yolanda, *Ces parents qui vivent à travers moi. Les enfants des guerres*, Paris, éd. Fayard, 2005.

« dé-civilisation », qu'il existe des étincelles de liberté politique et qu'il est possible de ne pas basculer dans le néant. En écrivant le mot – dé-civilisation - emprunté à un chercheur kurde, H. Bozarslan⁵, je pense aussi à la torture dans les prisons, aux liquidations, à la destruction de villages kurdes en Turquie qui hantent son travail.

Il m'est apparu très tôt, en me confrontant à la violence sécuritaire sur des requérants d'asile, à la transformation des politiques migratoires en amont d'autres transformations dès les années 1970, 1980, qu'il fallait élaborer une colère, une inquiétude et que l'outil philosophique pouvait aider. Dans ma lecture d'Arendt pour « comprendre » (au sens où elle utilise ce terme) ce qu'elle tentait de penser, tout en cherchant de l'aide⁶ pour élaborer une approche critique par d'autres textes (voir les colloques organisés dans la base de données). J'ai ainsi réalisé qu'il ne fallait pas en rester à une pensée du paradoxe, ni non plus me limiter à lire en miroir, *Les origines du totalitarisme* et *Condition de l'homme moderne* (préface de Paul Ricoeur, à *Condition de l'homme moderne*), ce qui peut mettre dans l'ombre d'autres parties fondamentales de l'œuvre (*Essai sur la révolution, Qu'est-ce que la politique ?* par exemple). Il fallait que la philosophie m'aide à élaborer des faits de violence inquiétants constatés dans les politiques migratoires et du droit d'asile.

J'ai choisi de partir, de ce qu'Arendt appelle un QUI... quelqu'un.e – les sans-Etat – sujet politique privés d'appartenance politique, auquel Arendt réfléchit dans *L'impérialisme* inspirée par Rosa Luxemburg et les millions de réfugiés de son époque. Influencée par la sémiologie et la logique, j'ai choisi de ne pas partir d'un concept (par ex. totalitarisme), mais d'élaborer un schème de sa pensée et en particulier le schème suivant : **les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la politique (citoyenneté)**⁷ pour pouvoir saisir à la fois la qualité du pouvoir de domination et de la résistance émancipatrice sans en rester à une approche déterministe de la *Human Superfluity* et sans dénier les rapports entre domination d'anéantissement et résistance. Depuis un tel schème l'ensemble de son œuvre prend une autre tonalité, le travail philosophique est devenu plus dynamique, ce qui a impliqué un inconfort dans le travail critique et pour pouvoir prendre en compte le pouvoir de domination et d'action qu'elle a décrit. Le droit d'avoir des droits a ainsi pu être « découvert ».

Un des axes, depuis la logique et la sémiologie donc été de refuser une philosophie *d'essence* et de m'inscrire dans une philosophie de *rapport*, de repérer la place que prend le paradoxe et de chercher d'autres passages d'une logique de paradoxe vers une logique de la contradiction infinie (Balibar). Travail qui a exigé la prise en compte de l'histoire, une longue approche de l'exil, le déplacement au Chili et en Turquie avec retour en Suisse, comme on va le voir.

L'enjeu n'est pas mince, tant pour le travail philosophique que pour la citoyenneté si on le considère, après coup, depuis l'autonomie et le vertige démocratique. Résister, c'est résister aussi à toute forme de pouvoir, y compris (surtout ?), dans le travail théorique pouvant oublier la liberté politique, glisser vers le déterminisme, la soumission, à l'obéissance à un Dieu, à un pouvoir autoritaire. Il peut prendre la forme d'ailleurs de gestes de funambules et de démonstrations philosophiques bétonnées. J'ai fait et je fais l'expérience d'une lutte constante, ouverte.

Introduction

En résumé, l'enjeu de cette partie est de *revisiter* « le droit d'avoir des droits » (*Right to have Rights*), formulée par Arendt dans le contexte de la Deuxième guerre mondiale au XXe siècle en tenant ensemble trois notions : les humains superflus, le droit d'avoir des droits, la politique,

⁵ Bozarslan Hamit, *Crise, Violence, Dé-civilisation. Essai sur les morts de la cité*, Paris, éd. CNRS, 2019.

⁶ J'aimerais souligner ici, le travail très précieux d'Anne Amiel qui a participé au premier et au deuxième colloque d'Arendt, en apportant à chaque fois une réflexion solide sur chaque thème abordé, dont font état deux textes, Amiel Anne, « Spécificités de la pensée arendtienne », Caloz-Tschopp M.C. (éd.), *Hannah Arendt, la « banalité du mal » comme mal politique*, Paris, éd. L'Harmattan, 1998, p. 231-236 ; Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation ». Comment se pensent les révolutions. Comment les penser ? (Arendt), Caloz-Tschopp Marie-Claire, Lire Hannah Arendt aujourd'hui, 2009, p. 137-151. Et plus tard d'Illaria Possenti, spécialiste d'Arendt qui partagé ses réflexions sur Arendt et co-organisé la publication d'un numéro spécial après Istanbul et interrogé la notion de « civilité » chez Balibar (voir base de données).

⁷ Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, éd. Payot, 2000.

tels qu'elle y réfléchit. Tout d'abord en rappelant des éléments du contexte historique qui ont compté pour la philosophie et théoricienne politique, puis en effectuant une nouvelle lecture de la manière dont Arendt aborde les droits de l'homme (que veut-elle nous montrer ?) permettant de dépasser certains débats équivoques, en se demandant quel est l'objet qui la préoccupe. Répondre à cette question suppose de penser ensemble les « humains superflus » et le « droit d'avoir des droits » pour pouvoir dégager un châssis de la politique et d'une transpolitique.

ooo

On ne peut que s'étonner du fait que le « le droit d'avoir des droits » ait eu depuis les années 1980¹, lors de sa circulation dans certains cercles, ait rapidement acquis une large audience dans les mouvements sociaux en Europe et ailleurs et qu'aujourd'hui, il ressurgisse une nouvelle fois dans divers lieux. La formule est une clameur qui continue en effet à être vivante dans les débats aujourd'hui. Mais en quoi pourrait-elle être un châssis pour la politique ?

Le « droit d'avoir des droits » ne fait pas partie des listes de revendications politiques ou syndicales, ni de ces phrases volatiles criées lors de manifestations publiques, reprises par le système des médias, avant de disparaître dans l'ombre. Le droit d'avoir des droits n'est pas un simple slogan éphémère. Il est d'un autre ordre. Assurément, le « droit d'avoir des droits » montre quelque chose ayant un lien avec l'action politique, de plus énigmatique, dont le sens mérite d'être revisité.

Ce qui a été intéressant dans ma découverte incidente du « droit d'avoir des droits » par Arendt, c'est son émergence et sa mise en lien du « droit d'avoir des droits » et des « humains superflus » au moment d'une thèse de doctorat². Le « droit d'avoir des droits » est ainsi devenu une notion philosophique de réflexion, de mise en rapport de l'histoire et de l'actualité, de mobilisation collective dans des Assises européennes sur le droit d'asile organisées à Lausanne, Bruxelles, Rome, Genève, entre des parlementaires, des juristes, des chercheurs, des mouvements citoyens cherchant des outils de lutte, de pensée dans le Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », des refuges, des colloques, rencontres.

Le « droit d'avoir des droits » a été énoncé dans les années 1980 et qui ont suivi dans une tension permanente de réappropriation de la puissance politique d'agir au moment où on assistait à un démantèlement des droits, à l'Europe des polices, à l'hégémonie de l'humanitaire qui remplaçait les droits, à un glissement vers des pouvoirs troubles des polices et autres structures « intergouvernementales » antiparlementaires sans contre-pouvoirs, si ce n'est des mouvements minoritaires et à la mise en place d'une nouvelle stratégie de la présidence de l'Union européenne (1998) et de l'espace Schengen³ dans un contexte de ce que nous avons appelé à l'époque une « démocratie sécuritaire »⁴. Depuis lors, bien d'autres mesures et des dispositifs « d'exception »⁵ ont été instaurés.

Derrière les sans-Etat, le « droit d'avoir des droits » et l'expérience totalitaire du XXe siècle, Arendt met à jour une aporie étrange de la politique – des hommes peuvent liquider démocratiquement d'autres hommes - qui indique une des conséquences possibles de la

disparition de tout fondement à la politique et de la politique elle-même, à moins d'être redécouverte, réactivée en inventant de nouveaux châssis pour avancer sans fondement. La privation radicale du « droit d'avoir des droits » est renversée en cadre, châssis, socle⁶ d'ancrage lors de (re)commencements d'inventions de la politique. Découverte et décrite après avoir été perdue par une exilée du XXe siècle, la perte peut être retrouvée par un geste qui est un pari possible/impossible en rappelant dans l'énoncé de ce qui a été perdu, - la politique - et ce que la conscience socio-politique doit retrouver à tout prix. Qui peut se recréer en le récupérant, comme on va le voir, en mettant en œuvre la liberté politique de se mouvoir. Le « droit d'avoir des droits » est pour Arendt un châssis de sauvegarde de la possibilité de la politique.

Aujourd'hui, il est donc important de revenir à Arendt à propos du « droit d'avoir des droits » pour pouvoir situer le statut politique positif de sa courte phrase du « droit d'avoir des droits » apparue alors qu'elle réfléchissait à la situation de millions de sans-Etat au XXe siècle « hors de toutes les lois »⁷. Il ne s'agit en aucun cas d'un simple constat, d'une simple revendication, « déclaration », fussent-elles descriptives. L'enjeu de l'énoncé est clair : prendre acte et agir, après la prise de conscience de pertes philosophiquement et politiquement très graves. La perte de résidence, de statut politique revenait à « être expulsé de l'humanité entière » (OT II, 282), écrit-elle. Avec le déclin de l'Etat-nation dans une phase historique d'impérialisme, de transnationalisation brutale, les sans-Etat sont, devenus au sens le plus radical – en terme de survie -, les « sans-part » de la mésestente de Rancière. Ils ont été privés brutalement, non seulement d'un espace commun où construire politiquement un « tort », mais aussi de la possibilité matérielle de la politique et de la philosophie et ils ont donc été placés en situation de liquidation et « d'acosmie », selon le terme d'Arendt.

Les « sans-part » du « droit d'avoir des droits » ne sont pas des victimes, bien qu'ils soient dépourvus de droits fondamentaux. On pourrait dire qu'ils ont été mis en quelque sorte au-delà de la mésestente à propos de la politique, dans ces lieux où ont été *détruits* radicalement les conditions matérielles, politiques pour des innocents d'être au monde. Ces conditions-limites, à un moment historique tragique, radicalisent le contenu et l'enjeu de ce qui est « sans part » et qui est exprimé dans « le droit d'avoir des droits », en évoquant une perte radicale appelée à son renversement, à sa réaffirmation positive, après coup, après la prise de conscience de la gravité de la perte pour des millions d'humains. Arendt, en décrivant la perte, a montré que ce qui est en jeu dans le « droit d'avoir des droits », c'est la *possibilité de la politique pour sauvegarder une triple appartenance, un triple rapport à soi, aux autres, au monde.*

Le « droit d'avoir des droits » est une boussole autolégitimée par les hommes eux-mêmes dans l'action concertée, *un châssis*, transpolitique dans une société sans fondement hiérarchique (chef, dictateur, tyran) externe (dieu, dieux). Arendt souligne un triple manque non seulement négatif, mais vital, tragique qui en appelle dans la prise de conscience après coup, à une position active immanente de construction de la politique. Quel est le contexte historique général et du fameux chapitre V du volume II, *L'impérialisme*, qui fait débat?

Éléments du contexte historique du « droit d'avoir des droits »

Le capitalisme pré-impérialiste et l'impérialisme

Il existe deux documents, son livre *L'impérialisme* qui fait partie des *Origines du totalitarisme* (vol. II), sans préface et une courte préface inédite publiée plus tard sur l'impérialisme⁸ qui apporte certains éléments puisés dans les analyses classiques sur l'impérialisme (Luxemburg, Lénine, Hilferdings). Il ne s'agissait plus d'un « illusion naïve » d'une croissance illimitée de la propriété, mais de « l'expansion pour l'expansion », dont la soif ne pouvait que s'assouvir dans la destruction. « L'émancipation politique » de la bourgeoisie dont Arendt décrit les fondements philosophiques en s'inspirant de Luxemburg et par sa lecture de Hobbes qui pour elle, a précédé l'impérialisme. Elle résume le processus du passage du capitalisme interne et colonial à l'impérialisme en ces termes : « Ce processus d'accumulation indéfinie du pouvoir nécessaire à la protection d'une accumulation indéfinie du capital a suscité l'idéologie « progressiste » de la fin du XIXe siècle et préfiguré la montée de l'impérialisme » (PI, 395). Quand le capitalisme pré-impérialiste a permis « le péché originel du pillage pur et simple des siècle auparavant et qu'il a permis l'accumulation originelle du Capital (Marx) »⁹ (OTpb, 402) et a produit la saturation des marchés intérieurs, il a fallu élargir les possibilités d'accumulation à l'extérieur, à « l'échelle de la planète entière » (Arendt cite Luxemburg, note 45, OTpb, 402) pour ne pas arrêter le moteur de l'accumulation.

Comment l'expansion pour l'expansion économique produit par le surplus de capital non absorbable par les Etats intérieurs fragilise les Etats-nations et remplace les liens entre individu et Etat au travers des partis remplacés par des mouvements, cela s'expliquant par d'autres facteurs de l'impérialisme continental. Dans l'impérialisme les capitaux en surplus et la main-d'œuvre nationale au chômage se trouvent « superflus ». Dans l'expansion, dont l'Afrique du sud est le « paradis des parasites » de la production industrielle, se noue le lien entre race de maîtres et race d'esclaves, entre populace et capital, la haine de la bourgeoisie et finalement le remplacement des rapports de classe par des rapports de masses dans le totalitarisme.

Pour Arendt, l'impérialisme, est un nouveau mode de politique de la puissance différent des guerres entre villes, Etats voisins ou de l'empire romain. Il a fait suite à la colonisation anglaise en Inde, française en Afrique, aux Etats-Unis, en Amérique latine. L'impérialisme a conduit à la première guerre mondiale. « Ce qui caractérisait le mieux la politique de puissance de l'ère impérialisme, c'était de substituer à des objectifs d'intérêt national localisés et limités, donc prévisibles, la recherche illimitée de toujours plus de puissance, qui pouvait sillonner et dévaster la planète entière sans finalité nationale ou territoriale bien définie et par conséquent sans orientation politique »¹⁰. La course sans fin de l'expansion et de l'accumulation avait encore deux freins à l'époque: le frein constitutionnel de la République américaine, les freins technologiques de l'ère nucléaire (PI, 189). Le mot expansion a été remplacé par *extension* et par *surextension* dans le vocabulaire politique. Il a occasionné des pertes immenses que seuls les pays riches pouvaient payer. « Ce qui apparaît malheureusement dès à présent en toute clarté, c'est la force avec laquelle certains processus apparemment incontrôlables tendent à briser tous les espoirs qu'on pouvait mettre dans la transformation des jeunes nations en Etats constitutionnels et sapent les institutions républicaines des vieilles nations » (PI, 191). Elle souligne dans cette préface qu'il existe des impérialismes qui, tous, ne conduisent pas forcément au totalitarisme. Des conditions préparatoires sont nécessaires et ont été mises en place en une dizaine d'années.

Trois étapes de la destruction de la politique

Pour illustrer la destruction de la politique, arrêtons-nous tout d'abord à un chapitre du *Système totalitaire* (domination totale). Pour saisir ce que signifie en terme d'*ontologie politique*, la domination totale basée sur le principe des « humains superflus », son ancrage dans l'extermination industrielle de masse. Un dialogue entre un détenu et un SS dans un camp d'extermination nazi est limpide quant au principe qui guide le statut d'humain sur la terre dans le système totalitaire: « - Est-ce que puis vous demander pourquoi la chambre à gaz ? – Pourquoi êtes-vous né ? »¹¹.

En lisant *Le système totalitaire*, on mesure que loin d'être une essence abstraite interprétable alors en terme de déterminisme et de non politique, la notion d'*humains superflus* est devenue matériellement possible à une grande échelle, par une série de conditions instaurées par un système historique (industriel), économique, technique, politique qu'elle décrit magistralement et que résume le sommaire du livre : une société sans classes (masses, alliance provisoire entre la populace et l'élite), un mouvement totalitaire (propagande et organisation totalitaire), le totalitarisme au pouvoir (qu'est-ce qu'un Etat totalitaire, la police secrète, la domination totale), Un nouveau type de régime (idéologie et terreur).

Dans la partie sur la domination totale, elle décrit des étapes qui ont précédé et accompagné sa mise en œuvre en l'espace de dix ans (OTII, 190 et suivantes) et dont les camps qu'elle classe en *hadès* (mise à l'écart des réfugiés, apatrides, asociaux, chômeurs), *purgatoire* (camps de travail forcé en Union soviétique), *enfer* (camps nazis) (OTII, 183).

Arendt écrit : «*La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants*»¹². Les camps ont été les laboratoires d'essai, le « terrain d'entraînement » de la domination totalitaire. Arendt décrit en ces termes une limite de la puissance d'imagination décrite par Castoriadis¹³ : « Son horreur, nous ne pouvons jamais pleinement la saisir par l'imagination, pour la bonne raison qu'elle se tient hors de la vie et de la mort » (OTII, 181). Par ailleurs, le récit est impuissant à raconter une histoire d'hommes qui « ne sont jamais nés » écrit-elle. Toute comparaison avec d'autres expériences (ex. l'esclavage, le travail forcé) est impossible, car l'exil n'est pas une expulsion mais un « *exil du monde tout entier* ». Les sans Etat ont une « tare ». Dès avant l'instauration du système totalitaire, « leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi ; ce n'est pas d'être opprimés, mais que personne ne se soucie même de les opprimer. C'est seulement au dernier stade d'un processus relativement long que leur droit à la vie est menacé ; c'est uniquement s'ils restent « superflus », si l'on ne trouve personne pour les « réclamer » que leur vie risque de se trouver en danger » (OTpb, 598), écrit-elle dans la phase préparatoire de l'instauration du système totalitaire.

Dans *Le système totalitaire*, elle décrit la domination totalitaire en dégageant trois étapes :

(1) **tuer en l'homme la personne juridique**, par des mesures de mise hors-la loi, de dénationalisation, de camps hors de toutes les lois : « le but d'un système arbitraire est de détruire les droits civils de la population toute entière, de telle sorte qu'elle finisse par être hors-la-loi dans son propre pays au même titre que les apatrides et les sans logis » (OT III, 190); diverses mesures ont été mises en œuvre : situer le camp de concentration en dehors du système pénal normal en fabriquant une nouvelle catégorie de criminels et en amalgamant les

politiques, les criminels et les innocents, en instaurant une hiérarchie entre détenus à partir de critères « d'organisation » des camps « totalement vides de sens » ; l'arrestation d'innocents (*la majorité de la population des camps*) et la sélection arbitraire des victimes ;

(2) tuer en l'homme la personne morale, en rendant le martyr impossible, en corrompant toute solidarité humaine, en instaurant l'oubli organisé par la suppression des témoins pour raconter après la mort ce qui a eu lieu. « Le monde occidental a jusqu'ici, même dans ses périodes les plus noires, accordé à l'ennemi tué le droit au souvenir : c'était reconnaître comme allant de soi le fait que nous sommes tous des hommes et *seulement* des hommes » ; déposséder un homme de sa propre mort rendue anonyme (dépouillait la mort de sa signification : le terme d'une vie accomplie). En un sens, ils dépossédaient l'individu de sa propre mort, prouvant que désormais rien ne lui appartenait et qu'il n'appartenait à personne. Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais existé » (OT III, 191) ; « la terreur totalitaire connut son suprême et terrifiant triomphe lorsqu'elle réussit à priver la personne morale de l'issue individualiste et a rendre absolument problématiques et équivoques toutes les décisions de la conscience (...) l'alternative n'est plus entre le bien et le mal, mais entre le meurtre et le meurtre » ; le problème a été « la ligne de démarcation entre persécuteur et persécuté, entre le meurtrier et sa victime, soit constamment estompée » (OT III, 192).

(3) tuer en l'homme toute individualité (OT III, 190). « Une fois tuée la personne morale, il ne subsiste qu'un obstacle à la métamorphose des hommes en cadavres vivants : *les différences entre les individus, l'identité unique de chacun* » (OT III, 192), « *l'assassinat de l'individualité* ». Ce point pour Arendt « est le plus difficile à détruire » à cause du caractère unique de la personne humaine, là où se loge la spontanéité.

« En réalité, l'expérience des camps de concentration a montré, bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non-naturel, à savoir un homme » (OR III, 194). Arendt en arrive alors à son argument d'ontologie politique qui fonde la liberté politique : « *Détruire l'individualité, c'est détruire la spontanéité, le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources, quelque chose qui ne peut s'expliquer à partir des réactions à l'environnement et aux événements* » (OT III, 195). Les gestes sont devenus prévisibles, automatiques même pour aller à leur propre mort comme des mannequins. Le triomphe du système c'est quand les SS ont réussi à détruire la spontanéité.

L'aspiration totalitaire est « la seule forme de société où il soit possible de dominer entièrement l'homme. « Ceux qui aspirent à la domination totale doivent liquider toute spontanéité ; ils doivent la traquer jusque dans ses formes les plus intimes si apolitiques et inoffensives qu'elles puissent paraître » (OT III, 195). L'erreur tragique, face à un pouvoir sans borne, a été de « supposer l'existence d'une nature humaine unique et inaltérable » (OT III, 196). Un tel pouvoir qui vise à « *transformer la nature humaine* » (OR III, 200), n'a pas besoin du soutien humain :

« Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, *sont entièrement superflus* pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel *les hommes sont de trop*. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un mode de réflexes conditionnés,

de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de *spontanéité*. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme» (OT III, 197).

« Aussi longtemps que l'on a pas rendu *tous les hommes également superflus* – et c'est là ce qui ne s'est fait que dans les camps – l'idéal de la domination totalitaire n'a pas été pleinement réalisé. Les Etats totalitaires s'efforcent sans cesse – même s'ils ne réussissent pas toujours complètement – de démontrer que *l'homme est superflu* » (OT III, 197).

Arendt élargit son analyse des populations des camps aux masses contemporaines rendues superflues sur une terre surpeuplée : « Le monde du mourir, où l'on enseigne aux hommes qu'ils sont superflus à travers un mode de vie où le châtement n'est pas fonction du crime, où l'exploitation se pratique sans profit, où le travail ne produit rien, est une usine à fabriquer quotidiennement de l'absurde » (OT III, 198).

Comment penser un tel système basé sur les « humains superflus » ? Ni la théologie chrétienne, ni la philosophie (Kant en particulier qui a inventé le concept de mal radical) n'ont pu concevoir ce « mal radical », qui interpelle car il « brise toutes les normes connues de tous » (OT III, 201). « *Le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus* » (OT III, 201). Autant les victimes que les bourreaux.

Arendt finit le chapitre de la domination totale par un avertissement - que l'on trouve aussi comme un aporie à dépasser dans son chapitre sur les droits de l'homme - sur les solutions qui attirent parce qu'elles sont des solutions rapides autant qu'elles mettent en garde - :

« Le danger, des fabriques de cadavres et des oubliettes consiste en ceci : aujourd'hui, avec l'accroissement démographique généralisé, avec le nombre toujours plus élevé d'hommes sans feu ni lieu, des masses de gens en sont constamment réduites à devenir *superflues*, si nous nous obstinons à concevoir le monde en termes utilitaires (...) Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régime totalitaires, sous forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économiques d'une manière qui soit digne de l'homme » (OT III, 201).

Le contexte des humains superflus dans l'œuvre d'Arendt

Soulignons qu'en 1946, Arendt dégage quatre éléments qui vont se cristalliser dans l'invention totalitaire. Elle dénombre quatre difficultés cachées qui caractérisent son temps (OTpb, 143). «(1) Derrière *l'antisémitisme*, la question juive ; (2) derrière le *déclin de l'Etat-nation*, le problème non résolu de la nouvelle organisation des peuples ; (3) derrière le *racisme*, le problème non résolu du nouveau concept d'humanité ; (4) derrière *l'expansion pour l'expansion*, le problème non résolu d'un monde qui rétrécit constamment et que nous sommes contraints de partager avec des peuples dont les histoires et les traditions n'appartiennent pas au monde occidental » (OTpb, 143). Derrière ces difficultés, elle voit le déclin de l'Europe qui n'a

pas su trouver une solution à ces problèmes. Dans ce contexte, et aborder les droits de l'homme la met dans l'embarras.

Bien que ces difficultés sont liées entre elles, arrêtons-nous plus particulièrement à la deuxième difficulté où l'on retrouve l'énoncé du « droit d'avoir des droits » dans son livre *L'impérialisme* (vol. 2). Le noyau dur de la privation de cadre et de politique et de place dans le monde (acosmie), de destruction, est retourné par Arendt en *noyau dur* de possibilité de la politique, assurant à tout humain considéré du fait du « droit d'avoir des droits » à une place reconnue.

Tentons d'une part, brièvement, de situer le contexte général de l'invention totalitaire, en nous arrêtant essentiellement à certaines parties de son deuxième volume *L'impérialisme*, ce qui nous renvoie par la perte – aux humains superflus – et par une voie insurrectionnelle – au *droit d'avoir des droits* -.

En relisant les informations sur la genèse et le développement de son projet du livre *Les origines du totalitarisme*, en trois volumes, on se demande comment Arendt a fait pour écrire un tel essai en cinq années, comment il est resté un chantier ouvert pendant plus de vingt ans et comment il a été pris dans les débats de l'époque (notamment le lien entre nazisme et stalinisme, la guerre froide et aussi sa résistance à s'enfermer dans un débat méthodologique, son refus de la causalité du progrès, sa distinction méthodologique entre cristallisation et synthèse, son refus d'en faire une « théorie », la singularité de son approche, sa thèse de la nouveauté absolue du régime politique, sa critique de l'utilitarisme, etc.). Le début du livre date de 1944 où elle a élaboré différentes esquisses et se termine en 1949. On se souvient que le livre a été conçu par Arendt et développé à quatre mains, avec son mari Heinrich Blücher, ancien conseiller allemand autodidacte.

En lisant Arendt, on comprend que le *capitalisme impérial*, concept que je choisis pour pouvoir intégrer la cohabitation du capitalisme et de l'impérialisme, permet de comprendre les étapes de la modernité depuis le XVI^e siècle au XX^e siècle.

Si depuis là, sans parcourir toute son analyse, il fallait lire Arendt dans le souffle qui traverse l'essai, puis sur la description du capitalisme, à partir d'un texte classique de philosophie politique, il est intéressant de relire son interprétation dans des pages très fortes, de Hobbes philosophe de la bourgeoisie¹⁴. S'il fallait lire Arendt sur l'impérialisme, « l'expansion pour l'expansion » et ses fondements coloniaux, il faudrait se plonger après elle dans le roman, *Au Cœur des ténèbres*, de Joseph Conrad, personnage-clé pour comprendre l'impérialisme en Afrique.

Rappelons-nous que le titre général de son essai – *Les origines du totalitarisme* - est un titre d'éditeur auquel elle n'a pas souscrit. Arendt a longtemps hésité : « *Éléments de la honte : antisémitisme, impérialisme, racisme ; les trois piliers de l'enfer, histoire du totalitarisme* »¹⁵. Arendt s'explique elle-même à diverses reprises, de la cohérence des trois volumes composant *Les origines du totalitarisme*. Il ne s'agit pas « d'origine », écrit-elle dans une longue réponse à Eric Voegelin¹⁶, mais d'autre chose : « ... le livre ne traite pas exactement des « origines » du totalitarisme – comme son titre l'affirme malencontreusement – mais rend compte historiquement des *éléments* qui ont *cristallisé* sous forme de totalitarisme (dès le XVIII^e pour certains et d'autres même avant, écrit-elle) (OTpb, 971) ; cet examen est suivi par une analyse de structure « élémentaire » des mouvements totalitaires et de la domination elle-même. La

structure élémentaire du totalitarisme est la structure cachée du livre alors que son unité la plus apparente provient de certains *concepts fondamentaux* qui courent comme des *filles rouges* à travers l'ensemble » (OTpb, 968).

Pour Arendt, le succès du totalitarisme a tenu à la grave atteinte du noyau dur « de la réalité politique et humaine » (pas de la « nature humaine ») qui est la *liberté* : « ... le succès du totalitarisme revient à une liquidation bien plus radicale de la liberté en tant que réalité politique et humaine que tout ce dont nous avons pu être témoins jusque-là » (OTpb, 974). J'ai saisi, écrit-elle, en écrivant ma conclusion que « la civilisation n'était plus garantie par des lois » (Montesquieu), ni par des mœurs. Mais que quelque chose de plus fondamental lui avait été dérobé. Bien qu'Arendt ne donne que peu d'indications de méthode, ni d'informations sur la genèse de son livre, on comprend mieux à partir de là, ce qu'elle écrit sur les *humains superflus*, la liberté politique et le *droit d'avoir des droits* qui sont deux fils rouges rattachés à la liberté politique (et la pluralité) qui traversent son oeuvre. Tentons maintenant d'approfondir la démarche d'Arendt pour tenter de saisir quel est l'objet de sa préoccupation dans le chapitre 9 de son volume sur *L'impérialisme* (et ailleurs dans son oeuvre).

Relire Arendt

Les droits de l'homme, un support pour montrer autre chose

Au premier abord, dans ce chapitre, Arendt réfléchit au déclin de l'Etat-nation et à la fin des droits de l'homme, dans le cadre d'un débat sur les droits de l'homme. Mais, le déclin de l'Etat-nation et la fin des droits de l'homme, est-il l'objet qui la préoccupe ou une scène empruntée qu'elle a parcouru pour exprimer la perte politique et montrer son enjeu ? Son embarras vis-à-vis des droits de l'homme peut être interprété comme une sorte de constat d'impuissance résultat d'un déclin dans une période tragique de mort de masse, d'anéantissement de millions de personnes, devant un préjugé : les droits de l'homme sont un instrument efficace dans une période tragique, pourrions-nous dire avec J. Rancière où « l'agir politique se trouve (aujourd'hui et aussi à l'époque sous des formes plus artisanales) pris en tenaille entre les politiques étatiques de la gestion et la police mondiale de l'humanitaire »¹⁷. Les discours sur les droits de l'homme avancent sur la scène alors que l'Etat-nation, la politique se délitent gravement et cachent le cynisme et l'impuissance. Pour Arendt, ces deux domaines ne sont pas au même niveau : la politique assurée par un espace public et l'Etat est première et les droits de l'homme, à condition de dépasser un paradoxe paralysant quant à leur efficacité, sont seconds, un outil avec d'autres de la politique à la base des droits. Imaginons un instant Arendt prenant connaissance des débats de la Conférence d'Evian de 1938 et le refus des Etats de se répartir la « charge » des réfugiés, alors que dans l'enceinte de la Société des nations (SDN) les discours sur les droits de l'homme remplissent l'espace de la désertion politique. La situation contemporaine des Etats européens face aux réfugiés nous aide à l'imaginer.

Le fil du développement de son article, où émerge le « droit d'avoir des droits se trouve dans le chapitre 5 de la version de *L'impérialisme* de 1972 et le chapitre 9, de la réédition de 2002) qui se divise en deux parties. 1. La « nation des minorités » et les apatrides (564-591¹⁸), la plus longue ; 2. Les embarras suscités par les Droits de l'homme et leur perte (591-607).

Dans une courte introduction aux deux parties Arendt souligne que la date de 1914 a été une « explosion », du passage d'une vieille situation à une nouvelle époque inconnue : explosion du

« concert des nations européennes, fin d'empires, fin de « Etats multinationaux », inflation, chômage, dénationalisation, apatrides ont apporté une instabilité à la charpente, une atmosphère de dégradation avec la souffrance, la haine, le cynisme, avec la lie de la terre (Juifs) et autres indésirables de l'Europe nazie (Tsiganes, homosexuels). Les droits de l'homme dans un tel contexte sont apparus comme « le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile » (OTpb, 564). Ils ont suscité un embarras : Ils ne pouvaient défendre la politique « et derrière elle le droit à la vie ». Ils n'avaient pas de fondement transcendantal (Dieu)¹⁹, ni de coutumes, ils ne s'appuyaient que sur « l'Homme » (qui a absorbé le « peuple », comme l'Etat-nation a absorbé l'Etat), source suprême sans base, sans autorité, sans souveraineté, sans portée ni juridique, ni pratique. Ils ont servi à faire l'inventaire de la nature de la perte des « sans-droits ».

« Le lien abstrait entre droits de l'homme et Etat-nation a fait que les droits de l'homme sont restés le parent pauvre des droits, ce qu'a révélé leur complexité. Ils ont rendu visible les pertes : perte de la patrie et impossibilité d'en retrouver une autre ; perte de la protection d'un gouvernement ; perte de tout statut politique et totale absence de responsabilité des sans-droits ; les sans-droits avaient cessé d'appartenir à une communauté tout court » (OTpb, 598). Les droits en général étaient peu défendus par les Etats-nation. Les droits de l'homme sont apparus à moment où un « être humain » ne représentait pas l'Homme, mais son unique individualité en l'absence d'un monde commun où s'exprimer et agir²⁰. On peut postuler que l'objet qui préoccupe Arendt, ce ne sont pas prioritairement les droits de l'homme. Ce qui permet de le voir, c'est penser ensemble les humains superflus et le droit d'avoir des droits.

Penser ensemble, les humains superflus et le droit d'avoir des droits

Ces deux notions doivent être pensées ensembles pour bien saisir ce qui intéresse Arendt et qui résiste à être *vu*. Elle s'en explique quand elle décrit comment elle pratique la philosophie pour lever les résistances à penser : par la compréhension. J'en ai fait l'expérience personnelle intime, en résistant à voir ce qu'Arendt a montré : un régime politique « sans précédent » dont le principe nihiliste a été *l'expulsion-l'annihilation-l'extermination-la disparition* d'humains considérés comme étant superflus. Je pense que la résistance à savoir est inscrite au plus profond de l'inconscient individuel et social de le penser²¹. Comment dépasser alors cette difficulté et comprendre dans la radicalité de ce qu'Arendt a perçu, sans essentialiser ce qu'elle montre ? Pour commencer j'ai choisi la traduction en français de la formule en anglais (*Human superfluity*), en « humains superflus » décrivant non une essence mais un état historique, matériel, politique concret, matériel d'humains sur la planète. La traduction en « humains superflus » indique qu'il ne s'agit pas d'une essence humaine, mais bien d'humains matériels, pourtant à la base de la politique, étant devenus physiquement superflus dans l'invention totalitaire. La superfluité n'est pas une essence, c'est la condition humaine matérielle concrète et son devenir nihiliste. Très brièvement, pour le dire encore autrement, la notion des humains superflus n'est pas une condition de victime, un sous-produit du jetable, du déchet ou de l'homme « nu ». C'est le scandale des scandales antipolitique qui a émergé après une longue genèse dans l'histoire du XXe siècle²², une attaque radicale de la politique, visant la destruction de l'autonomie et de la démocratie et donc de la possibilité même de la politique et de la philosophie. C'est une question qui renvoie à la radicalité de la *politique* en tant que puissance d'agir pour être et devenir dans la liberté et la pluralité. Là se trouve l'intuition fulgurante

d'Arendt. Elle formule la notion des humains superflus comme le paradoxe du régime politique « totalitaire » « sans précédent » qui avait comme but d'éliminer purement et simplement tous les hommes de la politique... et donc de la planète. Un régime politique qui aurait tourné à vide. Sans hommes. Où les hommes seraient devenus superflus. Ils ne sont pas exclus, ni expulsés, ni même des spectres. Ils sont tout simplement absents d'une machine impériale sans âme qui tourne à vide. Les humains sont superflus et ont donc été exterminés ou alors absolument soumis. Rayés de la carte. *Disparus*. Plus. Ils n'ont jamais existé pour le Troisième Empire nazi. La violence, la brutalité des guerres « totales », les camps d'extermination ont été le laboratoire de la disparition. L'invention totalitaire été tout simplement la fin de la possibilité de l'agir politique et donc d'assurance d'une place pour le genre humain sur la planète. La tempête a laminé le XXe siècle, après une longue genèse (découverte, colonisation) et le tournant impérialiste qui a abouti à la guerre « totale ». La fulgurance intuitive d'Arendt n'est pas facile à comprendre dans un texte dont l'argumentation est embrouillée. Les mots, les outils, les concepts manquent. Le paradoxe (raisonnement de crise)²³ qu'elle utilise énonce l'ampleur de la crise, mais ne parvient pas à nous faire imaginer ce qui a eu lieu et qui travaille la mémoire humaine dans ses mouvements entre déni (négationnismes) compréhension, réflexion, actions. Elle ne peut pas être imaginée. On peut, explique-t-elle, s'attacher de sa naissance à sa mort, à tenter de « comprendre ». Pour en échapper, assurer la possibilité de la politique, la fuite, la ruse ont besoin d'un châssis et d'un horizon : c'est le « droit d'avoir des droits », radical renversement du nihilisme d'extermination en politique positive. Il permet la refondation de la politique.

Le texte d'analyse de la figure des sans-Etat, qui se réfère essentiellement au chapitre 5, *Le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'homme*, loin de nous égarer sur des interprétations du texte d'Arendt en terme de droit naturel ou même de contrat (on sait qu'elle parle de « promesse » et qu'elle est critique vis-à-vis des philosophes du contrat et de Rousseau à cause de son approche philosophique du contrat social essentiellement individualiste) ou alors d'une attaque des droits de l'homme par Arendt en suivant les critiques de Burke²⁴ défendant un « droit des anglais » articulé aux pensées raciales anglaises (obsédée par l'héritage et l'eugénisme) et allemandes, contre des Droits de l'homme de la révolution française, nous permet de saisir son constat de quatre difficultés. Précisons des éléments de contexte qui ont précédé la perte des « droits d'avoir des droits ».

Quel est l'objet qui préoccupe Arendt ?

On sait l'importance pour elle de la fonte de l'Etat dans la nation, puis du déclin de l'Etat-nation. Après en avoir pris acte et avoir précisé comment aborder une telle notion en la mettant en contexte historique et de l'œuvre d'Arendt, un nouvelle étape s'impose : mettre en regard les « humains superflus » et le « *droit d'avoir des droits* ». Je pose la thèse qu'on peut ainsi d'une part, dégager la nouveauté du pouvoir d'agir dont elle a eu l'intuition en observant le nihilisme totalitaire et montré dans le fait historique de l'impérialisme aboutissant à la destruction de la politique et d'autre part, avec la prise de conscience, « après coup », identifier, prendre conscience d'une force dans la perte même qui peut être renversée en puissance de création de la politique. Sa démarche n'est pas juridique mais politique. Elle n'est pas dialectique mais paradoxale, tragique, immanente : montrer qu'un système politique avait comme principe que les humains sont « superflus », étaient chassés de la terre et prendre conscience que de la

destruction, de l'impossible de l'impossible surgit le possible du châssis « du droit d'avoir des droits », sur lequel s'appuyer pour créer des voies tragiques d'action et de pensée actives. La formulation d'Arendt ne renvoie pas au débat juridique sur les « droits-libertés » et les droits-créance²⁵, à leurs contradictions, tensions entre le droit à le droit *de* Droit du sujet (droit subjectif), droit de l'Etat (obligation de l'Etat). Cette distinction ne se lit pas en termes purement linguistiques (exprimée en français, elle n'existe pas dans d'autres langues), mais en termes de rapports de pouvoir (domination, émancipation). En arrière-fond un tel débat qui émerge à la sortie de la deuxième guerre mondiale concerne deux types de droits, les libertés et les droits sociaux, les droits individuels « subjectifs » et les droits collectifs cadrés dans le rapport individu-Etat, ce qui pose l'aporie pour pouvoir penser les droits des groupes, peuples, minorités. La théorie du droit des peuples a été une tentative de dépassement des rapports individu-Etat au moment des luttes et guerres de décolonisation, mais quelle valeur a-t-elle aujourd'hui face à l'aporie des minorités, peuples, nations et système d'Etat-nation? Arendt a signalé le problème des « populations mêlées », mais n'a pas approfondi la question. Elle a déplacé l'interrogation sur le « droit d'avoir des droits » qui est action, liberté politique, participation citoyenne en tant que présupposé des droits positifs, aussi interprété en terme de « besoin politique de droit et des droits contre des forces politiques qui le nie »²⁶. Ce n'est pas le sujet prioritaire de recherche d'Arendt. Son terrain est la politique anti-nihiliste insérée dans la pratique démocratique.

En s'inspirant des raisonnements des textes juridiques on peut interpréter l'énonciation d'Arendt du « droit d'avoir des droits » liée intrinsèquement à l'agir politique, comme *le préambule*, l'expression de la conscience collective de rupture émancipatrice, insurrectionnelle, *de* la politique impliquant une autocontrainte réciproque à la base de la création démocratique, non centrée sur un droit individuel et le pouvoir d'Etat à qui serait demandé la revendication du « droit d'avoir des droits » ou alors évoqué un pur droit subjectif individuel.

Ce préambule devenu châssis de *l'impossible de l'impossible* de la possibilité de la politique par la conscience « après coup » et l'agir indique que de l'impossibilité impossible émerge la possibilité tragique et radicale d'innovation impliquant la défense d'un socle et des conflits à tenir. Rancière explique bien l'enjeu politique de vérité du « droit d'avoir des droits ». « Le système consensuel a absorbé la nécessité historique et objective de naguère, réduite à la portion congrue du « seul possible » que la circonstance autorise. Le possible est ainsi l'échangeur conceptuel de la « réalité » et de la « nécessité »... face à la vérité de l'impossibilité de l'impossible »²⁷. D'un point de vue méthodologique, appliquer alors l'analyse dialectique du négatif et du positif au « droit d'avoir des droits » éclaire éventuellement un mouvement sans permettre de saisir l'émergence insurrectionnelle philosophique et politique et l'importance pour l'action politique de la rupture (un avant, un après) qui a un statut de châssis, le « droit d'avoir des droits ». On pourrait dire qu'il est un préambule de (re)fondation de toute politique insurrectionnelle dans le fait qu'elle se situe dans l'impossible de l'impossible et le rend ainsi possible (négation de la négation). La destruction est un fait qui n'est pas inscrit dans la nécessité historique inéluctable, il y a toujours *des* hommes actifs (survie, générations). Arendt invite à affronter l'inimaginable, l'impossible par l'impossible – la disparition des humains sur terre -, la gravité de la destruction, la perte irrémédiable, et à aller au-delà de l'impossible de l'impossible pour retrouver le possible: *la politique*. La politique du possible après la destruction

est tirée de l'impossible de l'impossible. Elle est exprimée dans un préambule de rupture avec la domination totalitaire. En clair, Arendt n'est pas *déterministe* face à la destruction de la politique. Elle est radicalement anti-nihiliste. Dans le non être d'un nihilisme de destruction de la « perte du droit d'agir », elle dégage la possibilité de la politique qui s'inscrit comme un châssis inaliénable grâce à l'action commune. Ceux ont échappé à la destruction, sont encore vivants ne sont pas « nus », ils ont la puissance leur travail de la pensée, de leur conscience qui consiste à « chercher des oasis »²⁸ pour *agir* dans le désert.

La formule du « droit d'avoir des droits », se trouve quelques pages avant la fin du chapitre V du volume *L'impérialisme*, intitulé, « Le déclin de l'Etat-nation et la fin des droits de l'homme », souvent cité dans des débats successifs et équivoques²⁹ sur la critique d'Arendt des droits de l'homme. Loin de m'épargner la critique sur sa démarche, je pose la thèse que *l'objet* d'Arendt dans ce texte et dans son livre *L'impérialisme*, ce ne sont pas « les droits de l'homme ». Le titre de l'article l'indique d'ailleurs dans l'ordre, « Le déclin de l'Etat-nation et la fin des droits de l'homme ». Le déclin dont elle parle concerne *l'Etat* absorbé par l'Etat-nation fragilisé par la situation globale. Son objet est, avec le déclin de l'Etat-nation, la perte de la politique en tant qu'elle dégage paradoxalement pour Arendt la puissance de l'agir politique émancipatrice, insurrectionnelle, anti-nihiliste.

En bref, pour le dire en d'autres termes, dès lors que décline le cadre politique, toute possibilité d'action politique, la fin des droits de l'homme en est une conséquence, mais pas la conséquence la plus grave ; celle-ci est ailleurs et d'un tout autre niveau de gravité tragique : *la fin de la possibilité de la politique et de la philosophie*. On le comprend en lisant ce qu'elle écrit, notamment : « *Etre privé des Droits de l'Homme c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces* ».

Elle souligne que la perte de la capacité d'agir est plus grave que la perte de la citoyenneté, d'une place dans une structure institutionnelle, qu'elle ne dépend en rien de ce « qu'on fait ou ne fait pas ». « Ce qui est en jeu lorsque appartenir à la communauté dans laquelle on est né, ne va plus de soi et que appartenir n'est plus une question de choix », on se trouve dans une « situation extrême ». « Ce qu'ils perdent, ce n'est pas le droit à la liberté, mais le *droit d'agir* ; ce n'est pas le droit de penser à leur guise, mais le *droit d'avoir une opinion* »³⁰. Ce paragraphe précède celui sur le « droit d'avoir des droits ».

Le mode paradoxal et provocateur d'Arendt d'introduire son objet en se référant à l'opposant anglais le plus célèbre des droits de l'homme et du citoyen de 1789, son argumentation sur la base de faits historiques concernant le sort des apatrides, des minorités, des réfugiés au tournant des années 1920, puis dans les années 1930, avec en arrière-fond l'échec extrêmement grave de Conférence d'Evian sur le sort des millions de réfugiés abandonnés à leur sort, à la veille de la deuxième guerre mondiale, puis des mesures nazis antijuives, la chasse aux Tziganes, la liquidation des malades mentaux, l'extermination des homosexuels dans la *Solution finale* nazie. Ces faits historiques du XXe siècle, nous éloignent de débats théoriques ou politiques sur les droits de l'homme se déroulant par couches successives, dont la théorie politique nous donne les outils pour les replacer dans leurs contextes, tout en nous ramenant à l'objet qu'elle poursuit et formule dans « le droit d'avoir des droits » et qui traverse toute son oeuvre.

La table des matières du volume *L'impérialisme*³¹, indique les questions qui préoccupent Arendt dans ce volume : L'émancipation politique de la bourgeoisie ; Penser la race avant le racisme ; Race et bureaucratie ; L'impérialisme continental : les mouvements annexionnistes ; Le déclin de l'Etat-nation et la fin des droits de l'homme. On voit que l'objet principal d'Arendt, c'est le déclin de l'Etat-nation d'où émerge le « droit d'avoir des droits », ce ne sont pas les droits de l'homme en tant que tels, mais leur « fin », en terme d'efficacité *politique* dans un contexte de crise. Il faut lire le contenu le « droit d'avoir des droits », qui n'est pas un *droit de* – un droit de l'Etat-nation (devenu impuissant à appliquer les droits de l'homme – mais un *droit à* – le droit de sujets condamnés à être passifs, en perte aggravée du pouvoir d'agir, non seulement de tout statut de citoyenneté mais de toute *place*, impliquant la survie et la vie de millions de personnes exterminées. Arendt ne parle pas de « droit *aux* droits », mais bien de droit **à avoir** des droits³², à disposer, à jouir du *droit à* avoir des droits pour être actif et disposer d'une place reconnue dans le monde. Il ne s'agit pas d'un principe abstrait (droits aux droits), ni de droits inscrit dans une constitution (vu le détournement des constitutions par les pouvoirs totalitaires) mais de droits renvoyant à la possibilité de la politique (droit d'agir). La perte radicale et tragique est renversée par Arendt en place, en droits concrets, matériels, immanents pour agir. En clair, *droit à l'agir* politique au sens radical du pouvoir d'agir. Quoi de plus *actif* que ce qu'elle montre en parlant du « droit d'avoir des droits ».

Notons ensuite, qu'Arendt revient sous un autre angle à la notion d'humain superflu qui ouvre la possibilité de développement d'autres questions.

« Le fait de rendre superflus les hommes en tant qu'hommes »

Dans une lettre à Jaspers³³ écrite après la rédaction du volume *Le système totalitaire*, Arendt interroge le rôle de la tradition philosophique en se demandant quelle rôle elle a joué dans l'appui à des dictatures (avec les exemples notoires de Platon et d'Heidegger) et pourquoi la tradition philosophique a une conception de la liberté antipolitique.

Ils échangent sur le « mal radical qui s'est révélé plus radical que prévu » ; cette lettre est une pièce importante pour saisir, de manière condensée, le lien entre les humains superflus *et la liberté politique*. Arendt se propose d'analyser la philosophie tout en signalant deux problèmes importants de sa tradition (conception antipolitique de la liberté, absence de la pluralité). La notion paradoxale *d'humains superflus* est un axe ontologique de son analyse de la tentative de la société totalitaire de détruire radicalement la politique. Nous pouvons noter, en quel sens Arendt la met en rapport direct avec, la tradition philosophique antipolitique, et la liberté politique.

En résumé, la tradition pensait que le plus grand mal était l'égoïsme, écrit Arendt à Jaspers « alors que nous savons bien que le plus grand mal ou le mal radical³⁴ qui n'a plus à voir avec des mobiles humains compréhensibles, avec le péché... le mal radical a de quelques manières à voir avec les phénomènes suivants : le *fait de rendre superflus les hommes en tant qu'hommes* (non pas le fait de les utiliser comme des moyens en vue d'une fin, ce qui laisse intacte leur essence humaine et ne blesse pas leur dignité d'hommes), mais le fait de *les rendre superflus en tant qu'hommes*. C'est ce qui se passe quand on supprime toute imprédictibilité (*unpredictability*) – tout ce qui ne peut pas être prédit – c'est-à-dire ce qui chez l'homme

correspond à la *spontanéité*. Tout cela à son tour provient ou plutôt dépend de la folie de toute-puissance (et non pas seulement de la quête du pouvoir de l'homme). Si l'homme en tant qu'homme était tout-puissant, on ne verrait pas pourquoi il devrait y avoir *des hommes*... En ce sens : la toute-puissance de l'homme rend les hommes superflus ». Elle poursuit en disant qu'elle « soupçonne la philosophie d'avoir une part de responsabilité, non pas en assimilant Platon ou Nietzsche à Hitler, mais parce que « la philosophie occidentale n'a jamais eu un concept clair du politique et qu'elle ne pouvait pas en avoir parce qu'elle parlait, poussée par la force des choses, de l'homme et ne traitait qu'accessoirement *du fait de la pluralité* » (149).

En d'autres termes, Le mal radical n'a pas une cause psychique (égoïsme), ni utilitariste (intérêt, rapports de force). Il existe quand un système politique, dès lors que toute *spontanéité*, est éliminée, que toute liberté politique est supprimée, qu'on ne parle plus *des hommes* mais de l'homme, que toute *pluralité* et tout espace public d'échanges entre les hommes a disparu. En clair, la politique disparaît dès lors que toute *liberté imprédictible* (imprévisibilité de la liberté), toute pluralité ont disparu de l'horizon. La philosophie a une responsabilité dans cette affaire, parce qu'elle n'a pas pensé la politique à partir de la liberté, définie par une qualité ontologique de *spontanéité* et une qualité politique, la *pluralité des hommes*. Là pour Arendt se trouve le noyau dur, nihiliste de l'invention totalitaire, de sa tentative de la destruction radicale de la politique et de la recherche d'une alternative à opposer à la *toute-puissance d'un* et son renversement par la *puissance de plusieurs* en redéfinissant la politique par l'articulation entre la spontanéité de la liberté et la pluralité. De plus, on a vu que la politique ne se déroule pas dans l'intériorité de l'homme isolée mais dans l'espace public, un espace *entre les hommes*, le monde. On comprend le contenu du droit d'avoir des droits et ses enjeux.

Le « droit d'avoir des droits » : châssis de la politique

« Nous n'avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (*ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions*) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoirs de retour, par suite de la nouvelle situation politique globale » (OT II, 282).

La question d'Arendt n'est pas celle de la non appartenance, elle n'est pas non plus assimilable au bannissement de l'exil au sens classique ; le *nous* ne sont pas des humains « nus ». Dans une situation politique globale, des millions d'humains, pas assimilables à des victimes ont été privés de leur puissance d'agir (actes et des opinions), en clair la perte politique, est doublée du droit d'appartenir à une communauté organisée. La perte a un ancrage historique, elle n'est pas une simple mesure d'exil, mais une double expulsion d'appartenance à l'agir politique (actes, opinions) et à une communauté politique organisée. Une situation d'acosmie découle de la privation politique. Notons qu'Arendt n'utilise pas le concept d'humanité et d'inhumanité en vogue dans l'humanitaire. Elle ne confond pas l'humanitaire et la politique.

Dans le contexte historique de la tragédie totalitaire, le « droit d'avoir des droits » est un énoncé *actif* de la prise de conscience par un *nous*, d'une perte irrémédiable, vaste, tragique et de sa réappropriation après coup sur un registre *émancipateur, insurrectionnel*, de la politique, qui est une invention historique paradoxale de l'impossible impossible rendu possible par le châssis du « droit d'avoir des droits » auquel sont rattachés les autres principes, de la politique et des droits (liberté, égalité, hospitalité, solidarité, sororité/fraternité, etc.). L'ensemble, non

pyramidal mais en réseaux est contenu en condensé dans le châssis de la possibilité de la politique et de la philosophie, jamais assurée, toujours insurrectionnelle, ouverte, fragile, indéterminée face à ce qui est institué. Arendt a une position anti-déterministe, anti-nihiliste tragique, située dans une logique conseilliste, à la base.

Le « droit d'avoir des droits » n'est pas octroyé ni par une transcendance, ni par un pouvoir souverain externe à la politique et aux hommes (le contre-exemple pour Arendt est la tyrannie immobilisée, impuissant car privée par son appropriation du pouvoir de la puissance collective de l'agir), il n'existe que lorsque les humains prennent le risque de la liberté politique pour s'octroyer réciproquement des droits (pluralité). En d'autres termes, le « droit d'avoir des droits » est la base de la possibilité de la liberté politique d'agir ensemble, dont le fondement est l'accord en commun pour agir.

Une telle perte, précise encore Arendt, a mis en évidence un problème philosophique et politique fondamental. L'expulsion dans une situation de sans-Etat n'est pas née d'un « manque de civilisation », d'un « état arriéré », d'une « tyrannie ». Arendt avance un argument que l'on retrouve chez Kant quand il élabore une philosophie internationale de la paix basée sur l'hospitalité. Elle était « inéluctable parce qu'il n'y a plus un seul endroit « non civilisé » sur terre, parce que bon gré mal gré nous avons commencé à vivre dans un Monde Un (*One World*). Seule une humanité complètement organisée pouvait faire en sorte que la perte de patrie et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière » (OTpb, 599). Les sans-Etat sont une « régression de civilisation » (OTpb, 605), dont l'esclavage souligne un point important du « droit d'avoir des droits ». Le problème pour les esclaves n'est pas de leur avoir enlevé la liberté mais « la *possibilité de lutter pour la liberté* » (OTpb, 600). Les esclaves étaient surexploités mais ils avaient une place dans le monde. « Seule la perte de toute structure politique exclue de l'humanité. L'humanité, idée régulatrice depuis Kant et pilier des droits de l'homme devrait « garantir le droit d'avoir des droits, mais ce n'est pas possible car il n'existe pas d'instance internationale. Une gouvernance internationale garantirait-elle un statut politique à chaque humain ? Arendt en doute. Elle remplace l'humanité des droits de l'homme, par l'appartenance politique au monde commun.

En conclusion, elle formule une réserve qui est une aporie de la politique en mains des humains sans transcendance, sans chefs, sans tyrans :

« ... il est tout-à-fait concevable, et même du domaine des possibilités pratiques de la politique, qu'un beau jour une humanité hautement organisée et mécanisée en arrive à conclure le plus démocratiquement du monde – c'est-à-dire en majorité – que l'humanité en tant que tout aurait avantage à liquider certaines de ses parties » (OTpb, 602).

Elle évoque le vieux problème de Platon d'absence de fondement: l'homme n'est plus créé à l'image de Dieu, il n'est pas un Dieu lui-même, alors qui est le garant immanent, la « mesure de toutes choses » ? « Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain » (OTpb, 603).

Par ailleurs, sans statut politique, « il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme (qui) a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable » (OTpb, 604).

Arendt sort de l'embarras, du paradoxe, non pas avec des énoncés abstraits, mais par l'affirmation du « droit d'avoir des droits » tout en formulant un avertissement, que l'appartenance politique à une communauté organisée où l'on soit libre d'agir et de penser est une condition de « civilisation ». Elle montre que l'aporie centrale des droits de l'homme et qu'ils sont rattachés aux catégories de l'Etat-nation, héritage de la Révolution française articulée au système des Etats-nations exclusif et expulsif, qui a remplacé en pratique deux empires en Europe au tournant du XXe siècle est indépassable. C'est la philosophie politique de l'Etat et de la nation d'où découle le système politique hiérarchique, expulsif qu'elle met en cause.

Dans un tel monde, le droit d'avoir des droits, l'appartenance ne sont pas un droit privé, un privilège, un geste de sympathie, de tolérance. Il appartient à la sphère publique qui fonde l'égalité devant la loi « qui n'est pas donnée, mais l'aboutissement de l'organisation humaine, dans la mesure où elle est guidée par le principe de justice. Nous ne naissons pas égaux ; nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux » (OTpb, 605). Elle écrit encore :

« Notre vie politique repose sur la présomption que nous sommes capables d'engendrer l'égalité en nous organisant, parce que l'homme peut agir dans un monde commun, qu'il peut changer et construire ce monde, de concert avec ses égaux et seulement avec ses égaux » (OTpb, 605).

Elle articule son accent d'ordre politique, à un avertissement du danger de la situation, où elle oppose civilisation à barbarie, à cause des difficultés sans solution contient un grave danger de produire en son sein des barbares « à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont des conditions de vie de sauvages » (OTpb, 607).

Arendt n'est ni déterministe, ni catastrophiste. Elle invite à prendre acte de l'absence de fondement externe aux hommes, la délégation du pouvoir d'agir à des tyrans, pour se garantir mutuellement (réciprocité) le droit d'avoir des droits et l'appartenance politique. Une telle affirmation de l'importance de la politique immanente, matérielle pour l'action publique est une réaffirmation de la politique et de l'exercice pratique de la liberté politique en créant des principes d'action. Cela nous conduit dans l'essai à rechercher comment elle aborde la liberté politique et le lien entre la liberté politique et la liberté de se mouvoir.

Les sans-Etat sont le fantôme de la privation politique imposée à des millions d'humains au XXe siècle et de ses graves dangers. On pourrait lui rétorquer, que sans disposer des conditions de possibilité matérielles, immanente de la politique, la revendication politique opposée aux principes abstraits des droits de l'homme apparaît tout aussi abstraite que les droits de l'homme qui la mette dans l'embarras. A partir de ce qu'elle nous montre, on comprend que sa démarche n'est pas purement déclarative, descriptive, mais qu'elle est un engagement actif pour la création politique basée sur le principe des principes du « droit d'avoir des droits ». Sa critique des lourdes contraintes amenant au déclin de l'Etat-nation, de l'enchaînement de destructions, de l'impuissance, des limites de l'outil des droits de l'homme l'amène à redécouvrir, par *la négation de la négation, de l'impossible impossible pouvant devenir possible*, la politique en tant que pouvoir d'agir. C'est un engagement anti-nihiliste à retrouver la puissance d'agir en s'appuyant sur le « droit d'avoir des droits ».

L'aporie tragique d'une société basée sur l'immanence qui peut éliminer une de ses parties a été repérée, explorée par Arendt. Elle reste béante. Pour la dépasser, les humains seuls peuvent décider d'opter pour refonder, instaurer la positivité de la politique elle-même, et à explorer les énigmes, de ce que j'appelle plus loin, le vertige démocratique.

Autre énigme. L'articulation entre *superfluité humaine* et *droit d'avoir des droits* est un châssis possible pour une anthropologie politique depuis les rapports de classe/sexe/race, mais que devient le rapport humains-nature ? Ce n'est pas la préoccupation d'Arendt. Après elle, l'articulation peut prendre en compte indirectement en charge, par la négative les humains superflus – si plus d'humains sur la planète, que devient la nature ? - le rapport humains-nature, sans affronter directement les redoutables énigmes à ce niveau. Arendt a été marquée par le XXe siècle, le nihilisme de l'extermination, mais n'a pas élaboré de réflexion sur le rapport *humains-nature*, sur la finitude béante qu'affrontent les humains au XXIe siècle. C'est un autre aspect du vertige démocratique.

¹ Pour ce qui est de la Suisse et des mouvements sociaux d'asile, la date renvoie aussi à un des coups d'Etat en Turquie et à l'arrivée de réfugiés turcs et kurdes, l'organisation de refuges par des citoyens.

² Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, éd. Payot, 2000.

³ Voir notamment, Coordination Asile Suisse, Mouvement pour une Suisse ouverte démocratique et solidaire(MODS), SOS-ASILE Vaud, Europe. *Montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*, Genève, éd. Centre Europe-Tiers Monde, 1987 ; Amnesty International, *Harmonisation de la politique d'asile en Europe*, Paris, 1990 ; Bigo D., *L'Europe des polices et de la sécurité intérieure*, Bruxelles, éd. Complexe, 1992 ; Ligue Suisse des Droits de l'homme, *La forteresse européenne et les réfugiés. Actes des Premières Assises Européennes sur les réfugiés*, Lausanne, éd. d'En bas, 1985 ; Rigaux François, *Droit d'asile, Actes des deuxièmes Assises européennes sur le droit d'asile à Bruxelles*, Bruxelles, éd. Story-Sciencia ; Caloz-Tschopp Marie-Claire, « L'Europe de Schengen, Trevi-etc.. Les européens et les réfugiés. A propos d'une logique d'action et de pensée », *Revue Suisse de sociologie*, no. 1, Zurich.

⁴ Je désire ici rendre hommage à Nicolas Busch, décédé, qui a fondé l'association *Fortress Europ ? (voir Site)*, en coordination avec le Comité de Défense des réfugiés et des immigrés (CEDRI) pour investiguer et analyser la transformation des polices européennes et aux membres des Assises européennes sur le droit d'asile puis au Groupe de Genève Violence et droit d'asile en Europe. Nous republions une partie des textes dans une Revue en ligne « repenser l'exil » en 2019. Site : exil-ciph.com

⁵ La relecture du terme d'état d'exception par C. Schmitt et W. Benjamin apporte deux éclairages, deux points de vue à revisiter aussi dans un moment où le terme ressurgit.

⁶ Etienne Balibar dans une lecture propre du « droit *aux* droits », parle quant à lui du « théorème Arendt », analogie logique, mathématique (empruntée à Spinoza ?), en parlant d'un renversement chez Arendt entre « droits de l'homme et droits du citoyen ou droits politiques » Balibar E., « La construction du racisme », *Actuel Marx*, no. 38, 2005, p. 26. Mon choix de lecture d'Arendt et pour aborder ensemble « le droit d'avoir des droits » et les « humains superflus » et de parler de *socle, de châssis* pour situer le « droit d'avoir des droits », a été guidé par le constat que dans la violence et la guerre « totale » (les « humains superflus »), les innombrables variables dans le réel historique qu'Arendt tentait de penser ne pouvaient plus obéir à une logique de « conjecture » (conjecture, affirmation, démonstration, conclusion) car le type de violence (aporie, énigme) était impossible à démontrer par un mode mathématique et qu'il fallait penser la question de la contention de la violence comme une aporie à déplacer et une énigme ouverte. Par ailleurs, les questions « stratégiques » et de « positions » ont pris plus de place dans ma propre démarche.

⁷ Arendt Hannah, *L'impérialisme*, vol. II des *Origines du totalitarisme*, Paris, Point-Essais, 1972, p 253, (désormais OTII dans le texte de cette partie). J'utilise de préférence cette édition.

⁸ Arendt Hannah, Préface à la deuxième partie (de *L'impérialisme*) Arendt, (PI) volume regroupant les trois volumes des *Origines du totalitarisme* et *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, Quatro, (texte inédit) 2002, pp. 187-194.

⁹ Arendt Hannah, « *L'impérialisme* » ; je me réfère à une des rééditions du texte d'Arendt. *Arendt, Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, édition établie par Pierre Bouretz, Paris, Quarto-Gallimard, 2002, p. 402 (OTpb). En général, je ne me sers pas souvent de cette réédition (pour les problèmes de traduction de certains termes).

¹⁰ Arendt Hannah, *Préface, L'impérialisme, Arendt Hannah, Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, éd. Quarto-Gallimard, 2002, p. 189. PI

¹¹ David Rousset, *Les jours de notre mort*, Paris, 1947, Cité par Arendt, dans *Le système totalitaire*, Paris, Point-essai, 1972, p. 188.

¹² Arendt Hannah, *Le système totalitaire* (volume III des *Origines du totalitarisme*), Paris, Points-essais, p. 185. OT III.

¹³ Dont je parle plus haut dans l'essai.

¹⁴ Voir p. 28 et suivantes dans édition de 1972 et p. 390-395, réédition

¹⁵ Voir Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Biographie d'Arendt, p. 261 et suivantes.

¹⁶ Arendt Hannah, « Une réponse à Eric Voegelin », in Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Quatro, Gallimard, 2020, pp. 967-973.

¹⁷ Rancière Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, 184.

¹⁸ Dans cette numérotation élevée, je me réfère à une des rééditions du texte d'Arendt. *Arendt, Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, édition établie par Pierre Bouretz, Paris, Quarto-Gallimard, 2002. En général, je ne me sers pas souvent de cette réédition à cause de problèmes de traduction de certains termes.

¹⁹ On sait qu'Arendt ne se réfère pas au droit naturel.

²⁰ « Le paradoxe impliqué par la perte des droits de l'homme, c'est que celle-ci survient au moment où toute personne devient un être humain *en général* – sans profession, sans citoyenneté, sans opinion, *sans actes* par lesquels il s'identifie et se particularise – et apparaît comme différente en général, ne représentant rien d'autre que sa propre et absolument unique individualité qui, en l'absence d'un monde commun où elle puisse s'exprimer et sur lequel elle puisse intervenir, perd toute signification » (606).

²¹ Au moment où j'ai élaboré et défendu ma thèse de doctorat sur l'œuvre de Arendt envisagée depuis les sans-Etat, ancrée dans le contexte du durcissement des politiques d'asile en Europe, je n'ai tout simplement pas vu, la notion des *humains superflus*. Je l'ai ajoutée, après coup, après avoir écrit un chapitre sur l'imagination chez Arendt, influencée par ma lecture de Castoriadis et avoir découvert *Les humains superflus* en écrivant l'article sur la compréhension (inclus dans le présent essai) pour la publication de la thèse. En lisant Arendt depuis la philosophie, tout en faisant un travail historique sur le nazisme, j'ai dû faire face à d'importantes résistances personnelles à imaginer, penser les faits historiques dans leur ensemble, leur radicalité de destruction et en particulier les faits concernant la « Solution finale » par le régime nazi au XXe siècle lue depuis les transformations actuelles. Ce fait a transformé ma manière d'aborder les pratiques de la philosophie ; je me suis déplacée de l'épistémologie, de la logique, à la philosophie politique en interrogeant les positions dans le travail et les questions de méthode et aussi la pratique de citoyenneté. J'aborde la question de la citoyenneté, comme un mode d'agir insurrectionnel, instituant et constituant.

²² Je ne peux approfondir ici ce point important. Il faudrait analyser en détail la philosophie de l'histoire d'Arendt et la manière, le lieu où elle pose la *continuité-discontinuité/rupture* historique, en parlant d'un « régime politique sans précédent ». En bref, elle effectue sans théoriser, une lecture du contexte historique à partir de certains « éléments » (son mot) (antisémitisme, colonialisme - évoqué pas étudié par Arendt -, impérialisme) de l'invention totalitaire, en posant « l'explosion » de la rupture au XXe siècle. Pour aller très vite, il existe des génocides dans l'Afrique colonisée antérieures à l'impérialisme (Namibie). Elle n'a pas observé Napoléon comme Clausewitz et Hegel, ni lu Clausewitz qui fait intervenir une rupture dans la violence transformant la stratégie militaire, ce qu'un militaire appelle aussi la « dérégulation de la guerre » et « la guerre totale » (Trinquier, 2008) dès lors que celle-ci devient imprévisible et donc « extrême », avec l'impérialisme, l'industrialisation de la guerre « totale » et de

l'expulsion-anihilation-extermiation-disparition. Ce qui oblige à reconsidérer la dialectique complexe de la continuité-rupture de la modernité capitaliste plus ancienne y compris dans l'histoire de longue durée, observable à divers niveaux, dont dans la manière de faire la guerre qui, par expansion, par « boomerang » (Luxemburg) incontrôlables va « exploser » au XXe siècle et continuer à se répandre. (Le problème est travaillé par Balibar, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2000). Qui exige un nouveau paradigme (théorie, épistémologie, concepts, outils), une nouvelle philosophie de l'histoire, pour situer et intégrer des intuitions, des apports d'Arendt (ex. Les humains superflus) à relire. J'ai détourné cette difficulté en relisant à mon tour Rosa Luxemburg et son « effet boomerang ».

²³ En bref, le paradoxe est un mode de raisonnement sans sortie qui rend fou !

²⁴ Voir la partie Arendt H, « IV. « Les droits des anglais » contre les droits de l'homme » dans la partie *La pensée raciale avant le racisme*, 437-449, réédition).

²⁵ Voir notamment, Rangeon François, Droits-liberté, droits-créance dans la constitution française de 1946. Internet.

²⁶ Ce point a été développé par S. Rodotà (1933-2017), juriste et parlementaire italien issu de la minorité albanaise en Italie. Voir, Stefano Rodotà, « Il diritto di avere diritti », Roma-Bari, Laterza 2013. Je remercie Illaria Possenti pour l'information.

²⁷ Rancière Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 180.

²⁸ Voir son texte de possible conclusion, Arendt H., « Du désert et des oasis », *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1995, pp. 186-191.

²⁹ Il faudrait d'une part analyser ici, les couches successives de traduction, d'édition et de débats de l'œuvre d'Arendt et en particulier son usage des droits de l'homme, dans divers contextes et débats en France où Arendt a servi d'outil au mépris de l'originalité de ses travaux. D'autre part, les difficultés de lecture « critique » de toute approche critique des droits de l'homme nous amènent à nous interroger sur la politique des droits de l'homme « universaliste », impliquant le déni de la domination, l'intolérance et la violence dans ses diverses phases historiques et ses contextes spatiaux. Dans quel contexte aujourd'hui, réapparaît la lecture des Droits de l'homme mise en cause par la critique du « provincialisme » de l'Europe, les travaux post-coloniaux, féministes, etc..

³⁰ Arendt Hannah, *L'impérialisme*, Paris, Point, 1972, p. 182.

³¹ Etienne Balibar rappelle le fait suivant : « On sait que, de façon stupéfiante (mais non innocente), cette deuxième partie a été longtemps retranchée de la traduction française du maître-livre d'Arendt. Dans les années 1950 à 1970, la généalogie de l'antisémitisme et l'étude comparée des « totalitarismes » nazi et communiste pouvaient avoir droit de cité chez nous, mais non l'idée que le système colonial formait le maillon intermédiaire de cette chaîne exterminatrice », *Des universels*, Paris, Galilée, 2016, note 1, p.141.

³² Le texte original en anglais dit bien : *the right to have rights*.

³³ La lettre à Jaspers d'Arendt à Jaspers du 4 mars 1951 (lettre 109 dans leur correspondance), est reprise par l'édition de *Qu'est-ce que la politique ?* (148-149).

³⁴ Elle emprunte le terme à Kant qui sécularise le mal et elle le remplace par « mal extrême » et l'abandonne par la suite, car équivoque.