

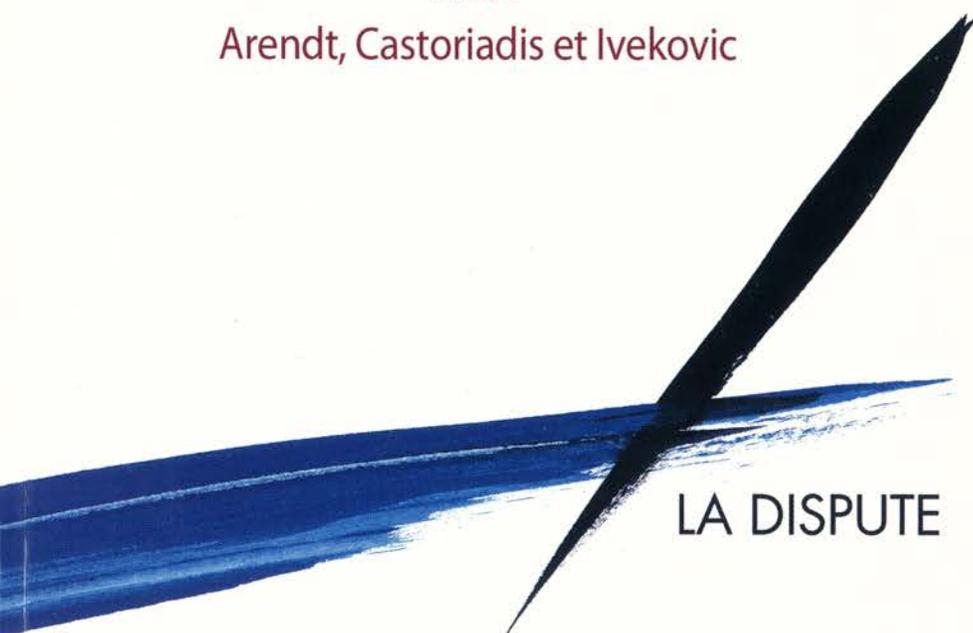


Marie-Claire Caloz-Tschopp

Résister en politique, résister en philosophie

Avec

Arendt, Castoriadis et Ivekovic



LA DISPUTE

RÉSISTER EN POLITIQUE,
RÉSISTER EN PHILOSOPHIE

Illustration de couverture : Sérigraphie d'Alexander Calder, © Adagp.
Maquette d'après François Féret

RÉSISTER EN POLITIQUE,
RÉSISTER EN PHILOSOPHIE

AVEC ARENDT, CASTORIADIS
ET IVEKOVIC

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Préface d'André Tosel

La Dispute

REMERCIEMENTS

Tout travail de pensée est collectif.

Je suis infiniment reconnaissante à chacune des nombreuses personnes qui, à des titres divers, m'ont accompagnée et ont permis que cet essai existe.

Cet ouvrage est publié grâce à l'appui du bureau de l'égalité de l'Université de Lausanne.

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays
© 2008, La Dispute/SNÉDIT, Paris
ISBN: 978-2-84303-150-2

À Nicky Busch, responsable de Fortress Europe.

À Mohamed Lamine Bayyoudh, Abdel Krim Bayyoudh, Kamel Ben-Khalifa, Hamza Braham, Abdel-Wahid Ghafouri, Lassaad Gharrad, Abdel-Basset Jenzari.¹

1. Ces hommes sont cinq pêcheurs de Teboulba (Tunisie) et deux capitaines qui ont porté secours à quarante-quatre migrants naufragés à la dérive sur une embarcation pneumatique au large de Lampedusa (entre la Sicile et Tunis). Ils ont été arrêtés le 8 août 2007, mis en prison par les autorités italiennes durant un mois, accusés d'encouragement à l'immigration illégale puis libérés sur ordre de la préfecture d'Agrigente. Les deux capitaines restent aux arrêts domiciliaires pour la durée du procès, toujours en cours.

DU MÊME AUTEUR

Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps, La Dispute, 2004.

« Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte (*actu*). »

Spinoza, *L'Éthique*, in *Œuvres*, La Pléiade, Paris.

PRÉFACE

POURQUOI RÉSISTER
AU TOTAL-LIBÉRALISME ?
VERS UNE POLITIQUE RÉVOLUTIONNAIRE
DE LA CIVILITÉ

André Tosel

Résistance! Le mot d'ordre en France renvoie au combat conduit durant la Seconde Guerre mondiale par des militants et des citoyens d'opinions politiques et religieuses différentes contre l'occupant nazi et ses affidés français. Très minoritaire au début, cette Résistance s'est élargie et a pu par le truchement de son organe politique représentant sa diversité constitutive, le Conseil national de la Résistance, élaborer un programme de rénovation d'ensemble des structures du pays. Gaullistes, communistes, socialistes, démocrates chrétiens, républicains, divisés sur la question du maintien du capitalisme et *a fortiori* sur celle de la révolution, s'entendirent en 1945 pour pratiquer des réformes profondes mettant en place le *Welfare State* à la française. On en connaît les caractères, aujourd'hui en cours de démantèlement sous la poussée de la révolution passive conduite par le bloc populiste-libéral unissant les couches dirigeantes économiques et politiques de la droite moderne, avec le soutien passif d'un Parti socialiste épuisé, sous le regard impuissant d'un Parti communiste spectral et d'une extrême gauche aussi radicale que désunie.

Négative en son principe qui mêlait lutte contre l'envahisseur et défense de la démocratie et des libertés fondamentales, la Résis-

Résister en politique, résister en philosophie...

tance sut s'unir pour construire l'esquisse d'un État social doté d'un appareil productif nationalisé efficace, de services publics accessibles couvrant les besoins populaires fondamentaux en matière de santé, de sécurité sociale, et d'instruction publique laïque et gratuite. Il s'agissait bien d'un compromis de classes, sanctionnant un rapport de forces plus favorable aux forces populaires, alors capables d'imposer des réformes en raison de leur puissance d'action collective. L'ordre capitaliste était maintenu par l'État qui s'était fait un peu social dans les limites de compatibilité capitaliste. Les communistes maintenaient une référence révolutionnaire qui en fait s'alignait sur les exigences de la politique internationale d'une Union Soviétique alors au faite de sa puissance. La peur du communisme faisait le reste et constituait une raison pour que les classes dirigeantes concédassent des réformes et que les socialistes soutinssent la concurrence avec les communistes en s'accordant sur des réformes. En fait se continuait une politique qui avait été esquissée en 1936, celle du Front populaire, et qui s'acheva avec le règne de Mitterrand. La Résistance s'était concrétisée positivement malgré ses limites et ses équivoques.

Pourquoi aujourd'hui le mot d'ordre *Résistance* réapparaît-il avec insistance dans les milieux de l'altermondialisation et dans bien d'autres formes de luttes actives en Europe et ailleurs dans le monde ? L'ouvrage de Marie-Claire Caloz-Tschopp explore de manière argumentée la question en la mettant en lien avec l'exigence de redéfinition d'un projet révolutionnaire après le court xx^e siècle, cet « âge des extrêmes », selon les termes de l'historien Eric J. Hobsbaum. Si l'adversaire n'est plus l'envahisseur ennemi, avec son idéologie criminelle, raciste et nationaliste, il prend la forme mondiale des pratiques de ce qui a succédé au totalitarisme du xx^e siècle, le total-libéralisme, qui accompagne l'époque ouverte après 1989 par la nouvelle onnée de la mondialisation capitaliste. La production massive d'hommes en trop aussi bien au sein des métropoles européennes que dans les pays dits émergents et les nations les plus démunies de notre monde, la généralisation d'une nouvelle forme de guerre, la guerre globale menée par la puissance hégémonique états-unienne contre des ennemis « terroristes » insaisissables, la violence inouïe de conflits ethniques, la généralisation dans les vieux pays réputés civilisés de pratiques racistes à l'encontre de populations immigrées, la menace d'une guerre absurde entre soi-disant « civilisations » (Huntington), la lutte incessante du capital pour exploiter et expulser le travail tout en détruisant la planète, voilà les risques majeurs qui appellent une nouvelle et inédite résistance au sens négatif et positif du terme. En d'autres mots, ceux de Castoriadis, une création politique.

Marie-Claire Caloz-Tschopp était particulièrement qualifiée pour sonner avec d'autres l'alerte. Elle réunit depuis longtemps en son activité la figure du philosophe interrogeant à la limite la production humaine de l'inhumain et la figure de la militante associative engagée en son pays, la Suisse, et ailleurs, dans la lutte pour le droit d'asile et la protection de populations de réfugiés. Son inspiration théorique, le lecteur le verra, lui vient essentiellement de deux philosophes, Hannah Arendt et Cornelius Castoriadis. Marie-Claire Caloz-Tschopp est, en effet, l'une des meilleurs spécialistes de la pensée arendtienne, dont elle renouvelle l'interprétation depuis son ouvrage monumental qui fut l'objet de sa thèse à l'Institut d'études politiques de Paris.¹ Elle a été auparavant l'auditeur et la disciple de Cornelius Castoriadis, auquel elle a consacré diverses études. Au fil des années, elle a dialogué avec de nombreux penseurs, chercheurs, militants qui sont directement ou indirectement présents dans l'ouvrage, en tout premier lieu Étienne Balibar, François Rigaux, Nicholas Busch, Colette Guillaumin, Cornelius Castoriadis, Abdelmalek Sayad, André Tosel, Christophe Tafelmacher, bien d'autres encore, et bien sûr Rada Ivekovic, qui est la troisième référence faisant titre. Le travail intellectuel est un travail collectif qui ne s'effectue pas seulement dans les lieux académiques patentés. Sa participation aux mouvements de soutien aux « sans », sans État, sans statut, sans travail, sans papiers, sans logement, sans droits sociaux et politiques, ses recherches sur les conditions des travailleurs du service public, sur leurs dispositifs, sur leurs outils et sur la migration en lien avec la mondialisation ont fait l'objet de nombreuses publications. Elles se sont aussi traduites par la direction de nombreux ouvrages collectifs. On peut avoir une idée de ce travail avec *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*.²

Résister en philosophie, résister en politique avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic opère une heureuse synthèse entre l'élaboration philosophique et l'intervention politique, entre les deux faces de la même position tenue par la recherche de Marie-Claire Caloz-Tschopp. L'usage du mot *résister*, plutôt que résistance, indique l'accent primordial mis sur la création de l'agir actif en politique et en philosophie.

Il s'agit d'abord de résister contre, de tenir bon face à ce qui fait l'objet d'un postulat exploratoire de type historique, philosophique et stratégique, celui qu'elle appelle capitalisme total libéral. Le

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

2. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris, 2004.

Résister en politique, résister en philosophie...

postulat n'est pas tant un concept qu'une *position d'autonomisation* dans le travail politique et philosophique cherchant une récupération de l'activité de penser liée à l'agir individuel et collectif. La position du postulat n'a une prétention ni descriptive ni normative. Elle est *exploratoire*. Le postulat exploratoire a une fonction active d'exploration épopéale. Il oriente la résistance politique. Il interpelle la pratique philosophique non seulement des spécialistes en philosophie et en sciences sociales, mais de tout un chacun. La pensée est aussi attaquée par le capitalisme actuel. Elle est donc un lieu de résistance active en lien étroit à l'agir. Loin d'avoir pris une distance définitive avec le totalitarisme analysé par Arendt et d'avoir instauré en fin de l'histoire la double domination de la démocratie régime et de l'économie de marché, notre époque, qui commence avec le démantèlement néolibéral du *Welfare State* et la fin du communisme soviétique, est celle d'un néocapitalisme mondialisé actualisant un nouveau totalitarisme, le capitalisme total libéral. Le questionnement doit rester ouvert, accompagner les efforts de description, pour observer à la fois les transformations à l'œuvre du système économico-politique et de la subjectivation.

Ce système implique la dissolution de l'agir politique entendu comme manifestation de la pluralité humaine au sein d'un espace public assurant la délibération active de citoyens sur les fins de la vie collective. Il inclut à terme la liquidation de fait de ce qu'Arendt a appelé le droit fondamental d'avoir des droits, socle de la vie politique. La domination de la puissance économique au sein d'une concurrence transnationale se traduit par une augmentation de richesses gagée sur la production contradictoire d'une masse croissante d'inégalités aboutissant à la production d'hommes superflus et de populations poubelles.

Marie-Claire Caloz-Tschopp prend ainsi à contre-pied toutes les lectures libérales et conservatrices des *Origines du totalitarisme* qui avaient fait de la catégorie de totalitarisme l'arme théorique absolue contre le communisme soviétique et qui avaient idéalisé la démocratie capitaliste occidentale comme le dernier mot de l'histoire (Raymond Aron, François Furet, Philippe Raynaud, Pierre Manent, François Ewald, Marcel Gauchet, Alain Renaut, Luc Ferry, etc. Liste non close). Notre époque serait celle d'un capitalisme néototalitaire rampant caractérisé tout d'abord par la poursuite sous formes nouvelles de l'*human superfluity*, par un *apartheid* mondial expulsant du monde de l'être-en-commun les pauvres, nouveaux et anciens, les chômeurs de longue durée, les populations dévastées par la famine de nombreux pays, les étrangers avec ou sans travail, avec ou sans toit, avec ou sans droits sociaux et politiques. Elle serait simultanément celle de la guerre globale menée par la puissance impériale au nom de l'Occident (élargi au Japon

et à Israël) contre le terrorisme islamiste et même contre l'islam, contre les actuels États voyous (Derrida), en attendant une modification de la liste. Ce bellicisme structural autorise sans la déterminer l'éclosion de violences interethniques, la montée en puissance d'une cruauté nouvelle aux motivations racistes, la haine de l'étranger. Arendt devient alors le penseur qui a anticipé ce capitalisme total libéral imprévu pour les ignorants en histoire, pour tous ceux qui ont oublié la violence des nationalismes et des impérialismes des années 1880-1914, et les massacres des deux guerres mondiales, dont Auschwitz et Hiroshima. Ces noms emblématiques rappellent que les massacres inscrits dans la production de la superfluité ont été le fait du nazisme et aussi de l'empire américain. L'esprit de croisade du capitalisme total libéral se nourrit du thème de l'élection divine, et il entend imposer partout la mythique civilisation gréco-judéo-romano-chrétienne-libérale. Il tend ainsi à dévoyer et à stériliser tous les conflits de reconnaissance, toutes les revendications d'égalité en une « guerre des civilisations », une guerre pour l'instant préventive et limitée, mais prête à éclater, à s'étendre avec ses conséquences incalculables.

Marie-Claire Caloz-Tschopp nous invite à résister comme Arendt à ce qui permet au capitalisme total libéral de devenir hégémonique et de se faire opinion commune assentie même par ses victimes. La domination capitaliste totale libérale n'est pas seulement économique et politique. Elle est externe (société) et interne (sujet). Tout en s'étendant à la planète, elle en appelle à l'obéissance aveugle. Elle se manifeste en même temps comme le manque de penser et donc la même servitude qui avait conduit des hommes ordinaires comme le haut responsable nazi Adolf Eichmann à participer activement au génocide des juifs, des tsiganes, au massacre des malades mentaux, des homosexuels, de groupes sociaux ciblés, des inconformes de tous ordres. La violence inédite qui menace notre monde commun et qui empêche la formation d'un sens critique et créatif éthico-politique relève du manque de pensée qu'Arendt a appelé d'une formule paradoxale, la banalité du mal. Là est l'interpellation adressée à la philosophie et à la politique.

S'il n'existe ni péché originel au sens chrétien ni mal radical au sens kantien du terme, si le mal est le mal historique, politique des diverses déclinaisons de la superfluité humaine, rupture historique sans précédent produite par l'Occident dans la civilisation humaine pour Arendt, la philosophie ne peut seulement dénoncer ce mal, elle doit en rendre compte et indiquer de nouveaux remèdes à la hauteur du défi. Ces derniers sont cherchés dans une relance de l'action comme faculté de commencer dont dispose la liberté et la pluralité humaine, une fois congédié le mythe de l'Un, dans la démocratie-processus des conseils, dans la promotion de la puis-

Résister en politique, résister en philosophie...

sance individuelle et collective de comprendre, penser, juger et délibérer, comme le veut Arendt. C'est là toutefois que la pensée de Castoriadis vient relayer celle d'Arendt, en montrant qu'est en jeu le déblocage de l'imaginaire instituant de la puissance sociale, par-delà les sciences sociales positivistes et la philosophie héritée identitaire. La résistance n'est pas seulement négative; elle se donne des objectifs de création qui renouent avec la percée de la démocratie grecque et de la pensée occidentale émancipatrice des Lumières radicales et du socialisme libertaire (dont Marx relève, malgré ses illusions et malgré la catastrophe des marxismes d'appareil).

L'action de résister se conduit à la fois en politique et en philosophie. Les deux domaines sont étroitement liés. Pas de politique sans philosophie. Pas de philosophie sans politique. Marie-Claire Caloz-Tschopp, sans polémique inutile, fait apparaître la cécité quasi totale que manifeste le libéralisme politique tiède qui vit de la rente de situation que constitue le double échec du communisme despotique et du socialisme de salon. Elle fait mesurer la charge d'inhumanité dont est porteur le libéralisme économique, qui ne prend jamais en compte le prix à payer pour la réalisation impossible de son utopie, le marché pur soi-disant autorégulé. Elle en appelle à élaborer une ontologie de l'action, pluraliste et relationnelle, expressive de la démocratie radicale, du droit d'avoir des droits et de la libération de l'imaginaire instituant de la pluralité humaine. Elle se réfère à la relecture innovante de Spinoza par Laurent Bove en termes d'affirmation et de résistance, avec les notions de stratégie (vitale), de résistance (politique) et d'auto-organisation. En fin de parcours, elle présente l'idée, emprunté aux travaux sur les nationalismes et la différence sexuelle de Rada Ivekovic, d'une traduction généralisée des expériences et des cultures, moyen requis pour civiliser la violence contemporaine et donner corps à une ontologie relationnelle de l'être-en-commun. Rada Ivekovic, philosophe croate réfugiée à Paris après les massacres ethnocidaires de la guerre qui a mis fin à la Fédération de Yougoslavie, est une spécialiste de la civilisation indienne qui a réfléchi son expérience de femme, de réfugiée et d'étrangère. Elle a souligné l'importance des rapports sociaux de sexe qu'elle articule avec les *cultural studies*. Elle cherche un universalisme de second degré, critique de l'universalisme colonial, impérial et machiste occidental, et elle fait de la traduction un opérateur catégoriel qui permet de définir cet universalisme de second degré fondé sur la comparaison des cultures et la détermination commune des valeurs supérieures. C'est cet universalisme autocritique que Marie-Claire Caloz-Tschopp reprend dans la perspective d'un cosmopolitisme et d'un cosmopolitisme réaliste, héritier du meilleur des traditions éthico-politiques du libéralisme, du mouvement ouvrier, des luttes anticoloniales et

féministes. La philosophie serait alors une ontologie de l'être-en-commun, pensée à partir de luttes historiques réinterprétées dans la mémoire collective à partir du point de vue des transitions des régimes d'individualité, du transit des frontières, des transferts des identités, de la transduction et de la traduction des langues et des cultures les unes dans les autres. L'être-en-commun n'est pas seulement *esse ad, esse in, esse cum*; il est *esse trans*. La philosophie serait ainsi une pratique théorique réfléchie de l'opération « trans », à un moment où les tentatives de réinstallation de l'Un se succèdent. Sur ce point, Rada Ivekovic rejoint un axe central de la pensée d'Arendt et aussi de Castoriadis.

Ce livre est une étape de synthèse de tout un parcours politique et philosophique. Il a ainsi l'immense mérite de ne pas céder au catastrophisme qui caractérise souvent la pensée critique de la mondialisation. Résister en politique et en philosophie signifie ouvrir la possibilité d'un nouveau projet révolutionnaire dont on ne connaît pas encore la forme, qui se crée en se faisant, en résistant. Résister en politique et en philosophie est une position marquée par l'optimisme de la volonté qui accompagne le pessimisme de l'intelligence, selon la formule de Gramsci. Le pire n'est pas toujours sûr. L'action politique, la démocratie radicale, la capacité de s'insurger intelligemment et de penser ce que nous faisons, ne sont pas des idéaux inconstructibles, mais des défis que relèvent tous ceux qui luttent en Occident et ailleurs. Tout recommencement est une naissance, et la naissance est un miracle ordinaire, écrit Arendt. Comme ses auteurs de référence Marie-Claire Caloz-Tschopp ne désespère pas; elle pense et agit debout. Cela donne à son livre un souffle et une saveur singuliers, la saveur d'un cordial. Qu'elle en soit remerciée.

Quelques questions demeurent ouvertes devant une recherche à grand angle toujours en cours. Je prends la liberté de les formuler en m'autorisant de l'amitié et de l'honneur que me fait Marie-Claire Caloz-Tschopp en me rangeant parmi les auteurs avec qui elle dialogue.

En premier lieu, il paraît nécessaire de revenir sur le postulat exploratoire du capitalisme total libéral. Ce concept ne se veut pas descriptif, c'est une *position exploratoire dynamique*. Par définition, il est indéterminé, ouvert. Il permet de décrire les phénomènes les plus sombres de notre situation. Mais il est relativement en concurrence chemin faisant avec d'autres formules. Cette manière d'écrire implique une interrogation: sommes-nous dans la même période capitaliste que le XX^e siècle ou est-ce une autre étape (périodisation de Wallerstein)? Il s'agit de trouver un concept pour penser l'après-1989. Marie-Claire Caloz-Tschopp, en formulant le concept de capitalisme total libéral, déplace heureusement l'expression de

Résister en politique, résister en philosophie...

total-libéralisme qu'elle utilisait auparavant. Ce déplacement est celui d'une doctrine à la chose même et évite toute euphémisation. La critique du total-libéralisme est un moment de la critique de la forme contemporaine du capitalisme. Comme le dit l'italien, les mots ont leur poids, «le parole sono pietre», en philosophie comme en politique.

La formulation exploratoire de capitalisme (post-)totalitaire sous la plume de Marie-Claire Caloz-Tschopp ne renvoie pas comme c'est l'usage dans la vulgate libérale-libériste au règne sur terre des droits de l'homme, mais à une nouvelle étape du capitalisme qui se nourrit des expériences historiques éprouvées dans la réalité actuelle, pour laquelle nous ne disposons pas des concepts théoriques adéquate. Pour être plus clair, on peut se demander si, plutôt que de prendre pour référence des doctrines (libéralisme), les pratiques d'extermination, de production de la superfluité humaine, la généralisation d'une violence inédite rendant échangeables bourreaux et victimes, il ne vaut pas mieux approfondir la référence au capitalisme. L'essai toutefois n'a pas la prétention de pouvoir décrire toutes les facettes du capitalisme mondialisé saisi en ses époques. Des auteurs comme Wallerstein, Brenner, Arrighi, La Grassa sont incontournables à ce sujet. Dans la suite du présent essai, un débat articulant Arendt, Foucault et Marx autour des transformations du pouvoir de vie et de mort est annoncé. Le cadre catégoriel est en effet appelé à s'élargir, tout en étant attentif aux transformations de catégories induites par le capitalisme, qui exigent non seulement le choix d'un autre cadre catégoriel, mais l'invention d'un nouveau cadre théorique à partir d'une reprise de débats autour des transformations du pouvoir, de son rapport à la vie et à la mort, à la survie de la planète et des nouvelles formes de résistance. Castoriadis ouvre des voies à explorer au-delà de ses travaux sur la démocratie grecque pour inscrire une conceptualité historico-sociale dans la création humaine.

Revenons aussi sur la question du travail et du salariat. Là est notre seconde interrogation. Marie-Claire Caloz-Tschopp fait référence à la thèse rappelant que la centralité du travail dans la production capitaliste implique simultanément celle du non-travail qui lui est corrélative, ce que j'avais de mon côté posé dans mes *Études sur Marx (et Engels)*. Elle range tous les travailleurs devenus superflus dans l'activité économique développée dans le cadre des entreprises inter- et transnationales parmi les autres victimes de l'*apartheid* mondial, sans suffisamment préciser qu'elle entend par là l'ensemble des travailleurs du monde, non du seul Occident. Cela est légitime sous ce point de vue. Mais on ne peut pas proposer une relance de l'action politique fondée sur la reconnaissance de la pluralité humaine en passant sous silence la question

traditionnelle de la démocratie dans l'organisation et la réorientation de la production. La centralité du non-travail s'inverse en une autre centralité du travail, une centralité de second degré. À défaut, la perspective de la démocratie radicale demeure européo-centrique. Les pays émergents – Brésil, Inde, Chine – sont pris dans le vertige de la production qui leur permet de devenir compétitifs et de rendre inutiles des travailleurs des centres capitalistes. Mais en ces pays émergents, l'industrie ne peut absorber la masse de la population des campagnes. Dans les pays pauvres d'Afrique et d'Asie, la situation est pire encore. On ne peut pas imaginer de promotion du droit d'avoir des droits sans poser la question du travail, de sa réduction et de sa transformation, la question d'un autre rapport au travail en ce qu'il conserve de nécessaire. Certes, la relecture du droit d'avoir des droits implique cela, comme l'a bien expliqué Balibar dans un article d'*Actuel Marx* qui cite notre auteure, le droit d'avoir des droits n'est pas d'ordre juridique, mais implique l'ensemble de la vie humaine. Aujourd'hui, il ne suffit pas de critiquer l'économicisme libéral ou marxiste comme le fait Arendt. Là encore, Castoriadis est un recours possible, selon notre auteure. Il n'a jamais abandonné, en effet, la perspective d'une organisation démocratique de l'économie reposant sur l'autonomie des individus devenus souverains en tant que consommateurs et producteurs, appelés à discipliner le désir de consommer et à prendre des décisions en des unités de production autogérées.

Pour Marie-Claire Caloz-Tshcopp, la question du travail et du salariat (sans entrer dans une prise en compte détaillée des liens entre travail et capital, capital financier) est plutôt celle de la mondialisation d'un système de travail qui fonctionne en partie avec la logique de la main-d'œuvre de réserve (Marx) et en partie avec une culture économique-politique de la *human superfluity* (Arendt), dont on trouve d'ailleurs déjà des traces chez Hegel (*pöbel*) et Marx, comme l'a montré Bertrand Ogilvie et comme je l'ai fait moi-même dans la partie de l'ouvrage cité. Poser une telle question suppose que l'on sorte d'une vision européo-centriste pour analyser un marché du travail mondialisé, avec des tendances communes, mais aussi spécifiques selon les endroits du monde (la spécificité ne recouvrant pas forcément les fameuses catégories « Nord-Sud », « est-ouest »). Sans doute y a-t-il accord de fond sur ce point et il s'agit d'une question d'explicitation.

Seule cette perspective – et c'est notre troisième remarque – empêche la politique de se limiter à une intervention d'urgence minimale pour interrompre la production de la superfluité humaine dans le travail. Le point de vue de l'action toutefois exige que les victimes deviennent acteurs de la conquête de leur auto-

Résister en politique, résister en philosophie...

nomie individuelle et collective. Marie-Claire Caloz-Tschopp n'est en rien une «victimaire». Sa position serait encore plus nette si comme Gramsci elle liait plus étroitement non seulement politique et philosophie, mais économie, politique et philosophie.

L'action ne peut être séparée de la production, de sa réorientation et de sa refinalisation contrôlée, y compris en tenant compte des contraintes écologiques. Faut-il renoncer face à la puissance écrasante du capitalisme mondialisé à la perspective régulatrice d'une hégémonie des producteurs-citoyens, comme le voulait Antonio Gramsci ? Ne faut-il pas repenser les rapports de la production et de l'action au lieu de les maintenir en fait séparés ? Sans doute Marie-Claire Caloz-Tschopp n'a-t-elle pas voulu traiter cette question et se réserve-t-elle le droit de revenir sur la transformation du pouvoir humain de la production et de la politique, sur la nécessité d'une nouvelle anthropologie qui soit une nouvelle philosophie politique, mais il me semble justifié d'insister sur ce point, qui marque une avancée par rapport à la conception du travail chez Arendt et qui la rapproche de Castoriadis. Si le capitalisme mondialisé exclut cette possibilité, on ne voit pas ce que pourra la politique comme pratique du conflit. Les sans-part chers à Jacques Rancière sont structurellement des sans-part à la détermination des fins de la production et de son organisation.

Par ailleurs, le droit d'avoir des droits a été inventé par Arendt pour décrire une expulsion radicale de l'humanité et du cosmos après une expulsion politique de millions d'êtres humains (cette expulsion était aussi économique, mais ce n'était pas au sens capitaliste du terme). Cette réflexion doit être prolongée dans le sens d'une description fine des conditions d'expulsion au sein de la production et de l'organisation du travail, et dans tous les lieux de la vie quotidienne de tout individu et des groupes humains dans divers endroits de la planète (des banlieues, aux camps aux frontières de l'Europe, aux zones de guerre, aux usines en Chine et en Inde, etc.). Cette expulsion consiste non seulement à leur ôter tout pouvoir sur leur vie quotidienne, à les exploiter, à les surexploiter, à les jeter dans une insécurité permanente, mais aussi à leur ôter la vie. En masse.

Alors se pose la quatrième question, celle des moyens politiques et du recours à la violence légitime de l'autodéfense. L'échec et les horreurs des révolutions du siècle passé, le caractère impolitique de la nouvelle violence immunitaire avec son recours massif à la cruauté obligent à prendre la mesure de la perte contemporaine de la civilité. Et nombreux sont ceux qui s'interrogent sur la praticabilité et la désidérabilité de la violence révolutionnaire historique. Marie-Claire Caloz-Tschopp est de ceux-là en prenant acte du saut qualitatif, de la rupture historique de la violence totalitaire

de masse et ses suites. Elle rejoint les dernières prises de position d'Étienne Balibar explorant la possibilité d'une politique de la civilité inspirée de Gandhi. Il a été possible au Mahatma de conduire l'Inde à l'indépendance en limitant les affrontements sanglants, en préconisant des marches pacifiques, le refus de l'impôt, la désobéissance passive, l'objection de conscience, le jeûne à mort. Certes, Gandhi a réussi à diriger un procès de libération aussi énorme que ceux dirigés par Lénine et Mao en d'autres circonstances, celles de la guerre de libération nationale au sein de conflits mondiaux. Mais Gandhi a échoué comme Lénine et il a été emporté tragiquement par la violence qu'il n'avait cessé de combattre. S'il importe en effet de jouer au maximum la libération de la puissance populaire de penser et d'agir pour contenir la violence capitaliste actuelle, s'il importe de construire des mouvements de masse capables de convertir la violence impolitique des banlieues et d'ailleurs en force politique intelligente, cela exige un effort héroïque pour rendre possible un autocontrôle de l'indignation populaire et l'empêcher de se transformer en haine aveugle. Cela fait désormais partie de tout programme révolutionnaire en étant inclus dans les questions d'organisation, d'éducation, etc. '.

Il s'agit pour Marie-Claire Caloz-Tschopp de se distinguer explicitement de tout projet politique qui n'a pas analysé l'ampleur incalculable de la violence (post-)totalitaire. Elle parie sur la puissance d'action (Spinoza) plutôt que sur la force instrumentale et guerrière, et entend éviter de transformer l'adversaire en ennemi public, en terroriste, en voyou pour cacher des pratiques d'État voyou (en Afghanistan, en Irak, à Guantanamo, en Amérique latine, etc.). Il s'agit de refuser l'opposition chère à Carl Schmitt, l'opposition impitoyable entre ami et ennemi qui est supposée définir la politique. Il s'agit de ne pas se laisser piéger par une violence que le pouvoir retournerait contre ses auteurs en disposant même d'un consensus pour ce faire. En ce sens, serait nécessaire un retour à la radicalité démocratique qui analyse les partitions (sexe, nation, pensée), radicalité ancrée dans les héros ordinaires, la puissance de l'imagination radicale. Cette radicalité inclue le droit d'avoir des droits, l'hospitalité, le conflit. Elle est indispensable non seulement pour résister mais pour imaginer et construire un nouveau projet révolutionnaire.

Cette argumentation se défend. Mais il demeure que ce qui est appelé abusivement la démocratie aujourd'hui fonctionne exclusivement au service des couches dirigeantes économiques et politiques (Parti socialiste compris). Marie-Claire Caloz-Tschopp rappelle que Castoriadis parle plutôt d'oligarchie à ce propos. Persiste un fait historique têtue : les possédants ne donnent jamais rien et les pauvres qui se donnent les uns aux autres n'ont rien

Résister en politique, résister en philosophie...

à donner. L'« élite » du capitalisme financier actuel est certainement une des classes les plus irresponsables qui aient jamais existé depuis longtemps. Les jeux irresponsables de la Bourse, les salaires des dirigeants, l'affaire des subprimes en sont des exemples flagrants. Indifférente aux conséquences de ses décisions sur la vie de millions d'hommes, cette caste a choisi de vivre dans ses ghettos dorés, de simuler parfois encore un peu un intérêt pour les droits de l'homme qu'elle manipule afin d'obtenir le consensus dont elle bénéficie encore. En son sein, elle cultive le mépris le plus total et le plus cynique pour la masse de « pauvres ignorants » qui la tolèrent. Elle s' imagine constituer une humanité supérieure, celle du surhomme néo-capitaliste opposé à de nouveaux sous-hommes jetables à merci. Tout cela ne peut à terme que produire des explosions de haine et de ressentiment aux effets potentiellement démesurés. Que sera-t-il possible de faire alors pour civiliser une violence qui puise sa légitimité malgré tout dans l'infamie sociale qui la produit comme son déchet et sa critique ?

On peut redouter une telle situation. Une force politique responsable n'est pas fascinée par la violence qui, devenue *hubris*, peut produire autant de dégâts que de résultats positifs. Une force politique responsable doit tout faire pour promouvoir la puissance de penser du plus grand nombre et lutter contre ce qui est actuellement l'obstacle majeur de la pensée, le culte nihiliste de la consommation qui alimente la machine à produire des objets absurdes et transforme les sujets en assujettis, en a-sujets oscillant entre le désir de consommer et l'explosion du ressentiment, le moins révolutionnaire des sentiments.

Cet appel à la raison pratique des couches subalternes ne peut pas ignorer qu'il est difficile de le produire à grande échelle. Le système des médias qui constituent l'opinion publique des démocraties manipulées renforce le somnambulisme des populations. Les médias synchronisent avant tout les affects dans le sens d'un unisson et les transforment en coordonnées d'action normalisées. La rupture avec cette mimétique passionnelle risque d'être passionnelle elle-même et de prendre la forme de violences impolitiques appelant et justifiant la répression au nom de la civilité. La force politique responsable ne peut donc pas compter sur la seule force de l'argumentation rationnelle, pas plus qu'elle ne peut préjuger de ce qu'il adviendra s'il lui fallait ne pas *a priori* écarter la nécessité où elle pourrait se trouver de chevaucher la violence incivilisée, ce produit pervers de notre civilisation intrinsèquement incivile et violente en ses structures. La philosophie est confrontée à la réalisation de ce travail de pensée populaire où la raison pratique se fait affect et force motrice d'un relatif unisson. Il s'agit bien d'une réforme intellectuelle et morale du sens commun de masse,

pour reprendre une intuition féconde de Gramsci dont il nous faut reprendre la lecture. Mais elle rencontre des défis inédits. Philosophie et politique se rejoignent dans l'effort pour produire une hégémonie culturelle à même de libérer ce qui témoigne encore de la créativité populaire.

Tout espoir n'est pas perdu. En effet, d'autre part, la montée de risques majeurs pouvant menacer les classes dirigeantes du capitalisme mondialisé total libéral pourrait inquiéter ces couches dirigeantes elles-mêmes et les rendre davantage responsables et raisonnables. N'oublions pas que c'est la peur du communisme qui est une des origines du *Welfare State*. Le déchaînement de la violence auto-immunitaire partout, le caractère ingérable à terme de la guerre globale, l'épuisement de ces biens communs que sont l'eau, l'air, le pétrole, un milieu naturel habitable, peuvent appeler les couches dirigeantes à la raison, à leurs devoirs d'humains, à les conduire à produire une culture du bien commun qui fut celle d'une grande partie des Lumières et des traditions religieuses. La pression des mouvements populaires, ceux du monde du travail comme ceux des sans-travail, peut produire une peur salutaire face à l'autodestruction à laquelle notre monde historico-social se condamne, s'il ne prend pas le contrôle de sa reproduction. Il faut que les élites dirigeantes soient terrorisées ou plutôt inquiétées par la terreur objective inscrite dans l'être socio-historique qu'elles prétendent diriger de manière irresponsable à leur profit exclusif. La compréhension de la menace d'un désastre devenant commun pourra peut-être libérer en elles la perception de la nécessité du bien commun et les conduire à accepter, contraintes et forcées par la chose même, de passer la main à un autre bloc de forces, ou tout au moins de participer à une entreprise de coopération. C'est dans cette perspective que le combat des forces de résistance pourra se faire construction d'un autre rapport au monde commun. Bien commun, coopération, conflits productifs, telles sont les seules fins que peut se proposer une politique réellement révolutionnaire de la civilité. L'ampleur des réformes visées par les luttes de résistance actuelles partout dans le monde remet à l'ordre du jour la question de la révolution alors que la contre-révolution est en cours. C'est la révolution qu'il s'agit de repenser en politique et en philosophie pour résister au total-libéralisme.

La réflexion salutaire de Marie-Claire Caloz-Tschopp en son cheminement propre est appelée à converger sur l'intempestive proposition en inscrivant ses travaux futurs dans une brèche ouverte par le fait de résister en politique et en philosophie. Elle a le courage de demeurer optimiste et de refuser la fin de l'histoire même inconsciente qui est dans l'air catastrophiste du temps qu'on respire. Voilà pourquoi nous choisissons de laisser le dernier

Résister en politique, résister en philosophie...

mot à son auteur de référence majeur, Hannah Arendt, en citant un texte qu'elle cite elle-même: «Le monde édifié par les mortels en vue de leur immortalité potentielle est toujours menacé par la condition mortelle de ceux qui l'ont édifié et qui naissent pour vivre avec lui. En un certain sens, le monde est toujours un désert qui a besoin de ceux qui commencent pour pouvoir à nouveau être recommencé.»³

3. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, volume II: *L'Impérialisme*, Seuil, «Points Essais», Paris, p. 281-282.

PROLOGUE

LA SOURIS DE KAFKA

« Kafka ressemble à ce garçon qui partit un jour pour apprendre la peur. Il arrive au palais de Potemkine, mais finalement, dans les trous de la cave, il tombe sur Joséphine, cette souris chantante, dont il décrit ainsi la mélodie : "Il y a en elle quelque chose de notre pauvre et courte enfance, quelque chose du bonheur perdu qu'on ne retrouvera jamais, et quelque chose aussi de notre vie présente, de nos activités du jour, de leur petite gaillardise inexplicable, réelle et cependant qui résiste à tous les maux." »

Benjamin Walter, *Œuvres II: Franz Kafka*, Gallimard, « Folio Essais », Paris, 2000.

Résister en politique et en philosophie fait partie de la condition humaine la plus politique et la plus intime. Pouvoir et résistance, société et subjectivation sont étroitement liés. Résister, c'est refuser toute domination, toute servitude. C'est « exister en acte »¹. Résister, on le verra, c'est prendre avec soi, dans le voyage, la souris chantante de Kafka et le dragon de Victor Hugo².

Résister, c'est pour les sociétés, les individus, allier les actes et la pensée active pour transformer inlassablement la force en puissance créatrice. Résister, c'est configurer ensemble un impératif ontologique (quel devenir ?), anthropologique (quelle puissance humaine ?), de vérité (connaissance), éthique (position), d'action

1. Baruch Spinoza, *L'Éthique*, *op. cit.*, proposition XXI.

2. Concernant le dragon de Hugo, *cf. infra*, p. 381.

Résister en politique, résister en philosophie...

(projet) en se situant dans l'histoire et l'espace planétaire. Résister, c'est choisir le courage civique, plutôt que la servitude, l'un et l'autre n'étant pas des évidences figées mais une tension en mouvement.³ Résister, c'est porter un démenti aux mensonges de la fin de l'histoire, de la politique, de la démocratie, de la philosophie. Résister, on le verra tout au long de cet essai, puis dans son épilogue, c'est dans l'immanence, la matérialité de la politique, un exercice d'endurance pour inventer au jour le jour, *tenir* une position en politique et en philosophie dans le présent pour ouvrir l'avenir. Au-delà des soubresauts de la conjoncture électorale en Europe et ailleurs, résister serait-il le nouveau visage/masque de la révolution, quelle révolution ? Le fait que la résistance apparaisse liée au rire⁴, à l'humour indique le symptôme d'une difficulté majeure au xx^e siècle⁵, qu'il nous faudra cerner et comprendre.

Au xx^e siècle, avec la fin des empires, de la colonisation, des génocides, les deux guerres mondiales, les trente glorieuses, le court intermède ouvert par le mouvement social planétaire de 1968, la chute du mur de Berlin, le soulèvement étudiant de Tienanmen, les guerres, la résurgence du mot *résister* répond à notre situation imprévisible. Il revient au moment historique où nous hésitons à prendre acte que l'extermination fait partie de la civilisation pour nous et les générations futures. Où les urgences écologiques⁶, les ressources limitées, les inégalités abyssales nous montrent que la survie de l'humanité, de la planète est à l'ordre du jour. Où le

3. Deux cents entretiens en profondeur effectués pour une recherche sur des agents du service public en Suisse ont montré que la thèse déterministe de la docilité, de la servitude au pouvoir, à l'État et de la disparition de l'aspiration à la liberté, de la résistance souvent proclamée n'est pas une réalité. La question est plutôt de saisir les nouvelles formes d'actions invisibles à partir d'*a priori* déterministes ou de catégories classiques. Marie-Claire Caloz-Tschopp, volume I: *Parole, pensée, violence dans l'État. Une démarche de recherche*; volume II: *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public. Entretiens*; volume III: *Le Devoir de fidélité à l'État entre servitude, liberté et (in)égalité*, L'Harmattan, Paris, 2004.

4. Le thème « rire et résistance » est largement présent dans la tradition philosophique. Voir, par exemple, Marie Humeau, *Sénèque et la pédagogie de la dérision*, thèse pour l'université Paris-X, 2004; Jean-Michel Ribes, *Le Rire de résistance. De Diogène à « Charlie Hebdo »*, coédition théâtre du Rond-Point et Beaux Arts éditions, TTM éditions, « Grand Thème », Paris, 2007; Charles T. Wolfe, « Le Rire matérialiste » (dossier), *Multitudes*, n° 30, automne 2007; et aussi... le rire du clown, outil thérapeutique dans les entreprises, les forums santé, la vie quotidienne pour augmenter les anticorps, le système immunitaire, l'oxygénation, l'esprit critique, l'autonomie contre le stress, la surpression cardiaque, les passions tristes, la désespérance, etc.

5. Pourquoi parle-t-on de résistance non violente et non de révolution non violente ?

6. Programme des Nations unies pour l'Environnement, *L'Avenir de l'environnement mondial*, GEO-4: *L'environnement au service du développement*, New York et Genève, 2007.

désir dans la vie politique est vécu sur le mode des passions tristes (Spinoza), qui se résume en une soumission de la liberté à la haine⁷, à l'envie, et non sur le mode des passions politiques joyeuses liées à l'amour (solidarité, compassion, goût de l'altérité, risque de l'hospitalité, création incessante de l'égalité).⁸ L'adage d'Ismail Kadaré : « Le crime n'est jamais loin du pouvoir »⁹, découvre d'emblée un paysage de ruines, le gouffre d'une guerre sans nom, l'amoncellement de cadavres.¹⁰ Qu'est-ce que le pouvoir, qu'est-ce que le crime aujourd'hui, quels liens entre eux ? Comment reprendre aujourd'hui la réflexion sur la dialectique entre violence et révolution au xx^e siècle ? Quel est le lien entre politique, violence, résistance ? Est-il possible de faire de la politique, de la philosophie en ne cédant pas au vertige face à l'abîme ouvert par les destructions du xx^e siècle, les génocides de masse et leur longue genèse, en ne consentant pas à se soumettre à la domination nihiliste, au meurtre, en prenant avec soi, le désir de changement, de vie, les désespérances, les doutes, les incertitudes ?

À quelles conditions pouvons-nous redécouvrir la puissance de la politique, articuler agir politique et philosophique aujourd'hui pour résister dans un contexte de guerre (post)colonial, (post)communiste, (post-)totalitaire ? Résister, est-ce *agir* ou *réagir* ? Que signifie aujourd'hui « démocratie », mot polysémique, conflictuel qui fait retour dans les débats chez les dénonciateurs des excès de la démocratie (Huntington¹¹...), de la maladie démocratique (Margaret Thatcher...), du trop de démocratie ou encore d'une réduction de la démocratie à des échanges langagiers qui masquent les enjeux. Le mot « démocratie » évoque le jeune Chinois dressé seul devant un tank en marche dont la photo a fait le tour du

7. Alain Fine, Félicie Nayrou et Georges Pragier (sous la direction de), *La Haine*, PUF, Paris, 2005 ; Olivier Le Cour Grandmaison, *Haine(s). Philosophie et politique*, PUF, Paris, 2002.

8. La description se réfère au *conatus*, à la classification de base des affects primordiaux de Spinoza – désir (*cupiditas*), joie (*laetitia*), tristesse (*tristitia*). La manifestation du *conatus*, du désir, exprime les ressauts de la puissance d'exister et d'agir, la joie et la tristesse se manifestent pour Spinoza au travers des figures de l'amour (*amor*) et de la haine (*odium*), de l'attraction, de la répulsion. Voir Pierre Macherey, *Introduction à L'Éthique de Spinoza. La troisième partie : La vie affective* (Introduction), PUF, Paris, 1995.

9. France culture, 18 septembre 2007, quand il commente son dernier livre, *Hamlet, le prince impossible*, Fayard, Paris, 2007.

10. « La guerre entre vous, ce serait comme si le monde se fendait en deux, et qu'il fallait pour en souder le gouffre un amoncellement de cadavres. », Shakespeare, *Antoine et Cléopâtre* (acte III, scène IV, 30-32).

11. Michel Crozier, Samuel P. Huntington et Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975.

Résister en politique, résister en philosophie...

monde, les mères de la place de Mai à Buenos Aires, la lutte pour les droits de l'homme en Tunisie, les moines bouddhistes, les manifestants à Rangoon, les écrivains assassinés pour avoir dénoncé la danse de mort autour du pétrole au Nigeria, les sans-papiers aux frontières de l'Europe, etc. Platon, le plus solide adversaire de la démocratie dans la tradition de la philosophie politique, a nommé ses inventeurs : ce sont des *démocrates*. Sa dénonciation cachait sa haine de la démocratie tout en donnant un nom à une invention politique. Nous voilà invités à redécouvrir sa radicalité (Castoriadis), les liens intrinsèques entre égalité et liberté (Balibar), le rôle de la mésentente (Rancière) alors que la révolution/restauration revient dans les travaux¹², que le terme « (contre-)révolution » connaît lui aussi une polysémie paradoxale. Les temps changent, mais pas forcément dans le sens où chantait Bob Dylan. Quelles potentialités, ambivalences, ambiguïtés, mensonges politiques, désir de changement recouvrent ces mots ? Quels déplacements impliquent les sourds conflits qui les traversent ? Depuis l'Europe, avec les opprimés d'Europe et de la planète, comment, pourquoi ne pas renier deux mille ans d'histoire riches d'échanges ? Comment, pourquoi nous décentrer à l'étape de la mondialisation pour les revisiter en interrogeant un certain épuisement¹³ de l'Europe, en abandonnant toute velléité de suprématie, toute illusion de supériorité ?

Nous sommes pris entre obsession du marché, falsification permanente des médias, banalisation de l'éthique. Le débat sur la guerre, la violence, la révolution en arrive à annoncer la fin de la révolution¹⁴ et à normaliser une guerre sans nom. Les théories de la gouvernance sont habitées par des formes d'idéologie du tout économique, de la gestion technocratique, biologisante¹⁵ et sécuritaire après avoir dû prendre acte, au lendemain du 11 septembre 2001, des limites de la démocratie procédurale habermasienne. Le dicton populaire *impossible d'intervenir dans les affaires du monde*, en appelle à croire au simplisme, à l'autocensure, à obéir aux chefs

12. À propos de Gramsci : Carlos Nelson Coutinho, *Il pensiero politico di Gramsci*, Edizioni Unicopli, Milan, 2006.

13. Jean-François Mattei, *Le Regard vide, essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, Paris, 2007.

14. Voir le débat autour de la Révolution française : Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort. Essai sur la terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris, 2003 ; Eustache Kouvelakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Actuel Marx-Confrontation-PUF, Paris, 2003.

15. On pense à la proposition du test d'ADN pour les regroupements familiaux d'étrangers en France, en Suisse et dans d'autres pays, déjà appliquée dans douze pays européens. Il n'est pas étrange que le développement scientifique croise les pratiques politiques.

providentiels. La résistance en politique et en philosophie est alors appelée à s'interroger sur le tissage des liens du pouvoir avec la violence guerrière nihiliste, le déni des problèmes de survie de la planète, les conditions de possibilité de la création politique et philosophique. Dans un horizon (post)colonial, (post)communiste, (post-)totalitaire¹⁶, on verra que *résister* en partant du cadre de la survie et d'un projet politique prospectif signifie remettre sur le métier la confrontation entre *force* instrumentale meurtrière et *puissance* démocratique, travailler les conflits sous-jacents à l'ambiguïté de certains concepts (pouvoir, *Gewalt*, état d'exception, *homo sacer*, biopouvoir, etc.), la question des conditions du partage de l'expérience humaine, le projet d'émancipation, le mouvement de liberté et de pluralité (Arendt), l'autonomie (Castoriadis), l'égalité et la mésentente (Rancière), l'égaliberté (Balibar), et sa mise en œuvre dans la dynamique de partition guerrière (Ivekovic).

RÉSISTER AUJOURD'HUI

Impossible de s'agripper à l'ébranlement du sens commun, de décrier la perte de la tradition, des normes, des critères, et même de guides. Impossible de réduire l'effroi, la désorientation en banalisant les formes de violence guerrières « radioactives »¹⁷ de la modernité. Dans une planète entièrement découverte, finie, les impératifs écologiques suffisent à montrer qu'il n'y a plus de porte de sortie, plus de décharges pour les déchets, ni de bagnes pour les humains mis au rebut. Avec l'illusion de la fuite en avant aveugle, nous perdrons le rapport à nous-mêmes, à l'agir politique, à la vie, au monde (cosmos). Nous perdrons la planète peut-être aussi. La violence extrême, les massacres de masse du XX^e siècle, l'étendue de la destruction au XXI^e siècle, les urgences planétaires ont installé une désillusion qui ébranle les idéaux d'émancipation. Il s'agit de prendre acte de la contradiction entre démesure et mesure des défis de notre situation.

Exister en acte implique d'imaginer, comprendre, partager ; en un mot de récupérer *l'activité de penser en politique et en philosophie*

16. Hannah Arendt a montré que le passé totalitaire, son pouvoir de destruction, a un effet vampirique et qu'il garde un pouvoir de contamination pour le présent et le futur, qu'une nouvelle philosophie de l'histoire et de la résistance est nécessaire après le XX^e siècle et sa longue genèse.

17. La notion, métaphorique, a été inventée par une psychanalyste qui observe dans sa pratique clinique au Moyen-Orient la violence transgénérationnelle : Yolanda Gampel, *Ces parents qui vivent à travers moi. Les enfants des guerres*, Fayard, Paris, 2005.

Résister en politique, résister en philosophie...

en s'affrontant aux formes d'emprise passionnelles, aux visions téléologiques, catastrophistes¹⁸ de l'histoire, aux manipulations de l'imaginaire, aux usines médiatiques du consentement qui font l'impasse sur l'histoire, les dangers de la destruction du capitalisme. L'enjeu principal est peut-être la tension, le choix entre une vision métaphysique ou dialectique, entre le déterminisme, la servitude et la liberté, la résistance démocratique. Exister en acte implique de prendre au sérieux l'attaque de la pensée, le recouvrement de la puissance de l'imagination, l'attaque de notre capacité de nous représenter le réel, de *l'activité de pensée elle-même, sa place dans l'action collective*. Le travail ne s'inscrit pas dans une philosophie de système à la recherche d'invariant, de clôture, ne limite pas la philosophie à l'étude des discours et de la logique, ni au choix étroit entre nihilismes¹⁹ et décisionnismes. Il ne prétend pas être une philosophie pratique²⁰, mais plutôt une *praxis*²¹ de la philosophie de la puissance d'être en devenir (Spinoza, Deleuze) qui, face au risque de destruction, accorde autant d'importance à l'événement (Arendt), à la stratégie dans le mouvement du devenir (Spinoza), aux conflits dans les expérimentations entre domination et résistance, qu'au travail de la pensée toujours collectif, inscrit dans l'histoire ou son absence dans l'action. Qui vise à démocratiser la *praxis* de la philosophie. Qui cherche de nouvelles voies dialectiques du devenir, invente des mots, repère le bricolage de concepts provisoires²² en se mesurant à la destruction chaotique, à l'arbitraire, pour tenter de cerner le réel, sans forcément faire circuler dans les zones de la peur manipulable des concepts qui inhibent l'autonomisation de la pensée. Il ne s'agit pas de changer d'idées ou de méthodes, mais bien de transformer la *praxis* de la philosophie. *Position* plutôt

18. On ne peut qu'être frappé par la prégnance d'une idéologie des catastrophes déterministe, avec la naturalisation des faits sociaux et politiques, alors que la crise énergétique et les problèmes écologiques n'aboutissent pas à des décisions politiques à la hauteur des urgences. Par ailleurs, comment être d'accord avec le philosophe suisse Denis de Rougemont, qui pense que les humains ne changent qu'à partir des catastrophes, quand les catastrophes peuvent signifier la fin de l'humanité et l'installation d'un désert sur une planète détruite ?

19. L'histoire de la tradition philosophique montre qu'il existe une diversité de nihilismes et de décisionnismes, dont il faut dégager la spécificité des formes contemporaines. Voir à ce propos André Tosel, *Nihilismes* (à paraître).

20. Je n'aime pas le terme car, en le renversant, on retombe sur la séparation hiérarchisée entre la théorie et la pratique.

21. Au sens de Marx ou de Gramsci. Voir notamment Emmanuel Carsin, *Marx. L'action et l'histoire*, Ellipses, Paris, 2007.

22. Tâche collective de création, d'inventaire de la résistance. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, « Critique », Paris, 1991 ; Pierre Fiala, « Faire pièce à l'escalade des discours sécuritaires et discriminatoires : quelques perspectives socio-langagières », in Marie-Claire Caloz-Tschopp et Pierre Dasen, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruylant, Bruxelles, 2007, p. 775-782.

que retrait. Prescience plutôt que science, signification plutôt que calcul, retenue dans la recherche, nuance plutôt que passage en force aveugle sur la scène de la société du spectacle.

Cet essai n'est pas réservé à des spécialistes. Il s'adresse à toute personne intéressée par la résistance.²³ Il est écrit après l'ivresse progressiste des Lumières en tension avec les idéologies racistes et créationnistes, la révolution capitaliste industrielle, l'impérialisme, le dégrisement de la rupture (post-)totalitaire dans un contexte de problèmes écologiques et d'inégalité abyssaux sur la planète. Il est une sorte de pari spinozien qui se propose de prendre en compte les étourdissantes avancées techniques, l'évolution du capitalisme, la raison sauvage²⁴, l'opacité tragique prise entre pulsion de mort et pulsion de vie, et de dégager la *puissance* humaine créatrice de liberté, de pluralité, de solidarité. L'enjeu de la résistance est triple : s'inscrire dans les nouvelles conditions d'infinitude et de finitude ; récupérer la puissance d'agir sous toutes ses formes, y compris par la pensée collective ; ne plus dénier les forces de destruction et de création, mais plutôt les identifier, repérer les nouveaux pièges de la servitude à la destruction. Non pas rêver d'éliminer la violence en proclamant la non-violence, mais plutôt reconnaître sa présence, la retourner, la civiliser en la combattant de l'intérieur, en déplaçant la haine.

Certes, la prégnance de la servitude sur la liberté oscille entre adaptation conformiste à la domination et obéissance. Mais tout n'est pas décidé. Les jeux ne sont pas faits. L'insécurité est palpable. Mais la peur s'apprivoise. La liberté, la solidarité, la politique se gagnent. On verra que le renversement de la servitude en désir de liberté devient résistance quand il parvient à s'inscrire dans le lieu des exigences de survie et de la mésestimation des sans-part. Qu'il se déploie en un triple mouvement combiné de distance, d'arrachement à la domination, à la servitude, de travail sur des difficultés de la pensée, sur les résistances (au sens de Freud) inscrites dans les tréfonds de la servitude à la violence guerrière, à la mort, et qu'il retourne la violence destructrice en création politique d'émancipation. La gaillardise de la souris chantante de Kafka nous donne une image positive de la résistance. Elle nous ouvre une porte pour nous engager dans le labyrinthe contemporain où la résistance prend la figure du dragon de Victor Hugo, comme on va le voir.

23. Les notes bibliographiques de bas de page du présent essai donnent des références qui peuvent être utiles au travail de réflexion et précisent certains points quant à des enjeux qui ne font pas l'objet direct de l'essai.

24. Juanma Sánchez Arteaga, *La Razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*, Lengua de Trapo, Madrid, 2007 (voyage dans la science raciste du XIX^e siècle).

Résister en politique, résister en philosophie...

On ne trouvera pas ici de métaphysique de l'Être²⁵, de système, de démonstrations abstraites, d'enchaînements conceptuels parcourant l'histoire de théories politiques et philosophiques ou inoculant des arguments imparables. On ne trouvera pas non plus de programme, de stratégie, de liste de revendications. On ne trouvera pas de considérations sur les confrontations autour de l'organisation politique (mouvements sociaux, contre-pouvoirs, partis, syndicats, ONG, gouvernements, etc.). On verra le partage d'une expérience, un effort pour récupérer la puissance de la pensée dans l'agir collectif, des étonnements devant des faits, des peurs, des résistances à ce que la réalité du monde nous montre, qu'il est si difficile d'accepter – la violence, la guerre, la destruction, la servitude –, l'improbabilité de la liberté heureusement toujours imprévisible. On y trouvera des déplacements, une aventure de la pensée, des exercices pratiques de résistance ouvrant une porte sur l'avenir. Une attention à des distinctions à la base de la critique. L'activité de penser se perd, se gagne, se construit, se défait, se reconstruit pas à pas. Fragile. Provisoire. La nécessité impérieuse de penser le monde dans lequel je vis, ce que je fais, ce que je refuse de faire, est pressante. Il s'agit de maintenir vivant le désir de vivre, de sauvegarder, de changer le monde sans prendre le pouvoir défini trop souvent dans le cadre de la domination²⁶, en agissant, en réfléchissant. On verra par quelles voies je tente de résister à la domination guerrière tout en gardant vivants le rêve, le souffle, le désir d'agir, de philosopher qui appartient à tout le monde.

Cet essai est une étape²⁷ dans un travail oral, écrit tout au long de quarante années d'expérience de résistance sur trois terrains d'expérience dans le temps historique qu'il m'est donné de vivre en Colombie, en Suisse, en Europe. Au XX^e siècle, puis dans les années 1968 en Colombie, dans un cadre de violence d'État et de société, la révolution n'était pas pensable sans guerre, sans violence, sans lutte armée. Le romantisme révolutionnaire idéaliste faisait rêver devant l'immensité du fossé entre les classes. Il ne parvenait pas à effacer le machisme viril, le culte du chef, l'agir politique assimilé à l'héroïsme guerrier, les écarts entre les paysans, les luttes indiennes et les guérilleros, les tribunaux militaires, la banalisation des dérives, le trafic de drogue, etc. Depuis les années 1975, en Suisse,

25. Il y a tout au plus des métaphysiques régionales, nous rappelle Castoriadis.

26. John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Montesinos, Madrid, 2002.

27. Il s'agit du texte remanié d'une habilitation (HDR) en philosophie présenté en décembre 2006 à Paris-X Nanterre. Il est une sorte de bilan d'un itinéraire et de travaux. Pour les publications et activités, voir <https://applicationspub.unil.ch/interpub/noopener/php/Un/UnPers.php?PerNum=780506&LanCode=37>

en Europe, je participe à un travail citoyen dans le domaine des politiques d'asile et d'immigration. En parallèle, j'enseigne, je fais de la recherche en philosophie et en science politique (théorie politique) dans des universités publiques. La violence d'État constatée sur des femmes, des enfants, des hommes, la création de dispositifs, d'outils sécuritaires qui évoquent comme on le verra les travaux de Michel Foucault et ceux de Louis Althusser sur les appareils idéologiques d'État, les travaux de Paola Tabet sur les mains, les outils et les armes²⁸, l'émergence du délit de solidarité inscrit dans le droit étatique, la dégradation de la vie politique m'ont fait passer de l'incrédulité naïve²⁹ à la peur, à la révolte, à la désobéissance civique³⁰. Il me fallait comprendre les ressorts de la xénophobie, de la haine raciste, de la violence³¹, de l'intimidation des professionnels par l'État³² et son envers: l'insistante présence de l'(in)égalité, le goût de l'hospitalité, la solidarité, la curiosité pour l'Autre et le monde. Quand Marguerit Spichtig, institutrice de la patrie de Nicolas Flue en Suisse, cache des Kurdes menacés d'expulsion, qu'elle est traduite en justice, subit une haine rampante dans son village, a des problèmes dans son travail, elle dit en sortant du tribunal: «J'ai enlevé mes chaussures pour sentir la terre de ce

28. Paola Tabet, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, volume XIX, n° 3-4, juillet-décembre 1979, repris dans Paola Tabet, *La Construction sociale de l'inégalité des sexes*, L'Harmattan, Paris, 1998.

29. De croire inconsciemment que l'État de droit, la civilisation, l'éducation sont des barrières infranchissables pour la brutalité guerrière destructrice, ce qui conduit à la banalisation et à l'autocensure du pouvoir d'agir. Quand Christof Blocher, président de l'Union démocratique du centre (UDC), a affirmé que, si la Constitution suisse ne permet pas la violation des droits et du droit international, il faut éliminer la Constitution, personne n'a réagi. Depuis lors, des actes plus graves ont suivi. Le sport nous apprend que ce mécanisme inconscient n'est pas réservé à la politique. « J'ai appris à ne sous-estimer personne », déclarait le joueur de tennis Roger Federer, qui a fait l'expérience que, face à un style « moche », qui lui faisait supposer que son adversaire ne pouvait pas gagner, il lui fallait vraiment lutter pour gagner. Sur l'UDC, voir Oscar Mazzoleni, Philippe Gottraux et Cécile Péchu (sous la direction de), *L'UDC: un parti, son action, ses soutiens*, Antipodes, Lausanne, 2007.

30. En Suisse, dès les années 1980, ont été mis sur pied des refuges pour lutter contre les expulsions. Depuis lors, la dégradation des lois et des pratiques étatiques a fait disparaître l'État de droit en matière d'immigration et de droit d'asile. L'exemple actuel le plus patent est l'affaire des « Nem » (les « non-entrée-en-matière »), exclus de toute protection étatique, en violation de la Constitution suisse (devoir de prise en charge).

31. Olivier Le Cour Grandmaison, *Haine(s). Philosophie et politique, op. cit.*; Alain Fine, Félicie Nayrou et Georges Pragier (sous la direction de), *La Haine, op. cit.*

32. Au nom du fait que « l'objectif doit devenir des faits » dans les politiques d'expulsion, en septembre 2007, le gouvernement Sarkozy a convoqué vingt préfets pour qu'ils s'expliquent sur leurs maigres résultats en matière d'expulsion. En Suisse, le conseiller fédéral chargé du département de justice et police, Christof Blocher, exerce une pression similaire constante sur les fonctionnaires depuis son accès au pouvoir. Par ailleurs, les assistants sociaux sont enjoins de faire du chiffre dans l'assistance aux réfugiés... et aux Suisses.

Résister en politique, résister en philosophie...

pays qui est aussi le mien. » Je me suis beaucoup interrogée sur la dialectique entre violence d'État, nouvelles formes de guerre autour de nous et puissance de la résistance dans la durée. Le constat a été alourdi par un voyage théorique au long du xx^e siècle sur les sources de la *Solution finale* nazie³³ qui a accompagné ma lecture de l'œuvre d'Arendt, les constats d'un conflit s'aggravant au Moyen-Orient, dont je suis ressortie profondément ébranlée. Comment ne pas s'enfermer dans une attitude de repli, dénier la tragédie du xx^e siècle, sa longue genèse, rompre le cercle de la destruction, continuer à créer en résistant ? Comment ne pas répondre à la violence d'État et de société par la violence en amplifiant le cercle de la violence, de la cruauté sans médiation, en réveillant la haine, le désir de meurtre, mais se situer au jour le jour sur le terrain l'action civique de découverte ? Quelle est la zone ambiguë présente en chacun de nous qui cède à la séduction, au charisme, au pouvoir d'aimantation de la hiérarchie, de l'ordre, de la violence, en un mot à la servitude qui, dans certaines circonstances, loin de céder sans consentir³⁴, peut glisser vers le meurtre individuel et de masse ? Comment construire une conscience individuelle et collective de l'agir politique en la sachant inscrite dans la matérialité des rapports sociaux, fragile, soumise aux passions ? Comment repérer ces *événements*, ces *brèches* (Arendt) et aussi ces *stratégies de résistance* qui sont autant d'interstices dans la création politique ? Comment parler d'une situation quand tous les mots sont piégés ou alors qu'ils n'existent pas encore pour nommer ce que nous avons devant les yeux et ce que nous faisons ? Comment nommer, décrire la violence de la domination et entendre les mots de l'expérience d'individus, de groupes qui *tiennent* une position contre vents et marée en se réappropriant une temporalité, un espace public ? J'ai découvert que, malgré le climat actuel dominé par le mensonge politique, la criminalisation de populations qui ne se soumettent pas (migrants, chômeurs, femmes, professionnels, voyageurs, etc.), l'autocensure, l'invention du délit de solidarité au mépris du devoir d'assistance à personne en danger³⁵, il existe une création politique positive pas forcément située sur la scène médiatique. À l'université, j'ai fait l'expérience qu'en faisant le choix de la résistance il était difficile de conjuguer un travail de citoyenneté et

33. Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1985 ; Vassili Grossman et Ilya Ehrenbourg (sous la direction de), *Le Livre noir. Textes et témoignages*, Actes Sud/Solin, Arles, 1995.

34. Nicole-Claude Mathieu, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologie du sexe*, chapitre IV : « Quand céder n'est pas consentir », Côté-femmes, Paris, 1991, p. 131-227.

35. Voir, par exemple, la pétition pour la libération des sept pêcheurs tunisiens d'Agrigente, en septembre 2007, Gisti, Paris.

de chercheur. J'ai constaté les transformations structurelles liées au modèle de Bologne avec l'arrivée de nouveaux profils de patrons, de cadres intermédiaires, de chercheurs, le renforcement de la hiérarchie, les privilèges, les doubles jeux, les absurdités bureaucratiques, l'hypocrisie, la concurrence, le mérite, la précarisation des chercheurs menant à l'impuissance, à l'abdication amère. J'ai pris au sérieux mes mouvements de colère devant le cynisme froid dans les deux terrains, alors que la haine est un instrument politique de politicien³⁶, que les médias assèment l'exigence d'adaptation à une logique suicidaire imprégnant nos corps, notre pensée, notre vie intime. Depuis les années 1970, les mises en garde contre les urgences planétaires, la dégradation de la politique d'asile, d'immigration, du travail, de la santé, de l'éducation, de la science, etc. et aussi une résistance fragile, opiniâtre, sans trêve, sur la durée, amènent à constater que le *faire utilitariste* appelle l'*agir relationnel*, la *force instrumentale* appelle la *puissance de l'agir*. Il a fallu articuler un *triple objet* pour travailler le conflit entre politique et philosophie : situer l'étape de la mondialisation, la politique en Suisse, en Europe, dans les pays d'origine des migrants et ma propre subjectivation.³⁷ La pensée active partagée dans l'action est une arme précieuse individuelle et collective. La *vita activa* (vivre en étant actifs) est une notion centrale dans l'œuvre d'Arendt. « Penser et être vraiment en vie sont deux choses identiques », écrit-elle.³⁸ La pensée est en danger.³⁹ L'épuisement physique, psychique que décrivent les rapports du BIT dans le travail en est une trace. Pourtant, la résistance mentale et des corps, l'imagination, le partage des expériences font étroitement partie de la résistance politique, de la construction des savoirs, du sens. On verra à quelles conditions l'activité philosophique n'est pas une pratique pour « régler un asile de fous » (Pascal⁴⁰), qu'elle concerne « un peuple de démons » (Kant), un peuple de Faust à l'œuvre dans les inventions, les destructions, certes. Elle peut intéresser surtout un peuple d'esclaves en colère qui réfléchit aux conditions de la conscience dominée.⁴¹ On verra

36. Au moment où j'écris, l'UDC, le parti de Christoph Blocher, fait circuler en Suisse une affiche haineuse où trois moutons blancs chassent un mouton noir du territoire suisse, et Sarkozy envisage de soumettre à un test ADN les candidats au regroupement familial en France et d'enfermer à vie les délinquants sexuels.

37. Précisons que je n'aborde pas dans cet essai les liens entre urgences écologiques, migrations et inégalités qui font partie d'un autre projet en cours.

38. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit. La pensée*, PUF, Paris, 1981, p. 203.

39. Le fait que les maladies psychiques soient plus répandues dans le monde que les maladies physiques (selon le BIT) est un indice de l'attaque du pouvoir de penser, d'imaginer, de se représenter le monde.

40. Pascal, *Pensées*, Hachette, Paris, 1968, p. 483-487.

41. Voir, à ce propos, un texte anthropologique important, Nicole-Claude Mathieu, « Quand céder n'est pas consentir », article cité.

Résister en politique, résister en philosophie...

que les antihéros faiseurs de miracles humains (Arendt) *sont* les garants de la politique.

TROIS FIGURES, UN RÉSEAU POUR EN DÉBATTRE (ARENDRT, CASTORIADIS, IVEKOVIC)

On ne pense jamais en étant isolé, même dans la solitude la plus profonde. La construction de la pensée est collective. Arendt a bien distingué *isolement* et *solitude*. Le plaisir de la lecture est le plaisir de la rencontre où l'on se cherche des interlocuteurs, des adversaires pour se structurer. Combien de fois me suis-je surprise à parler, à polémiquer, avec des auteurs jusque dans mes rêves. Les nuits ont souvent aidé à résoudre des énigmes. Avoir des interlocuteurs, des adversaires réels, imaginaires, est fondamental pour résister. Pour penser. Avoir du plaisir à exister. Le dialogue intertextuel animé devient un voyage dans la toile de réseaux incroyables, de débats silencieux ou public avec des morts et des vivants qui ont traversé, traversent ma vie en conjuguant un questionnement, des œuvres, des positions, des lieux, des niveaux, des expériences. On ne pense pas sans accepter de se perdre dans des dédales, les lieux les plus sombres, les plus lumineux de l'histoire humaine. Dans toute rencontre, une question centrale est toujours là, brûlante : *Pris dans l'histoire comme nous, comment t'es-tu situé ? Comment as-tu trouvé, construit, tenu une position instable, fragile pour agir, penser, résister ?* L'enjeu est bien selon le terme de Jacques Derrida de *tenir* une position dans le travail intellectuel en intégrant l'histoire de longue durée, ce qui est appelé la modernité, le court xx^e siècle dans le présent, pour inventer, créer une autre Europe, une autre politique, une autre philosophie, et transformer radicalement notre imaginaire, notre regard, notre manière de vivre.

L'histoire des idées ne passe pas toujours par les canaux autorisés. La lucidité dépend pour une grande part de la position, des luttes dans les rapports sociaux, ce qui exige une attention spéciale à des penseurs exilés, en situation de moindre pouvoir aux frontières. Ce point a été déterminant dans le choix des trois auteurs et d'autres auteurs invités dans le dialogue.

Il existe des dialogues et des conflits entre les œuvres. Tout chercheur se développe par opposition aux énoncés existants, par leur problématisation incessante. Il s'agissait de repérer des figures de « héros ordinaires » au xx^e siècle en situant les questions, les conflits, en les invitant à participer à un réseau vivant. Deux penseurs passionnés par la politique et la philosophie – Hannah Arendt (1906-1975) et Cornelius Castoriadis (1922-1997), tous deux marqués par la guerre – ont connu ce que l'historien Enzo Traverso

a appelé « le privilège épistémologique de l'exil », la domination totalitaire, l'échec de révolutions dans ses versants national-socialiste et communiste. Tous deux ont réfuté l'utopie.⁴² Tous deux ont œuvré à la résurgence d'une ontologie, d'une anthropologie politique, basées sur la liberté, la pluralité (Arendt), l'imagination, l'autonomie, l'égalité (Castoriadis), en élaborant le lien conflictuel entre politique et philosophie. Tous deux ont accordé une importance primordiale à l'histoire, aux faits, aux apports d'autres disciplines que la philosophie. Ils ont montré comment un double travail de résistance en politique et en philosophie peut prendre appui sur le réel en identifiant des événements, des objets, des enjeux majeurs. Avec d'autres résistants de la Deuxième Guerre mondiale (Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet), ils sont familiers des grands textes de la Grèce ancienne, (de Rome aussi, Arendt), tout en étant très attentifs à leur époque. Tous deux, sur des registres différents, ont mené des débats critiques avec Platon, Aristote, Hegel, Marx. Ils ont en commun d'avoir été sauvés de la mort, de disposer d'une force en eux-mêmes qu'ils ont su transmettre, d'amitiés sur lesquelles ils se sont appuyés, du courage pour interroger la désespérance, les non-dits, les préjugés, les limites, briser des tabous, s'affronter au chaos politique, à la répression, à la mort de masse. Leurs œuvres font partie de ce qu'Arendt a appelé la *tradition cachée* des penseurs critiques de l'exil, des penseurs sans État, des soubassements solides de la culture européenne et même mondiale. Elles méritent d'être intégrées aux côtés de bien d'autres auteurs dans l'histoire des idées, la philosophie de la politique, la théorie politique. Elles ont leur place dans une *praxis* définie par la résistance émancipatrice. Elles méritent des (re)lectures attentives, critiques, novatrices.⁴³ On verra que les réseaux autour des deux œuvres gagnent à être mis en miroir avec les travaux d'une philosophe contemporaine, exilée d'ex-Yougoslavie, Rada Ivekovic, pour qu'apparaissent à la fois leur richesse, leurs limites, des prolongements possibles dans une décentration nécessaire. Ils ouvrent un nouvel horizon très prometteur. Je dois me limiter à présenter ses travaux à grands traits en miroir. Il faudra y revenir.

Hannah Arendt a décrit l'avènement, au XX^e siècle, d'un système politique et philosophique d'anéantissement, de destruction de la politique, de la pensée, et l'invention d'*humains superflus*. Elle a montré l'articulation entre colonialisme, impérialisme et domina-

42. Cornelius Castoriadis, « Le projet d'autonomie n'est pas une utopie » (1993), in Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay (sous la direction de), *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Seuil, Paris, 2005, p. 17-25.

43. Une relecture critique d'Arendt a été organisée à l'université de Lausanne en mai 2007. Les actes sont à paraître en 2008.

Résister en politique, résister en philosophie...

tion totalitaire. La suraccumulation de capitaux et de main-d'œuvre dans un cadre national transforme la société et l'État-nation en profondeur, produit des sans-État⁴⁴ autour d'une nouvelle classe, hiérarchie dominée par la race en faisant émerger un nouveau type de domination coloniale, impérialiste puis totalitaire. Arendt est un penseur résolument moderne quand elle dégage une matrice ontologique, politique, anthropologique pour la philosophie de la politique *positive*, car basée sur la naissance, les générations, la liberté, la pluralité, la parole, l'espace public. Sans méconnaître le meurtre industriel, l'extermination. Sa description philosophique et politique de la destruction de la politique et des humains superflus est fondamentale pour comprendre l'antisémitisme politique, l'impérialisme, la démesure de la domination, de la guerre « totale ». La politique ne se réduit pas à la domination, fût-elle totale pour Arendt. Elle décrit la révolution comme un fragile commencement politique qui peut prendre la forme des Conseils. Elle s'interroge sur les liens entre guerre et révolution, sur le pouvoir et la violence, sur les difficultés des révolutionnaires quand ils ne parviennent pas à théoriser ce qu'ils font. Dans la dernière partie de sa vie, elle a accordé une place importante à la pensée et au jugement basé sur le goût du sensible (la plus politique des facultés humaines). Ces trente dernières années, des interprétations de son œuvre (surtout en France) ont en partie caché l'importance de sa triple découverte sur la destruction de la politique, les humains superflus, les conditions de la reconstruction du paradigme politique.⁴⁵ Son débat avec Marx a été établi par Anne Amiel en déplaçant les lectures interprétatives. Dans le prolongement de questions soulevées par l'essai, il serait intéressant que l'œuvre d'Arendt soit réexplorée depuis l'œuvre de Freud pour dégager de nouvelles perspectives de recherche autour de l'agir et de la pensée, de la compréhension et du jugement. Que deviendrait le « partage du sensible » enrichi des recherches sur l'inconscient et la dialectique entre pulsion de mort et de vie ? Elle nous y invite elle-même dans toute sa démarche et notamment quand elle réfléchit à l'action, au récit, à l'histoire, à la révolution, qu'elle écrit que les hommes ne sont pas conscients de ce qui guide leur action, et que ce qui les guide « ne trouve pas d'expression directe dans l'action elle-même »⁴⁶. La question de la subjectivation ne se réduit pas à un diagnostic clinique. Elle

44. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt...*, *op.cit.*

45. Miguel Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation », *Politique et Sociétés*, volume XXII, n° 3, 2003.

46. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, chapitre II, p. 58-121, et plusieurs passages de son *Essai sur la révolution*.

est politique. Ma rencontre avec l'œuvre d'Arendt a eu lieu grâce à un sociologue de l'immigration algérien, Abdelmalek Sayad, qui m'a ainsi ouvert une voie dans la tradition philosophique pour explorer les conflits rencontrés au moment de ma thèse de doctorat pour conjuguer mon expérience de citoyenneté et mon travail intellectuel.

Cornelius Castoriadis, avec le groupe Socialisme ou Barbarie (formule empruntée à Rosa Luxemburg), dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale et des luttes anticoloniales, s'est intéressé aux échecs de la révolution communiste préconisée par Marx et Engels, mise en pratique par Lénine, Trotski en Russie, à la critique de la société bureaucratique et militarisée stalinienne, à l'autogestion ouvrière, au contenu d'un projet socialiste. Il s'est aussi intéressé à une révision de l'histoire de la philosophie occidentale pour réhabiliter une philosophie non déterministe en lien étroit avec la politique et la double tragédie humaine (mortalité, mort de masse et de la planète). Il s'agit pour lui de fonder un projet d'autonomie, d'égalité, en accordant une place centrale dans une ontologie politique repensée dans ses bases à la puissance de l'imagination individuelle et sociale, instituée et instituante, au « germe » de la démocratie inventée à Athènes dont il (re)découvre la radicalité créatrice. En suivant le même questionnement qu'Arendt sur le conflit entre philosophie et politique, la même critique sur le « philosophe-roi », dans sa relecture d'un dialogue platonicien traitant du politique⁴⁷, il a développé une articulation possible entre subjectivation et politique. Il s'est lui aussi affronté à l'adversaire de la démocratie, Platon. Dans la dernière partie de sa vie, il a centré ses recherches sur le recouvrement, les conditions de la création humaine, tout en montrant l'abîme du chaos, possibilité de la grandeur et de la perte des humains. Une des perspectives d'un travail sur l'œuvre serait de confronter sa conception de l'imagination radicale à ses travaux sur la création humaine. Grâce à l'Université de Lausanne qui l'a invité, j'ai eu l'occasion de travailler avec lui ce qui m'a amené à le lire, à travailler sur son œuvre. La lecture du texte de Castoriadis sur « La découverte de l'imagination »⁴⁸ a été une vraie expérience d'étonnement⁴⁹ qui a profondément marqué ma trajectoire intellectuelle.

Les travaux d'une philosophe contemporaine, Rada Ivekovic, apportent un questionnement fondamental sur le partage de la

47. Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, Seuil, Paris, 1999.

48. Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », in *Les Carrefours du labyrinthe*, tome II: *Domaines de l'homme*, Seuil, « Points Essais », Paris, 1999, p. 409-455.

49. Son œuvre disponible à l'époque a fait l'objet de mon mémoire de philosophie.

Résister en politique, résister en philosophie...

raison philosophique et la guerre dont nous n'avons pas encore mesuré toute la portée. Ils sont l'occasion d'élargir les apports d'Arendt et de Castoriadis en considérant leurs travaux depuis un autre lieu, d'autres réseaux d'échanges dans d'autres continents⁵⁰ en interrogeant la place de la partition sexiste, nationaliste, guerrière, culturelle en politique et en philosophie⁵¹, et dans l'eurocentrisme. Ils sont l'occasion de déplacer leurs apports en les radicalisant. La décentration est triple : les bases de la partition de la pensée, la mondialisation et la guerre d'aujourd'hui, les travaux d'une philosophe féministe formée à la philosophie occidentale et indienne, une réflexion qui provient d'un pays du « sud ». Elle a été forcée de continuer son projet en exil, après avoir dû quitter la Yougoslavie en guerre.⁵² Aux frontières européennes, Rada Ivekovic permet de sortir de l'insularité française et européenne. Son projet intellectuel et politique est marqué par un pays « non aligné », l'ex-Yougoslavie qui, comme l'a écrit Arendt, est un des deux lieux dans le monde de « populations mêlées ». Rada Ivekovic déplace, renouvelle les questionnements sur la raison de l'École de Francfort enrichis par une décentration critique marquée par une interrogation ontologique de départ sur un dualisme involontaire qui ramène la pensée au seul monisme masculin, sur les liens entre pensée, langage, sur la traduction à la base de la partition politique et philosophique. Elle conjugue une très bonne connaissance de Marx, tout en étant une spécialiste de la philosophie de l'Inde. Elle a vécu dans un pays dit du « tiers-monde » qui a été « en temps réel » en contact avec des penseurs des luttes anticoloniales quand elle vivait en Yougoslavie (ex. Fanon). Elle vit entre la France et l'Inde. Ses nombreux voyages font partie de sa condition

50. L'Inde a une place particulière dans les échanges de Rada Ivekovic avec un autre politologue, Ranabir Samaddar, directeur d'un centre de recherche (www.mrcg.ac.in) (Ranabir Samaddar, *The Materiality of Politics*, volume I : *The Technology of Rule*, volume II : *Subject Position in Politics*, Anthem Press, Londres, 2007), ou encore avec l'économiste renommé Amiya Kumar Bagchi, directeur d'un centre de recherche sur le développement à Calcutta. Parmi les nombreuses publications d'Amiya Kumar Bagchi, signalons « Migration and morality: sovereign finance and dehumanized immigrants », in Marie-Claude Caloz-Tschopp et Pierre Dasen, *Mondialisation, migration et droits de l'homme...*, op. cit., p. 647-680, et *Perilous Passage. Mankind and the Global Ascendancy of Capital*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham, 2005.

51. « [...] en voulant placer la moitié de l'espèce humaine de l'autre côté du miroir, en consignait le féminin à l'inhumain, on creuse un dualisme essentialiste involontaire qui ramène au seul monisme masculin. Pourquoi ne pas penser la pluralité en deçà, dans un universel concret et différencié ? Cela permettrait à la philosophie de ne pas continuer à nier la sexuation de la pensée et de ne pas refuser la raison aux femmes », Rada Ivekovic, *Le Sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*, L'Harmattan, Paris, 1997 (présentation).

52. « La guerre des Balkans, principal partage de ma vie », écrit-elle. *Ibidem* (préambule).

d'exilée. Elle travaille⁵³, est en contact suivi avec des chercheurs du postcommunisme et des *post-colonials studies*, du mouvement féministe de ces trente dernières années, du féminisme postcolonial en particulier⁵⁴, en travaillant sur les notions de guerre, de paix, de sexe, de nation, de modernité, d'esclavage, de migrations, de traduction, des liens entre sexe et race, entre sociétés, États, «terreur» et «terrorisme»⁵⁵, etc. Ses écrits sur l'autopsie des Balkans⁵⁶, le sexe de la nation⁵⁷, la guerre de fondation⁵⁸, la guerre et la violence sexuelle⁵⁹, une approche critique de la culture⁶⁰, les partitions⁶¹, les pays divisés et les villes séparées⁶², l'opposition non nationaliste en ex-Yougoslavie⁶³, sa critique du postmodernisme, ses travaux sur la philosophie indienne⁶⁴ sont autant de terrains de compétence pointue. La fondation d'un réseau d'échanges et de résistance en 1996⁶⁵ a été l'occasion d'une rencontre avec Rada Ivekovic, grâce à Étienne Balibar. On verra quelles perspectives ouvre la lecture de son œuvre (tableau V) pour la part de ses travaux accessible aujourd'hui. Ma lecture de son texte sur la guerre de fondation en Europe a été une autre expérience d'étonnement socratique radical, qui a installé une relation durable avec elle, ses écrits.

La synthèse du débat mis en réseau entre les trois auteurs dégage des ouvertures, des perspectives pour réexaminer les caté-

53. Rada Ivekovic, «Les paradigmes postcoloniaux par la langue», in Marie-Claude Smouts, *La Situation postcoloniale*, Presses de Science Po, Paris, 2007, p. 352-257.

54. On pense à Gayatri Chakravorty Spivak, Mahasweta Devi et bien d'autres.

55. Rada Ivekovic et Ranabir Samaddar, colloque «Sociétés, États, "terreur" et "terrorisme"». Une perspective historique et philosophique», Fondation Maison des sciences de l'homme, novembre 2006 (actes à paraître).

56. Rada Ivekovic, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Raffaello Cortina, Milan, 1999.

57. Rada Ivekovic, *Le Sexe de la nation*, Léo Scherr, Paris, 2003.

58. Rada Ivekovic, «Une guerre de fondation en Europe?», in Marie-Claude Caloz-Tschopp, Axel Clévenot et Maria-Pia Tschopp, *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, coédition FPSE, université de Genève, groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Université de Genève, Genève, 1994, p. 5-10.

59. Rada Ivekovic, «Guerre et violence sexuelle», *Lignes*, n° 25, 1995, p. 218- 222.

60. Rada Ivekovic, «Pourquoi nous n'avons pas besoin de culture», intervention au séminaire «La Nation mâle», tenu en 1995 au Collège international de philosophie.

61. Stefano Bianchini, Sanjay Chaturvedi, Rada Ivekovic et Ranabir Samaddar, *Partitions. Reshaping States and Minds*, Frank Cass, Londres, 2005.

62. Rada Ivekovic, «Pays divisés, villes séparées», *Transeuropéennes*, n° 19-20.

63. Rada Ivekovic, *La Croatie depuis l'effondrement de la Yougoslavie*, L'Harmattan, Paris, 1994.

64. Rada Ivekovic, *Bénarès. Essai d'Inde*, L'Harmattan, Paris, 2001.

65. Le groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», basé à Genève.

Résister en politique, résister en philosophie...

gories fondamentales de la politique et de la philosophie de la politique, de la puissance de l'imagination, de la démocratie dans son côté sombre lié à la pulsion de mort, au meurtre guerrier⁶⁶, et son côté lumineux lié à la création de l'autonomie notamment. L'essai est l'occasion d'une redécouverte de leurs travaux en repérant des intuitions, des schèmes communs, des écarts, en faisant dialoguer leurs œuvres avec celles d'autres auteurs d'un réseau que le lecteur pourra découvrir au fil des pages. « Être discuté implique la possibilité d'être critiqué et, éventuellement, refusé », écrit Castoriadis⁶⁷. Dans l'époque de crise où nous vivons, le dialogue critique, ouvert, exploratoire est une exigence pour la pensée, une forme de résistance à l'isolement dans une tour d'ivoire, dans la compétition du marché où la philosophie devient un business de l'université-entreprise.⁶⁸ Il ne s'agit pas de devenir des marchands du temple d'œuvres sacrnalisées, d'ériger des auteurs en divas, en icônes ou alors en marchandise. Autant de manières de les figer, de les essentialiser, de les installer dans le non-être, la mort. Ils sont des alter ego, des lieux vivants de passage aux frontières d'aujourd'hui. Nous sommes mis au défi de (re)penser, de faire bouger des questionnements radicaux qu'ils formulent, des positions fragiles qu'ils construisent, d'installer un débat critique pour clarifier nos propres questions de recherche, enrichir la réflexion en politique et en philosophie sur nos propres dilemmes et récupérer nos capacités de penser, de résister, de créer avec allégresse.

En Europe, dans une époque (post-)totalitaire et (post)communiste, il est impossible d'ignorer à la fois l'histoire européenne et les débats autour des Lumières, des empires, de la place de l'Europe dans l'histoire industrielle, coloniale, impérialiste, en s'interrogeant sur leur rôle dans la déconstruction critique pratique de l'universalisme et de la modernité aujourd'hui. Certes, l'Europe fonctionne comme référent silencieux en nous forçant à remettre en cause une histoire, une pensée, une littérature, un travail de traduction européocentrés. Dans une planète où temps (histoire) et espace (territoire) sont en voie d'homogénéisation, de rétrécissement, la province ne se trouve pas forcément où elle est située dans les discours officiels⁶⁹. La raison occidentale mise en cause par le biais de la critique de la raison instrumentale par l'École de

66. Sigmund Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981 ; « Pourquoi la guerre ? » (1932), *Œuvres complètes de Freud-psychanalyse (OCF-P)*, volume XIX : 1931-1936, PUF, Paris, 2004 (rééd.).

67. Cornelius Castoriadis, « La fin de la philosophie ? », in *Les Carrefours du labyrinthe*, tome III : *Le Monde morcelé*, Seuil, « Points Essais », Paris, 1990, p. 231.

68. Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero*, ManifestoLibri, Gênes, 2007.

69. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Francfort mérite d'être réinterrogée encore plus radicalement à la lumière des défis, des enjeux et des recherches d'aujourd'hui. Le spectre du communisme dont parlait Marx a plané sur l'Europe. Il plane aux côtés du spectre de la destruction guerrière nihiliste, des (contre-)révolutions. Ces spectres planent sur une planète en péril, aux ressources limitées, mal réparties, de plus en plus urbanisée dont les migrant-e-s et les migrants, les travailleuses et travailleurs précaires voués aux petits boulots, à l'absence de perspectives, les esclaves⁷⁰, sont les nouveaux protagonistes d'une lutte des classes toujours d'actualité. Le travail intellectuel, l'agir politique sont mis au défi de prendre en compte les urgences planétaire, l'exigence d'un partage sur des bases nouvelles. Les nouveaux contradicteurs sur le terrain des politiques migratoires⁷¹ qui est mon terrain principal dans le présent essai, sont les chercheurs-acteurs des *subalterns studies*, du féminisme postcolonial, des luttes anti-esclavagistes, des femmes migrantes, des sans-papiers, des intermittents du spectacle, etc. Quelle histoire, quelle politique et philosophie des dominé-e-s d'aujourd'hui sont en train d'émerger ?

UN PARCOURS EN CINQ TABLEAUX ET UN ÉPILOGUE (RÉSISTER)

Cet essai se déroule en cinq tableaux avec deux exercices pratiques de pensée. Les trois premiers tableaux posent le cadre, la référence historique, les enjeux (xx^e siècle, sa longue genèse, un fait sans précédent). Les quatrième et cinquième tableaux formulent le cadre, les conditions, un outil de *praxis*, des appuis possibles pour un travail de résistance qui articule action et pensée. L'épilogue parcourt la résistance en trois mouvements, résister en acte (Spinoza), résister pour vivre, résister pour respirer dans le monde d'aujourd'hui. Un fil rouge guide la progression du parcours, mais il est aussi possible d'aborder les tableaux un à un dans un ordre différent.

Dans le *premier tableau*, la question de départ concerne les liens entre politique et philosophie. Quand ils se présentent sous la forme d'un conflit, d'un clivage. Quels enjeux recouvrent le clivage et sa transformation en conflit politique et psychique. L'invitation de trois spectres (Eichmann, Heidegger, Arendt) qui

70. « Moi, Shen Haijun, j'ai été esclave », *Le Monde*, 9 août 2007 (province du Henan, Chine).

71. Je centre le propos sur ces domaines, mais on pense aussi aux politiques de l'environnement, etc.

Résister en politique, résister en philosophie...

hantent l'expérience totalitaire et l'univers de la philosophie, de la pensée permet de poser des balises pour le voyage en situant les positions respectives d'Arendt, de Castoriadis, d'Ivekovic dans le lien entre politique et philosophie. On verra que le dépassement du conflit implique une redéfinition de la politique et de la philosophie.

Le *deuxième tableau* présente la destruction de la politique, décrit en détail la découverte des humains superflus à l'orée du colonialisme et de l'impérialisme (sans État, camps laboratoires des humains superflus, racisme d'État colonial et bureaucratique avec le déplacement de la lutte des classes vers la lutte des races (Balibar) et l'horizon de la guerre d'anéantissement à la fin de la Première et de la Deuxième Guerre mondiale.

Le *troisième tableau* présente le double mouvement de la menace de destruction présente au XXI^e siècle observé sur le terrain des humains ici⁷² (débat entre humains superflus et main-d'œuvre de réserve, apartheid mondialisé, dilemme de l'expulsion guerrière dans la lutte des classes) et la tension entre la guerre d'aujourd'hui (cruauté, torture, génocides) et conflit. Il présente trois conflits paradigmatiques aux frontières de la démocratie (entre guerre et politique, révolution et résistance, autour du déni du mouvement d'altérité observable dans les populations en mouvement, de l'ontologie politique, l'activité de penser).

Le *quatrième tableau* part des zones d'ambiguïté de la liberté autour du thème: pensée, servitude et résistance. À partir d'un exemple de construction du vrai, de résistance (au sens de Freud) à nommer une réalité actuelle, les camps d'étrangers aux frontières de l'Europe, je présente un exercice pratique de pensée active que j'appelle le postulat exploratoire du total-libéralisme. L'exercice s'applique ici au terrain, aux dispositifs, aux outils des politiques migratoires, du droit d'asile, du travail. Il pourrait être repris et adapté à d'autres domaines (environnement, ressources planétaires, nucléaire, OGM, santé, politiques de l'éducation et de la science, rapport aux animaux, etc.).

Le *cinquième tableau* part d'une impasse soulignée par Arendt dans les liens entre guerre et révolution, entre guerre et conflit, donne le cadre pour résister en politique et en philosophie par la création de l'espace public, le partage de la parole et du sensible par Arendt, avec les nouvelles questions que pose sa perspective d'une redéfinition du héros guerrier mâle en héros ordinaire dans l'agir, du droit d'avoir des droits (Arendt), la création démocratique des

72. Je n'aborde pas dans ce livre la question du rapport entre la marchandisation de la nature et la globalisation, qui est une question de recherche en soi.

sans-part (Castoriadis, Rancière), l'hospitalité en lien avec la liberté de mouvement (distincte de la liberté de circulation), la prise en compte de la partition (Ivekovic).

L'*épilogue* est l'aboutissement du parcours. Il consiste en une exploration du triple mouvement que contient le mot *résister* aujourd'hui et une invitation à poursuivre le voyage de la souris chantante de Kafka pour trouver le dragon de Victor Hugo. On verra que Spinoza est un des phares lumineux de la philosophie de la résistance liée au désir (*conatus*), à la joie qu'il nous faut relire avec des yeux neufs depuis la modernité. On verra qu'il ne s'agit pas seulement de résister contre quelque chose (mouvement négatif, réactif), mais d'enrichir l'acte de résister par un travail sur des difficultés liées à la construction du vrai, les résistances à voir, à savoir (que recouvrent l'effroi, la résistance à connaître, l'envie de fuite, l'autocensure?) et à retrouver la part créatrice de la résistance (mouvement positif). En clair, la *praxis* de résistance est une redécouverte de la politique et de la philosophie ancrées à la fois dans un travail de mémoire, dans la radicalité de l'imaginaire démocratique qui est le fait de tout humain, de la subjectivation, du travail collectif impliquant la prise en compte des parts lumineuses et sombres de l'histoire et des humains.

Cet essai ouvre des perspectives pour travailler sur la destruction, transformer les croyances, les échecs en activité créatrice de résistance en lien avec la récupération, l'usage pratique de la pensée, du jugement (parole, espace public), en luttant contre la guerre par une réinstallation du conflit entre politique et philosophie, entre guerre et politique, entre domination et action, pensée intime et collective. Sans avoir la prétention à l'exhaustivité, il apporte des éléments de déplacement pour reconsidérer une nouvelle ontologie et anthropologie de la politique. Il ouvre des voies pour renouveler une *praxis* philosophique ouverte à tous. Il offre des exercices possibles pour articuler le XX^e et le XXI^e siècles, à la fois dans le passé de longue durée et l'avenir. Il vise une décentration de l'Europe vers les nouvelles questions des études féministes, (post)communistes, (post)coloniales, (post-)totalitaires, migratoires, etc., tout en invitant ces nouveaux lieux de lutte à parcourir l'histoire de la pensée européenne en élargissant les études sur l'esclavage, l'impérialisme, le féminisme, les transformations de la lutte des classes et les intégrer dans une étape ultérieure dans un éco-socialisme. Tout au long de l'essai, des pistes sont signalées pour une relecture critique des œuvres des trois auteurs et des textes mis en réseau dans la réflexion. Les références invitent au partage de lectures. Ce sont autant d'outils de travail. L'essai est un pas théorique, une étape. Il ouvre la possibilité de recherches ultérieures sur la politique, la pensée, l'articulation politique et subjectivation, les migrations

Résister en politique, résister en philosophie...

mises en lien avec l'intégration de la finitude de la planète les défis écologiques, technologiques.

En faisant une traversée libre des cinq tableaux de l'essai et de l'épilogue, on suivra le mouvement d'une activité de penser prise entre effroi, *desaliento* (littéralement manque de souffle) et curiosité, récupération du *souffle vital*, du plaisir de la découverte. Ma démarche est l'invitation à une aventure de bouleversement (le mot avoisine *bousculer, basculer*) de la pratique et de la théorie: partir des marges, des bords, du bas, de l'invisible, de l'ailleurs des faits, des mots, des silences, les ramener vers un centre mouvant, chaotique, ouvert. Éprouver l'effroi devant le nihilisme actuel, la destruction, l'angoisse de l'impuissance en découvrant l'ampleur des questions, la limite des concepts, des outils existants, la persistance du désir de liberté, de solidarité. Inventer des passages, prendre les passions au corps quand elles nous parlent (combien elles nous parlent sur les terrains de la guerre, de la révolution, de la violence, des migrations, du rapport entre être et penser), tordre l'esprit, retordre les mots, courber les concepts, en inventer de nouveaux pour observer, décrire, penser toujours provisoirement en allant des pratiques aux théories et des théories aux pratiques. Exercer le plaisir de penser en réseau, comme une ruse qui n'est peut-être rien d'autre qu'une aventure sur de nouveaux terrains de la liberté, une redécouverte de l'altérité, de la dialectique entre finitude et infinitude et l'incontournable question de l'(in)égalité.

PREMIER TABLEAU
PRAXIS POLITIQUE
ET PHILOSOPHIQUE
TROIS SPECTRES HANTENT
L'EXPÉRIENCE TOTALITAIRE

«On s'est constamment demandé, depuis un siècle, si l'entreprise de Marx devait être considérée comme l'achèvement de la philosophie de l'histoire ou bien comme le commencement d'un autre rapport, non philosophique, à l'histoire.»

Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997.

INTRODUCTION

Pour engager un travail d'exploration des liens entre *praxis* politique et *praxis* philosophique, dans un cadre historique de guerre, de violence, d'émancipation, peut-être faut-il user de la ruse en commençant par s'inspirer d'une autre révolution intellectuelle, celle de «marranes de la raison» (Spinoza, Fernando de Rojas, Freud)¹. Adeptes de la sécularisation, confrontés à l'Inquisition espagnole et portugaise, les marranes ont développé une philosophie de l'immanence qui a accompagné d'importantes découvertes scientifiques, politiques et pédagogiques dans une histoire

1. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris, 1992.

Résister en politique, résister en philosophie...

européenne où le féodalisme religieux montrait ses limites et où émergeaient la bourgeoisie et la science moderne. Ils ont façonné la modernité. En bref, les marranes de la raison ont développé une nouvelle métaphysique, une nouvelle ontologie accompagnées d'une épistémologie, d'un langage de résistance et de création leur permettant de penser librement à leur époque. Tout en se gardant des dangers de bannissement, de persécution par ceux qui étaient au pouvoir, ils l'ont évoqué pour ceux qui vivaient leur condition. Un conflit irréductible se jouait sur la scène de l'histoire entre une vision transcendantale du monde, un salut religieux et le fait de se tourner vers les choses terrestres, un salut séculier. Pour les marranes, les niveaux d'entendement, de lecture, de discours de leur société s'imbriquaient en se croisant, mais n'interféraient pas les uns avec les autres. Alors que la marche de l'histoire continuait. Aujourd'hui, nous vivons dans un autre contexte historique de transformation avec d'autres conflits. Retenons la subtilité de la ruse intellectuelle, existentielle, politique pour éviter l'enfermement dans des faits conjoncturels, méditer sur les puissants mécanismes de censure, d'autocensure, d'allégeance, de soumission. La ruse fait partie de l'histoire de la résistance.

Je me propose de dégager de cet essai un fil rouge, un souci ténu, obstiné : saisir des données du conflit entre politique et philosophie en intégrant la nouveauté et la spécificité historique de la domination totalitaire et en reprenant la question de l'égalité et de la liberté dans un contexte (post-)totalitaire. La démarche est mise au défi de penser l'impensable de la destruction politique et des humains superflus en l'articulant à la création (Castoriadis), à la partition (Ivekovic), à la méésentente (Rancière), à l'égaliberté (Balibar) revisitées. Elle est mise au défi de se transformer elle-même pour résister, ne pas essentialiser le mal politique. Maintenir ouvert le questionnement sur l'égaliberté dans sa radicalité est la condition de possibilité de dépassement de la destruction et de la création politique. L'activité de pensée ne peut être simplement argumentative au sens où l'histoire de la raison a sa place dans la destruction. Elle doit être repensée dans le sens d'une révision radicale du conflit entre politique et philosophie autour de l'imagination, de la partition, de l'égaliberté. Il ne s'agit pas non plus d'apporter des réponses ou des solutions. Une posture utilitariste ou procédurale consensuelle est impuissante. Il s'agit d'articuler une position et une démarche spécifique, une *praxis*, dans un aller-retour entre des questions que posent la modernité, l'histoire du XX^e siècle et ses soubassements de longue durée au monde d'aujourd'hui. « Un questionnement radical ne peut conduire qu'à des réponses énigmatiques »², écrit

2. Kostas Axelos, *Réponses énigmatiques*, Minuit, Paris, 2005.

Kostas Axelos. On peut entendre son avertissement sur l'énigme qu'il faut accepter de ne pas recouvrir, mais de *voir*, de prendre avec soi. Dans une période historique (post-)totalitaire, adopter une posture où la réflexion sur les conditions du travail citoyen et philosophique est tout aussi nécessaire que la résolution des problèmes. Si essai il y a, c'est dans ce cadre et ces frontières dialectiques entre destruction et création qu'il se loge.

En ouverture, on peut partir de trois problèmes étroitement liés entre eux, présents dans le conflit entre politique et philosophie et entre servitude et liberté dans un contexte totalitaire et (post-)totalitaire. Le premier concerne le fait que la politique s'inscrit dans l'immanence, qu'elle n'a ni fondement extra-sociétal ni essence, ce qui est le « scandale » de la politique (Rancière). On verra en quel sens la *praxis* démocratique radicale est caractérisée par l'affrontement au néant, au chaos sans assurance (ni dieux, ni chefs, ni experts, ni philosophes-rois) si ce n'est politique (Castoriadis) et en quel sens la réflexion philosophique, loin de situer la politique sur le terrain des catastrophes métaphysiques, ou alors de se transformer en morale ou en éthique ou alors en procédures de spécialistes contre les risques, en sort redéfinie en articulant politique et philosophie, égalité, liberté et finitude (Arendt). Le deuxième part de la difficulté à situer, reconnaître, penser la violence désormais *incalculable* dans la politique, la tension entre guerre et révolution radicalement transformée depuis la destruction politique, les nouvelles découvertes techniques, les guerres « totales » du xx^e siècle. Le déni ou la fuite de la politique n'est pas praticable dans la mesure où elle ne protège plus de la violence mondialisée et où elle est une forme de consentement à la servitude.³ Le troisième a trait à l'égaliberté comme condition architectonique de possibilité de la politique, qui amène à reconsidérer l'isonomie en Grèce⁴ en partant de la « mésentente » (Rancière).

Dans l'histoire totalitaire et le contexte (post-)totalitaire d'aujourd'hui, le conflit entre politique et philosophie, le débat entre oligarchie total-libérale et démocratie radicale implique une redéfinition des conditions de possibilités de la politique et un déplacement de la philosophie, de sa position, de sa démarche, en allant au-delà des murs visibles des guerres modernes et de l'apartheid mondialisé. Les lieux, les enjeux de la destruction et de la mésentente impliquent une attention particulière aux clivages les plus inattendus rencontrés dans l'univers de l'action et de la

3. La planète est finie. Il n'y a pas d'extériorité (sauf à découvrir de nouvelles planètes vivables).

4. « [...] l'isonomie athénienne qui n'est pas simplement le fait que la loi soit "égale pour tous" mais le fait que le sens de la loi soit de représenter l'égalité », Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1992, p. 95.

Résister en politique, résister en philosophie...

pensée, entre la théorie et la pratique sur les terrains d'observation des politiques (d'immigration, du droit d'asile, du chômage, de la santé, de l'éducation, de l'action humanitaire, etc.). Pour que les conflits soient vécus, ou, en d'autres mots, que la résistance puisse contribuer à restaurer les conditions de possibilité de la politique.

I. POLITIQUE ET PHILOSOPHIE : CLIVAGE OU CONFLIT ?

Politique et philosophie, le lieu, la présence et l'ordre des deux concepts dans le titre de l'essai et les développements indiquent que la politique est le temps, le lieu, le cadre de notre présence au monde et qu'elle est en lien avec l'activité philosophique. Politique est premier au sens où la politique y occupe une fonction « architectonique », selon Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque (Livre premier, 1094a)*. La politique n'est pas assimilable à la domination, nous dit Arendt, elle est résistance, commencement, création. Elle n'est pas une lutte pour la prise, l'appropriation du pouvoir. Elle est le partage d'un agir commun, d'une sensibilité dont il faudra déterminer les référents, le contenu, les enjeux. La politique est constitutive de l'Être social-historique. Elle fait partie de l'être en tant qu'il est multiple, devenir, qu'il est une activité non d'Un homme mais des êtres humains dans la *praxis* de relations entre eux. C'est dans ce sens qu'on peut parler d'ontologie politique (et non de philosophie politique⁵, ou de philosophie morale ou même d'éthique) du multiple conjuguant la potentialité de la destruction nihiliste et la figure du tort, mode sur lequel se présente la question de l'égalité pour Jacques Rancière. L'être politique ne peut être déduit de la pensée. La pensée humaine peut penser l'être et l'être politique sous certaines conditions. *L'Être politique* ne peut pas être inventé par une activité de pensée philosophique, comme un objet qui sortirait du cerveau de philosophes. Qui devrait dès lors être théorisé par eux. La politique peut être pensée par l'activité philosophique qui est le fait de tout être humain quand la place de la politique est reconnue, quand le lien entre *politique* et *philosophie* n'est pas coupé, quand les conflits entre ces deux domaines de l'activité humaine sont identifiés, travaillés, partagés, débattus.

Politique et philosophie, la relation – et – entre ces deux termes est consubstantielle à chacun des deux domaines de la vie humaine. Les tensions, les contradictions, les clivages, les conflits, les apories qui l'habitent sont le point de départ de toute réflexion philoso-

5. La politique n'est pas une branche de la philosophie, elle ne peut être territorialisée dans une discipline. Elle peut éventuellement être un objet de réflexion, quand la philosophie, la réflexion, est *dans* la politique et non pas *sur* la politique.

phique de la – non *sur la* – politique. On peut dire qu'à chaque fois que le lien a été recouvert, oublié, dénié, réduit à l'un des termes, il en a résulté de graves dommages à la fois pour la politique et pour la philosophie. Ce qui fait problème pour la politique, c'est quand l'activité de penser y est effacée par la violence ou l'activisme. Ce qui fait problème pour la philosophie, c'est quand le lien pourtant bien réel est dénié ou évité. Le clivage révèle une ambiguïté centrale de la philosophie face à la domination et à la violence. Il n'y a pas de penser possible hors de la politique, de l'histoire, de l'agir humain individuel et pluriel.

À la sortie du xx^e siècle, dans un contexte où violence, politique et philosophie sont étroitement liées, on peut s'interroger. Quel héritage nous a légué la tradition philosophique ? Pourquoi la question est si souvent formulée sur le terrain métaphysique, circonscrit au champ de la philosophie politique ou de l'éthique, de la morale plutôt que sur celui de l'ontologie politique et de l'anthropologie politique ? Comme si le terrain de l'ontologie politique était désormais tabou après que Martin Heidegger en eut parcouru les chemins dans l'histoire du xx^e siècle en se posant comme le « berger de l'Être ». Comme si l'essentialisation et ses nouvelles dérives naturalistes de la vie politique étaient indépassables dès que l'on s'engage sur ce terrain. Des textes en philosophie, et notamment des textes (très abstraits et exprimés dans un langage hermétique par Heidegger) donneraient raison à l'attitude de prudence. Ils feraient douter de son projet de refondation de la métaphysique occidentale. Peut-être qu'une autre création a eu lieu, qui nous aveugle par l'ampleur des questions qu'elle pose à la politique et à la philosophie. Toute œuvre de métaphysique, d'ontologie, d'anthropologie politique, d'éthique, d'esthétique, etc., est l'œuvre de *Quelqu'un*, d'un *Qui* inscrit dans le temps (l'histoire), l'espace (local, planétaire), dans des relations conflictuelles entre les humains qui a trait précisément aux conditions de possibilité de participation à la politique. Toute activité, toute œuvre de pensée est inscrite dans la condition humaine *politique*, même si l'être humain (et le philosophe) a souvent rêvé de s'en échapper. En n'ignorant pas qu'il existe des questions d'ordre métaphysique échappant à la pensée, au langage qui nous font vaciller devant l'infinitude de l'univers, le vertige de la vie et de la mort, l'amour, la souffrance, la haine, la violence et la cruauté extrêmes, il n'est cependant pas possible d'extraire une *praxis* de pensée – fût-elle inscrite dans le travail philosophique professionnel – de l'histoire, de l'espace terrestre, de la politique. De plus, dès lors que des textes traités avec les outils, les catégories métaphysiques et ontologiques, sont traduits dans leur portée pratique – dans l'histoire du nazisme comme on va le voir dans un exemple précis –, ils produisent la

Résister en politique, résister en philosophie...

même horreur, le même dégoût, le même *desaliento*⁶ – épuisement du souffle vital – que les tortures du cône sud d'Amérique latine, de Guantanamo, d'Abou Ghraib ou des formes de « traitements inhumains et dégradants »⁷ appliqués à des étrangers dans des renvois forcés aux frontières de l'Europe. Que des catégories bureaucratiques soient utilisées pour classer, hiérarchiser, surexploiter et/ou expulser de toute appartenance politique les femmes, les femmes migrantes, les esclaves, les candidats à l'immigration, ou alors les chômeurs, les handicapés, les drogués, les vieux, les enfants. Les concepts bureaucratiques abstraits n'ont apparemment aucun lien avec des faits historiques concrets d'exploitation, de guerre ou d'extermination à l'échelle mondiale au xx^e siècle. Michel Foucault après Karl Marx nous a appris à scruter avec autant d'attention le plan d'un pénitencier, l'emploi du temps d'un pensionnat, le règlement d'un hôpital psychiatrique, une circulaire de police, la vie dans les quartiers ouvriers, les règlements des mines, d'un camp de requérants d'asile, que les concepts de l'histoire de la philosophie.

Tentons d'affronter le tabou présent derrière l'affirmation de la culture académique qu'un certain niveau du travail de pensée philosophique (de la pensée littéraire, scientifique) échapperait aux contingences de l'histoire et de la politique, en nous plaçant résolument sur le terrain de l'Être et de la pensée, des rapports entre l'être et la pensée, quand ils sont matériellement inscrits dans l'histoire, la société, la politique, en postulant que la création philosophique – à l'égal de toute invention – contient des éléments créatifs (constructifs, de vie) et destructifs (nihilistes, de mort). Le travail philosophique implique peut-être alors d'accepter le vertige en se tenant sur le ballant du chaos, en acceptant de voir la complexité des tensions, des conflits, des positions autour des pôles de l'Être et du non-Être (néant) et de leur lien, leur incidence sur la politique et la philosophie pour saisir le sens du conflit. La fréquence du mot *destruction* dès que l'on aborde l'œuvre de Heidegger (dans l'analyse bibliographique de l'œuvre, les commentaires en bibliothèque, l'internet) nous y inciterait, même si l'on sait qu'il s'agit de destruction de la métaphysique, de l'ontologie depuis Platon et d'un retour aux présocratiques pour une refondation de la métaphysique. Le symptôme est trop flagrant pour qu'il n'invite pas à s'y arrêter. Un autre fait attire l'attention de tout observateur de l'histoire du xx^e siècle, en particulier de la politique et de la philosophie. C'est la mention

6. Il faut regretter que ce terme, dont on voit les traces philosophiques (souffle, épuisement du souffle), n'ait pas été pris en compte dans le *Vocabulaire européen des philosophies* édité par Barbara Cassin chez Seuil-Le Robert en 2004.

7. Ces termes sont empruntés à la Convention pour la prévention de la torture de l'ONU.

et la position de l'activité de *penser* (crise, refondation, présence, absence, statut, place, etc.). La lecture prend sens, non en se fixant sur le symptôme lui-même, en s'arrêtant aux mots, à la crise, en faisant l'exégèse des textes ou en reprenant un labeur d'interprétation interne aux textes qui serait garant de la fidélité aux textes, mais en se centrant sur le conflit entre politique et philosophie dans la production intellectuelle, les processus de pensée et les objets produits. Il est possible de mettre en relation le symptôme – ici de la fréquence du mot destruction et de la référence au penser et au manque de penser – avec des spectres bien réels qui hantent le champ de la philosophie au xx^e siècle, qui ont eu un lien direct avec la destruction de la politique et qui ont trait à l'activité de penser. Que faut-il faire alors pour ne pas abandonner un champ de recherche, être en mesure de ne pas céder à l'impuissance, ne pas laisser échapper l'objet, qui comme on le verra est un conflit qui ne peut être évité? L'enjeu n'est pas d'engager un énième débat académique. Il est de pouvoir circonscrire en quoi les liens entre politique et philosophie pèsent sur des faits d'inégalité, de nihilisme visibles dans les politiques d'immigration, du droit d'asile, du travail, du chômage, de la santé, de l'humanitaire, etc. De pouvoir identifier le conflit, transformer des difficultés en dilemmes pour qu'ils puissent être vus. Bâtir pas à pas une position, une démarche toujours fragile, incertaine. Inutile de s'enfermer dans une attitude utilitariste ou alors dans une épistémologie constructiviste. La première voie est inscrite dans la culture de la destruction. La deuxième s'avère utile mais insuffisante pour décrire, évaluer la réalité actuelle.

2. POLITIQUE ET PHILOSOPHIE, UN CONFLIT FONDATEUR (ARENDT)

Pour Arendt, ce n'est pas la *polis* (cité) en soi, ni la classification des régimes politiques, mais le rapport entre politique et philosophie qui est fondamental pour une philosophie de la politique.⁸ Arendt part de l'expérience du *clivage entre philosophie et politique* dont elle décrit des modalités essentielles *amenant à la servitude* et à la collaboration, non à l'injustice, mais au mal politique extrême dans l'expérience totalitaire. Elle constate la rupture avec la tradition dont les catégories, les méthodes sont impuissantes à connaître la domination totalitaire et à lui résister. Au-delà de sa méfiance vis-à-vis de la philosophie politique dominée par le paradigme de la domination et de la souveraineté, elle met en place

8. Voir Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 43. Ce sont trois textes courts d'Arendt (le titre n'est pas d'elle).

Résister en politique, résister en philosophie...

une révolution libertaire dans l'identification d'un conflit entre la théorie et la pratique, exigeant un renversement avec la redécouverte de la politique de l'agir et de la pensée accompagnant l'agir et le partage du jugement pour répondre au défi totalitaire. Pour reconstruire un lien tenable de la politique et de la philosophie, après une rupture historique abyssale, il faut repartir de ce qui caractérise la condition politique de l'humanité et il faut changer radicalement la manière dont est défini le lien entre la théorie et la pratique: « Si nous croyons vraiment – et je pense que nous partageons cette croyance – que la pluralité est la loi de la terre, alors je pense que l'on a à modifier cette notion de l'unité de la théorie et de la pratique à tel point qu'elle sera méconnaissable pour tous ceux qui s'y sont essayés auparavant. »⁹ La rupture totalitaire appelle la rupture de la tradition politique et philosophique dans son lien de servitude à la domination politique. Pour cela, il faut profiter de la rupture de la tradition (de la tradition philosophique en particulier), pour s'en libérer et repenser radicalement la politique: « Je veux prendre en vue la politique avec des yeux purs pour ainsi dire de toute philosophie. »¹⁰

En fouillant dans la tradition philosophique, Arendt constate un clivage hiérarchique installé par Platon entre philosophie et politique et elle en montre les conséquences pour la tradition philosophique tout en définissant sa propre position. Constatant la fragilité des affaires humaines ne signifie pas forcément qu'il faille les fuir et s'évader de la politique ou alors revendiquer une position de surplomb, de philosophe-roi ou même de philosophe professionnel. On sait qu'elle critique les philosophes par profession (*Denker von Gewerbe*), en reprenant une remarque ironique de Kant, pris dans des déformations professionnelles (*confondre la solitude nécessaire au travail et l'esseulement et se voir supérieur aux autres êtres humains*), hostilité, retrait de la politique. Ce fait, ses liens à l'aveuglement et même à la soumission, l'amènera à distinguer l'idée de pensée et l'idée de connaissance, ou, si l'on veut, une activité de pensée et une activité technique et professionnelle en se référant à Kant, mais elle aurait pu se référer aussi à Wittgenstein. Au contraire, son travail de résistance, son parcours démontrent des intuitions lumineuses dans sa relecture de grands textes de la tradition de la philosophie de la politique et de la théorie politique, une continuité de questionnement et une cohérence d'une position d'une démarche de questionnement ouverte. Arendt n'élabore pas un système philosophique, ce qui peut désarçonner. Mais que fait-

9. Cité par Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, PUF, Paris, 2001, p. 1.

10. *Ibidem*.

elle ? Ancrée dans l'expérience totalitaire, elle pense activement la politique et la philosophie et leur conflit. Tout en découvrant la nouveauté d'un fait historique, elle s'affronte à la destruction de la politique et redécouvre l'agir politique¹¹, en apportant des articulations novatrices entre des activités agir, penser, juger, liées par un questionnement sur le conflit entre politique et philosophie qui commence dans *Les Origines du totalitarisme* pour se poursuivre jusqu'à la fin de sa vie dans des méandres qui ne sont pas toujours facilement repérables.

À partir de l'expérience totalitaire, pour réfléchir au conflit dénié entre politique et philosophie, elle part d'un conflit fondateur qui mènera Platon au rejet de la démocratie et à une politique autoritaire, à une philosophie de « philosophe-roi » qui marquera toute la tradition occidentale. Pour Arendt, contrairement à Castoriadis, le procès et la condamnation à mort de Socrate par une démocratie en crise ont produit un traumatisme sur le jeune Platon qui transforma son rapport à la politique. « Notre tradition de pensée politique commença avec la mort de Socrate qui fit désespérer Platon de la vie de la *polis* et douter en même temps des enseignements fondamentaux de Socrate. »¹² Ce fait marquant dans la trajectoire de Platon, selon Arendt, installa une méfiance durable de Platon pour la politique, le fit douter du poids de la *doxa* (débat, parole, relativité de la vérité), l'incita à se protéger en tant que philosophe des avatars de la politique, l'orienta vers l'étude des régimes politiques et le rejet de la démocratie (Castoriadis parle de haine), de cadrage hiérarchique (*La République*), puis dictatorial de la politique (*Les lois*), où le philosophe-roi est le guide suprême ancré dans le *bios théôrêtikos*.

Arendt doute d'entrée de jeu de la prééminence de la philosophie sur la politique mise en œuvre par Platon, à partir du dégoût, en constatant la collaboration des intellectuels au nazisme et aussi l'hostilité des philosophes (sauf Socrate et Kant) pour la politique, comme elle s'en explique à Gauss.¹³ Elle refuse l'hostilité des philosophes pour la politique. En discussion avec Jaspers, elle se demande si les sources du totalitarisme ne se trouvaient pas dans la tradition philosophique, elle-même marquée par le règne de l'Un, de l'homme (où l'on voit l'ombre du surhomme) et non du multiple,

11. Je ne m'arrête pas ici à discuter la complexité, les difficultés de sa reprise dans *Condition de l'homme moderne* des distinctions entre nature, social, politique, travail, œuvre, action où elle polémique notamment avec Marx. Voir à ce propos Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, *op. cit.*

12. Hannah Arendt, « Philosophy and Politics », *Social Research*, volume 57, n° 1, 1990, p. 73.

13. Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », *La Tradition cachée*, Christian Bourgois, Paris, 1987.

Résister en politique, résister en philosophie...

des hommes, en clair d'une philosophie politique de la superfluité, d'une absence d'une philosophie qui traite de la politique et de la recherche d'une ontologie politique de la relation, de la pluralité. « Si l'homme bien qu'homme était tout-puissant, on ne verrait pas en effet pourquoi il devrait y avoir des hommes au pluriel [...] la toute-puissance de l'homme individuel rend superflu [...] je soupçonne la philosophie de n'être pas tout à fait innocente quant à ce qui nous est donné là. Pas dans le sens naturellement où Hitler pourrait être rapproché de Platon [...] mais au sens où cette philosophie occidentale n'a jamais eu une conception de la politique et ne pouvait en avoir parce qu'elle parlait forcément de l'homme individuel et traitait accessoirement de la pluralité effective. »¹⁴

Arendt mène un travail dans une sorte de « sauvagerie radicale »¹⁵ où les intuitions, les questions concernent autant la tradition que les faits de son époque, ne se satisfont pas du quadrillage conceptuel académique mais trouvent et parcourent en tous sens l'espace de pensée où on la suit dans des méandres tortueux. La radicalité du questionnement marqué par la survie, la liberté et la pluralité est le fil conducteur d'un parcours sinueux, audacieux, pas facile à décrypter¹⁶. « Prendre au sérieux Arendt, c'est penser que, certes, ses tentatives de "penser sans béquilles" la portent souvent à une démarche vacillante et l'exposent à la chute »¹⁷, écrit encore Anne Amiel, qui souligne que nous sommes confrontés à la même situation en la lisant.

Le conflit d'Arendt avec des philosophes qu'elle analyse depuis l'expérience totalitaire est fondateur. Il la suit tout au long de son travail et lui fait suivre un parcours audacieux, novateur, inédit, qui déplace et refonde les liens entre politique et philosophie en les renversant et en les déplaçant. On peut penser qu'elle ne cherche pas forcément une nouvelle philosophie politique, fût-elle critique (la critique étant insuffisante à affronter la destruction de la politique). Le champ de la philosophie politique est un champ qu'elle examine avec méfiance et prudence. On peut penser aussi qu'elle ne vise pas une philosophie de l'histoire ni une philosophie morale. Arendt a affirmé à plusieurs reprises sa volonté « d'être contempo-

14. Hannah Arendt et Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, Payot, Paris, 1995, p. 243-244 (lettre du 4 mars 1951).

15. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, op. cit., p. 4.

16. Inutile de reprendre ici dans une analyse intertextuelle les nombreuses lectures interprétatives des spécialistes de l'œuvre d'Arendt, qui cherchent une continuité ou une discontinuité dans le parcours des œuvres publiées et des textes de travail. Lues avec distance, elles servent à montrer combien la lecture d'Arendt désarçonne, dérange, indispose, et combien le positionnement articulé à des objets et à des méthodes est difficile à partir de là.

17. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, op. cit., p. 5.

raîne » du monde dans lequel elle a vécu. Elle positionne son travail dans la vie civique pour penser philosophiquement *Qu'est-ce que la politique? Quel est le sens de la politique?* après la destruction totalitaire nihiliste.

Je pose la thèse que située historiquement dans l'expérience totalitaire de la destruction de la politique et des humains superflus, et dans l'examen des difficultés, des ambiguïtés de la liberté dans la tradition révolutionnaire (française et américaine, du mouvement ouvrier, de la résistance juive), Arendt cherche à réinventer conjointement une *praxis* (post-)totalitaire en acte qui se pense, se partage, se juge dans un cadre politique (espace public), en (re)découvrant la *praxis* politique dans sa radicalité révolutionnaire (conseils) d'émancipation et la *praxis* philosophique à partir du conflit fondateur (Platon), de la servitude, voire de la collaboration des philosophes, des intellectuels, des conseils juifs et aussi des ambiguïtés, des aveuglements, du manque de conscience des révolutionnaires sur leur pratique. Son projet est une redécouverte radicale de la liberté en acte, de l'autonomie, de la pluralité comme acte de survie et de (re)commencement de l'agir. On peut interpréter l'œuvre d'Arendt comme une œuvre de philosophie de la politique libertaire (post-)totalitaire située dans une pensée active et dans un partage de la pensée et du sensible par le jugement, mais pas comme une œuvre de redécouverte de la démocratie ancrée dans la justice et l'égalité.

Le défi qu'elle nous pose alors n'est pas de l'ordre d'une nouvelle étape d'une nouvelle philosophie politique, d'une philosophie morale, d'un savoir capitalisable à discuter et disputer dans les enceintes académiques, mais d'une lecture de l'œuvre en termes de *position* et de *démarche* de recréation d'une *praxis* d'émancipation libertaire radicalement déplacée, en acceptant de s'engager dans l'activité d'étonnement pour la réinventer. En acceptant de vivre le conflit entre la *praxis* politique et la *praxis* philosophique pour redécouvrir l'importance fondamentale de la politique et la penser en agissant. Dans la mesure où la politique et la philosophie sont « démocratiques » (où chaque citoyen est en même temps philosophe), la *praxis* politique inclut des positions d'acteurs et de spectateurs où la *praxis* philosophique (penser ce que nous faisons, prendre conscience de nos actes, les juger dans l'espace public) peut être garante de la non-destruction politique et de commencements, de repérage, d'analyse, de partage évaluatif de la domination et aussi d'événements révolutionnaires (notamment quant à la place de la violence dans la *praxis* politique). Le présent essai n'est pas le cadre d'une lecture technique, serrée des textes, du parcours d'Arendt et des interprétations sur divers registres. Son terrain n'est pas prioritairement le terrain académique,

Résister en politique, résister en philosophie...

mais vise divers niveaux de la subjectivation et de l'espace public. L'objectif est plus modeste. Il s'agit de rendre visible la (re)découverte de la *praxis* politique nourrie du questionnement philosophique et certains de ses enjeux concernant la servitude et la liberté dans un contexte (post-)totalitaire.

Le conflit repéré par Arendt est quadrillé dans l'espace politique et philosophique entre des adversaires de taille qui ont collaboré avec des ennemis de la démocratie (Platon et le dictateur Denys), des destructeurs de la politique (Heidegger et le nazisme) et des amis qui pensent à des faits fondateurs de la politique (Socrate et l'échec de la démocratie, Kant et la Révolution française, Marx et la révolution du mouvement communiste). Elle structure sa propre pensée en pensant contre deux « monstres » de l'histoire de la philosophie, Platon et Heidegger¹⁸, et avec (en discutant, en polémiquant, en tordant, en déplaçant des questionnements pour installer une position et une démarche) Socrate, Kant et aussi Marx et bien d'autres auteurs, avec une place particulière pour des théoriciens de la politique installés dans le *bios politikos*. Dans la suite de ses travaux sur le totalitarisme, elle suit un fil de recherche noué autour d'un questionnement sur ce qu'est la politique qu'elle parcourt au gré des travaux et conférences : en quoi la redécouverte de la politique exige de « penser de ce que nous faisons », c'est-à-dire, pour chaque être humain pris dans le réseau des relations humaines, d'articuler diverses activités – agir, penser, juger – dans un espace de relation, d'échange, de partage du sensible, l'espace public ?

En relisant *Le Politique* de Platon (ce que fera Castoriadis après elle avec d'autres clés interprétatives), Arendt reprend la fameuse distinction fondamentale de la théorie et de la pratique, entre savoir et faire, en observant notamment la distinction fondamentale du politique chez Platon, celle de deux modes d'action : *archein* et *pratein* (« commencer » et « achever »)¹⁹ et qui était absente dans la pensée grecque avant Platon. L'essence de la politique est réduite à « l'exécution des ordres » par Platon. Le clivage est installé. Depuis lors la distinction, la hiérarchie entre « ceux qui savent sans agir » et « ceux qui agissent sans savoir », entre gouvernants et gouvernés existe. « Platon assimila [...] la démarcation entre la pensée et l'action au fossé qui sépare les gouvernants et les gouvernés. » Il

18. Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris, 1992. Il montre comment Arendt se réapproprie des thèmes de Platon et d'Aristote du cours de Heidegger de 1924 sur *Le Sophiste* (la place respective du *bios théorêtikos* et du *bios politikos*) pour les renverser radicalement. Les travaux sur les liens Arendt-Heidegger sont beaucoup plus nombreux (effets de mode ?) que sur les liens à Platon ou à d'autres auteurs.

19. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, « Agora », Paris, 1983, p. 286 et 287.

réduisait ainsi la *polis* à un « ménage bien ordonné », il généralisait le foyer, écrit Arendt (les rapports hommes-femmes, maîtres-esclaves). « Pour les Grecs, [depuis lors], les rapports entre gouvernants et gouvernés, entre commandement et obéissance, étaient par définition identiques aux rapports entre maîtres et esclaves et, par conséquent, excluaient toute possibilité d'action... Platon voulait dire, en fait, que l'action ne devrait jouer aucun rôle dans les affaires humaines. » On en perçoit les enjeux et les implications de ce qu'elle nous montre sur l'origine des liens entre politique et violence confinés à la sphère « privée », en lien à la tension entre servitude et liberté dans un contexte de totalitaire et (post-)totalitaire. Sa remarque est fondamentale pour l'intégration des rapports sociaux de sexe et aussi de l'esclave dans la définition de la politique. Elle peut être mise à profit dans les études féministes et postcoloniales. Ce que fait Rada Ivekovic dans un autre parcours. Arendt reprendra plus tard son questionnement avec Kant, sans approfondir sa remarque.

Une des manières de dépasser la position des philosophes de la tradition, de se dégager d'attitudes corporatistes auxquelles s'ajoutent des attitudes de servitude et même de collaboration à son époque (les affaires Heidegger, Schmitt, etc.) est de dire qu'elle n'est pas philosophe (tout en faisant de la philosophie en affrontant sur des registres divers le conflit identifié dans la tradition), qu'elle est « théoricienne politique », et de s'appuyer autant sur des textes de théoriciens de la politique que de philosophes en redécouvrant ce qu'est ontologiquement la politique, quel est son sens et les exigences que la destruction totalitaire pose en termes de recentrage du lien entre politique et philosophie. Loin d'en rester à des malaises, des résistances, des évitements, de l'amertume, elle affronte la question en redécouvrant le trésor de la politique et le lien conflictuel entre politique et philosophie, lors d'un parcours dont j'aimerais rappeler l'essentiel de certains axes fondamentaux.

En renversant le lien théorie-pratique, *en praxis de la philosophie située dans (et pas sur) la praxis politique*, Arendt déplace le rapport entre philosophie et politique où tout citoyen mis au défi de « penser ce qu'il fait » est philosophe, où le philosophe « professionnel » est à égalité avec les autres humains dans l'espace public-politique, pour pouvoir « être contemporain du monde ». Pour tenir à distance la mort de masse et la violence politique extrême, ne pas consentir à une position, des attitudes ambiguës, elle renverse les références du cadre d'ontologie politique de la tradition philosophique (de la mort vers la naissance, du beau vers le bien²⁰) pour

20. Comme pour d'autres transferts d'*habitus* de la tradition, Arendt aborde la question du bien et du mal « extrême » en tant qu'il est « politique », le fait des

Résister en politique, résister en philosophie...

l'action politique. Elle apporte des ancrages individuels et collectifs pour *tenir une position, engager une démarche* qui permette de rétablir la politique et la philosophie en tant qu'activités au centre de la vie en société, en déplaçant aussi la définition du pouvoir conçu par la tradition comme domination vers le pouvoir d'agir des êtres humains qui est un double mouvement de résistance (post-)totalitaire.

3. POLITIQUE (DÉMOCRATIE), PHILOSOPHIE, TRAGÉDIE : LE LABYRINTHE OUVERT SUR L'ABÎME (CASTORIADIS)

« Par rapport à la démocratie, toutes les autres formes d'État sont comme l'Ancien Testament. L'homme n'existe pas à cause de la loi, mais c'est la loi qui existe eu égard à l'homme ; c'est une *existence humaine*, tandis que dans les autres formes, l'homme est l'*existence légale*. Voilà la distinction fondamentale de la démocratie. »

Karl Marx, *Œuvres*, tome III : *Philosophie*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1982.

Castoriadis se situe dans le même conflit avec Platon, qu'il interprète différemment qu'Arendt. Il radicalise le conflit en le situant dans l'échec de la démocratie et en articulant explicitement création démocratique et création philosophique. On peut ouvrir l'exploration rapide du lien entre politique et philosophie chez Castoriadis en partant de sa métaphore des carrefours du labyrinthe, qui servira de titre à plusieurs de ses ouvrages et où il définit une position d'engagement (entrer dans le labyrinthe) qu'il radicalise quand il parle de l'abîme, du chaos, de tenir une position ouverte, face au non-être, au néant, et de participer depuis ce lieu (tout autre lieu serait illusion) à l'auto-institution de la politique et de la philosophie. Dans le texte de la préface du premier volume (1978), il polémique contre Platon et son allégorie de la caverne. Il condamne sa fuite de la politique. Il écrit : « Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la leur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai soleil ; c'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un labyrinthe, alors

(*Suite de la note 20 de la page 59*) humains, et donc qu'il peut être combattu et non un destin fatidique ou alors une malédiction divine (d'où son débat avec les théologiens catholiques, protestants et juifs à propos de la « banalité du mal » dans l'affaire Eichmann). Il faudrait prendre en compte aussi le débat de la théologie *négative* après Auschwitz (Dieu était-il absent ? À qui s'adresser ?, etc.). En arrière-fond, un autre déplacement peut être entrevu : le déplacement de la question de la justice (question éminemment grecque) vers le mal/bien politique qui complexifie l'abord du questionnement sur l'égalité.

qu'on aurait pu rester "étendu parmi les fleurs faisant face au ciel" (Rilke)... C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas – jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi.»²¹ Le texte laisse entrevoir que non seulement politique (démocratie) et philosophie, mais aussi poésie sont étroitement liées dans le mouvement d'autocréation²².

Son travail sur la démocratie, en contrepoint de nombreux travaux sur le capitalisme, «l'oligarchie libérale»²³, s'accompagne d'un refus de la thèse de la fin de la philosophie: «La fin de la philosophie signifierait ni plus ni moins que la fin de la liberté. La liberté n'est pas menacée seulement par les régimes totalitaires ou autoritaires. Elle l'est aussi, de manière plus cachée, mais non moins forte, par l'atrophie du conflit et de la critique, l'expansion de l'amnésie et de l'irrélevance, l'incapacité croissante de mettre en question le présent et les institutions existantes, qu'elles soient proprement politiques ou qu'elles portent les conceptions du monde. Dans cette critique, la philosophie a toujours eu une part centrale.»²⁴ Dans ce même texte, Castoriadis précise que la philosophie n'est pas cumulative, mais historique. Qu'elle n'est pas le fait de prophètes. Il s'agit «de penser librement et de penser sous l'injonction de l'histoire» (p. 233). Par ailleurs, écrit-il: «Je crois impossible de comprendre ce qu'est vraiment la philosophie sans prendre en compte sa place centrale dans la naissance et le développement du projet social-historique d'autonomie sociale et individuelle» (p. 234). La démocratie rompt la clôture collective, «la philosophie, qui crée la subjectivité réfléchissante, est le projet de rompre la clôture au niveau de la pensée» (p. 235). Mais nous devons savoir que la démocratie et la pensée réfléchissantes n'ont pas toujours existé dans l'histoire. «Elles ont été créées par l'activité humaine qui a remis en question l'hétéronomie des sociétés pour construire l'autonomie (un agir réflexif où on se donne à soi-même ses lois d'être)»²⁵. «La création du projet d'autonomie, l'activité réflexive

21. Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, tome I, Seuil, Paris, 1978, p. 8.

22. Voir aussi comment il lit l'émergence démocratique chez deux auteurs grecs. Cornelius Castoriadis, «Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle», in *Les Carrefours du labyrinthe*, tome VI: *Figures du pensable*, Seuil, «La couleur des idées», 1999, Paris, p. 13-35; voir aussi «Notes sur quelques moyens de la poésie», *ibidem*, p. 35-65.

23. Voir Cornelius Castoriadis, «Quelle démocratie?», *ibidem*, p. 145-183.

24. Cornelius Castoriadis, «La fin de la philosophie?», article cité, p. 227.

25. Cornelius Castoriadis, «Pouvoir, politique, autonomie», in *Les Carrefours du labyrinthe*, tome III: *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 131.

Résister en politique, résister en philosophie...

de la pensée et la lutte pour la création d'institutions autoréflexives, c'est-à-dire démocratiques, sont des résultats et des manifestations du faire humain » (p. 246). Ce n'est ni un dieu ni le destin, « c'est l'activité humaine qui a engendré l'exigence d'une vérité brisant le mur des représentations de la tribu instituées. C'est l'activité humaine qui a créé l'exigence de liberté, d'égalité, de justice, dans la lutte contre les institutions établies » (p. 246). La tâche de briser la clôture est à la fois politique et philosophique.

Le lieu emblématique où Castoriadis aborde les liens entre politique et philosophie est, à l'identique d'Arendt, la Grèce ancienne. À la différence d'Arendt, il situe explicitement l'imbrication entre *la démocratie, la philosophie et la tragédie* avec l'apparition d'exemples dans l'histoire gréco-occidentale²⁶ de sociétés capables de mettre en question leur propre fondement et d'affronter leur propre condition de mortalité. « Ainsi, naissance de la philosophie et naissance de la démocratie ne coïncident pas, elles co-signifient. Les deux sont des expressions, et des incarnations centrales du projet d'autonomie. »²⁷ La philosophie écrite, enseignée intervient au moment de la décadence de la démocratie (IV^e siècle av. J.-C.) et un problème en découle pour le lien pratique-théorie.

Castoriadis constate que la philosophie n'aurait pu exister sans l'invention politique toujours située dans l'histoire et une transformation du rapport à l'histoire de ces sociétés: « Qu'est-ce que Platon et Aristote auraient pu penser de la politique si le peuple grec n'avait pas créé la *polis*? »²⁸ Ou encore: « Les Athéniens n'ont pas trouvé la démocratie parmi d'autres fleurs sauvages qui poussaient sur la Pnyx, ni les ouvriers parisiens n'ont déterré la Commune en dépaçant les boulevards »²⁹ (deux citations repérées par Pierre Vidal-Naquet, transcrites dans son texte de présentation de *Ce qui fait la Grèce*). Une transformation fondamentale de la manière d'envisager l'activité philosophique intervient pour Castoriadis avec l'émergence puis la décadence de la démocratie à Athènes. La fin du siècle d'or est l'époque d'une rupture où « le philosophe cesse d'être philosophe-citoyen [Socrate] et [s'extrait] de la société »³⁰. Avec la mort de Socrate, qui boit la ciguë en 399 av. J.-C., quittant le V^e siècle pour le IV^e siècle, lequel « pris en gros est le siècle de la philosophie écrite [...], le siècle du *nomos*, de la loi », le siècle

26. À diverses reprises, il évoque l'existence d'expériences similaires en Chine et en Inde à la même période, mais sans les analyser.

27. Cornelius Castoriadis, « La fin de la philosophie? », article cité, p. 234.

28. Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, tome I, *op. cit.*, p. 18.

29. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p. 187.

30. Cornelius Castoriadis, « Une interrogation sans fin », in *Les Carrefours du labyrinthe*, tome II: *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris, 1979, p. 245.

par excellence de « la haine de la démocratie », comme le souligne Pierre Vidal-Naquet³¹. L'historien rappelle aussi ce qui, chez Platon (nous y reviendrons), a passionné Castoriadis. Platon était l'ennemi de l'imaginaire et de la poésie et en même temps grand créateur de mythes et du mythe de l'Atlantide³², qui est une attaque contre la démocratie athénienne. On verra (cinquième partie) qu'en lien avec son bilan *L'Institution imaginaire de la société*, qui suit la fin de *Socialisme et Barbarie*, son travail de clinique analytique, ses lectures de l'œuvre de Freud, de l'histoire de la philosophie, le thème de l'imagination radicale surgit et accompagne sa réflexion sur l'ontologie politique, la philosophie, la démocratie.

Dans ce contexte interprétatif, on comprend que Castoriadis ne situe pas le conflit de Socrate avec la *polis* et la position de Platon face à ce conflit sur le terrain du traumatisme de la mort de Socrate comme le fait Arendt. Castoriadis est en profond désaccord avec l'interprétation du conflit par Arendt. En bref (*la richesse de ces pages mériterait une lecture serrée*), il explique que ce n'est pas la mort de Socrate, mais la « défaite historique de la démocratie [qui] a eu des résultats incalculables [...] elle a fixé le cours de la philosophie politique pour vingt-cinq siècles. La philosophie politique explicite et élaborée commence avec Platon – et jusqu'à maintenant reste dans l'orbite de Platon, dans sa manière de poser le problème, même lorsqu'elle conteste les solutions. Or Platon et sa philosophie politique – et sa philosophie en général [...] sont le résultat de la défaite de la démocratie athénienne. La philosophie politique de Platon ne "résulte" pas de la condamnation de Socrate comme telle »³³. Dans la suite du texte, il explique que Platon n'a pas réagi à ses sentiments et à sa douleur pour en arriver à haïr la démocratie, mais que sa philosophie politique antidémocratique s'inscrit dans l'échec de la démocratie: « L'incapacité de la démocratie à trouver en elle-même sa mesure et sa limite, à réaliser effectivement la justice » (p. 287). Il écrit encore: « La philosophie politique de Platon eût été inconcevable dans une Athènes qui aurait prolongé jusqu'à 350 la vie qui avait été la sienne jusqu'à 430. Sa condition de possibilité (philosophie politique de Platon) est la méconnaissance du fait fondamental qui définit la possibilité de la pensée politique: *l'auto-institution de la société*. L'activité auto-instituante de la *polis* avait éclaté à la face du monde pendant presque

31. Pierre Vidal-Naquet, « Castoriadis et la Grèce ancienne », in Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, tome I: *D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II*, Seuil, Paris, 2004, p. 26.

32. Pierre Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide », in *Le Chasseur noir*, La Découverte, Paris, 1991, p. 335-360.

33. Cornelius Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce...*, *op. cit.*, p. 286.

Résister en politique, résister en philosophie...

trois siècles, et cela explicitement. La philosophie de Platon n'est possible qu'à partir du refoulement de cette expérience » (p. 288). Pour que l'auto-institution soit possible, pour Castoriadis, il a fallu une convergence profonde entre une nouvelle saisie imaginaire du monde et l'activité politique qui est le lien entre une perception du monde comme chaos a-sensé appelant une édification de la Raison. « La création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre a-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris*. [...] La *polis* pose et crée sa loi dans une contingence qui se connaît comme telle » (p. 291). Il écrit plus loin : « Le mouvement du *dèmos* est, *ipso facto* – comme, en même temps, par ailleurs et identiquement, la philosophie –, ouverture, mais le mot est précisément fallacieux : création et constitution d'un espace public d'interrogation sur l'être et l'apparence, la vérité et l'opinion, la nature et la loi [...] c'est une pensée en acte qui fait et se fait en faisant » (p. 292).

4. POLITIQUE ET PHILOSOPHIE : PARTITION ET RÉSISTANCE (RADA IVEKOVIC)

Rada Ivekovic ne part pas du conflit de Platon en Grèce ancienne, mais de la dynamique du partage de la raison qui a lieu dans « toute dynamique, institution et pensée », de la partition, et qu'elle a observé dans la philosophie occidentale en spécialiste de la philosophie indienne dans un pays anciennement colonisé qui a connu l'expérience politique de la partition (Inde, Pakistan). Le partage qui fait donc partie des liens conflictuels entre politique et philosophie n'est pas étranger à la guerre. Il conjugue homogénéisation, partition, division. Il a son fondement identitaire dans le sexe et la nation³⁴. « La différence des sexes est le "premier" différend, constitutif de la communauté et de la nation. » La philosophie et le langage changent alors de fonction. En 1996, installée dans une condition d'exilée, elle écrit : « Quand la guerre devient une institution, quand on a recours à la guerre pour résoudre les problèmes, quand la guerre remplace la pensée elle-même, alors le langage perd tout sens, la philosophie perd sa raison d'être, et la littérature n'a plus rien à dire. Le philosophe devient alors le théoricien de la purification ethnique. La culture est remplacée avec succès par un ordre de brigands, par une discipline policière, ou par la loi militaire. Mais si certains philosophes se rangent auprès des chefs de guerre nationalistes et deviennent leurs chantres ; s'il est trop tard pour eux qui érigent la nation en raison en en faisant

34. Rada Ivekovic, « Dame Nation », Genre en action (genreaction.net), 26 mai 2007.

un contreproduit culturel, il n'est peut-être pas trop tard pour la philosophie.»³⁵

Dans un contexte de guerre, de violence, « les formes de ce partage sont nombreuses, et l'une des plus importantes, et des plus efficaces en termes de normativité, en est la différence des sexes, la différence des sexes est donc une forme du partage de la raison. N'oublions pas que la culture est aussi constamment essentialisée, qu'elle peut fonctionner exactement comme une « nature » naturalisée, essentialisée. C'est pourquoi nous devons être vigilants à propos de la dynamique de la raison elle-même. La modération est de mise, mais nous devrions théoriquement nous pencher sur le partage de la raison. J'insiste sur l'heureuse ambiguïté du terme de partage, qui est heureusement polysémique. Nous sommes nous-mêmes dans notre corps-et-raison (*nama-rupa*) ce paradoxe existentiel en ce que nous sommes traversés par les différences dont un nombre se présente en dichotomies (ex. genre) », écrit-elle³⁶.

Le partage est ancré dans « la coupure redoutée d'avec l'origine », dans « la nostalgie fusionnelle ». « Le paradoxe de l'unité première aussi bien du Texte que du monde réside en ce que celui-ci doit en même temps être fragmenté, lésé, profané, pour pouvoir montrer son unité, sa sainteté. Ce paradoxe poursuit l'homme depuis la nuit des temps et trouve son expression en l'insuffisance du langage. Le langage ne peut embrasser ce qui est sa condition d'existence, c'est-à-dire la vie, ni ce qui lui précède. Il le fait pourtant d'une certaine manière. Ce qui permet cette ruse du langage, c'est le temps, la distanciation dans le temps. L'être humain est toujours né à (dans) une langue déjà existante, quoique la langue ait également une dimension individuelle. Avec l'écart temporel (de l'origine racontée dans le texte) apparaît l'abstraction. Cette abstraction est la littérature, la philosophie, l'histoire, etc. Elle est la culture. Elle a ceci de particulier qu'elle fabrique de la différence au moyen du temps. Cette production de la différence, aussi contradictoire que cela puisse paraître, est en même temps la tentative de recoudre la blessure du monde », écrit-elle.³⁷ La partition, rupture de l'origine, est nécessaire à la vie et demande à être dépassée. Elle donne un double sens au mot partage, au sens « où la raison elle-même contient son contraire, l'altérité ou l'adversité qu'elle feint d'expulser vers l'autre ».

35. Rada Ivekovic, « La Nation, contre-produit culturel », La République des lettres (republique-des-lettres.fr), 1996.

36. Rada Ivekovic, « Historia mixta como historia global », III^e Congrès international Histoire en débat, Saint-Jacques-de-Compostelle, 14 au 18 juillet 2004.

37. *Ibidem*.

Résister en politique, résister en philosophie...

Accepter l'exil, la perte de la totalité originare, relever le défi de la dynamique du partage de la raison, l'utiliser, la dépasser, bouscule l'histoire de la philosophie occidentale, le partage kantien classique entre la pratique et la théorie, et produit une crise épistémologique en transformant les modalités du savoir, de sa transmission, de sa configuration, en faisant apparaître la diversité de ses sources. Dans les périodes de crise, le travail de « raccommodage » des clivages (par exemple entre l'Occident/Nord et le reste du monde) est plus difficile. Pour Rada Ivekovic, l'exercice implique une « certaine politique de la philosophie ».

L'activité philosophique est appelée à remplir un vaste programme en s'intéressant aux partitions, transitions, traductions, migrations, frontières, guerres; à l'état du monde depuis la guerre froide; aux conditions post-coloniales et post-socialistes comparées; aux histoires clôturées, officielles, reçues quand elles sont utilisées comme cofondatrices dans les fixations identitaires en effaçant les histoires alternatives; à l'échec relatif de trois types d'États-nations (État providence, État socialiste, État développemental) et l'hégémonie de l'État (néo)libéral dans la nouvelle configuration du monde; aux migrations contemporaines en tant que créatrices/réformatrices des concepts de citoyenneté; à un décentrement, une désidentification du sujet; aux différentes formes de partage de la raison, dont celle en « masculin » et « féminin »³⁸. Les implications théoriques, épistémologiques, méthodologiques d'un tel programme sont complexes. Je m'arrêterai plus loin (tableau V) à présenter trois domaines de son travail (partitions politiques, guerre de fondation, traduction) à titre d'illustration d'une mise en œuvre de son programme dont font état ses écrits.

Ses travaux sur la traduction³⁹ dont elle a l'expérience professionnelle (elle a commencé sa carrière comme traductrice du sanskrit, du palis et de plusieurs langues vivantes) sont un terrain fondamental de travail sur les processus de partition à l'œuvre dans la pensée et le langage pour dépasser la partition et civiliser la violence. Ce qu'elle appelle la *dé-traduction* concerne aussi la philosophie, où l'on passe aussi d'un code culturel à un autre. Accepter d'être « en traduction permanente », c'est, pour Rada Ivekovic, traduire la positionnalité, remanier le concept d'universalité, installer une compréhension transversale. La traduction suscite la compréhension et révèle en même temps le « potentiel d'intraduisibilité ». « Doit-on inévitablement envisager la traductibilité et

38. Je cite ici largement la présentation du séminaire « Le partage de la raison », du colloque international de philosophie de 2005.

39. Voir notamment le dossier « Traduire, entre les cultures », *Transeuropéennes*, n° 22, printemps-été 2002.

l'intraductibilité entre deux termes comme diamétralement opposées l'une à l'autre ? N'y a-t-il pas de voie médiane ou désaxée par rapport à cette dichotomie ? »⁴⁰ se demande-t-elle. « Le travail de traduction (à la fois défi et plaisir), comme je l'entends, doit nous aider à enfin apprendre à traduire entre les discours politiques, culturels, sociaux et à en réduire l'éthnicisation (la fragmentation ou la balkanisation par disciplines), et entre les différents *épistémé*. C'est donc à la fois un problème épistémologique (et donc théorique) et un problème politique pratique qui se pose à nous. En ce rassemblement des deux, le partage de la raison doit être surmonté, à la manière d'un processus sans fin de dépassement, le processus même de notre exposition à et dans la vie. »⁴¹ La traduction ne concerne pas que la langue mais aussi le travail de mémoire, les théories, comme l'ont découvert les chercheurs des études féministes, anti-impérialistes, post-coloniales cherchant à construire un champ narratif commun pour résister à l'hégémonie. Elle parle de son expérience d'échanges théoriques dans l'espace des pays alignés.

Elle s'appuie sur Salman Rushdie qui rappelle que le sens étymologique signifie « déplacement » (*trans-latio*). « Transport d'un lieu à un autre, transfert. Un tel concept, bien entendu, s'applique aux personnes dans leur contexte, et pas simplement aux textes, bien que ceux-ci constituent une intéressante métaphore de la traduction (là encore, "action de faire passer") au sens où nous l'entendons ici. Le fait d'être "transporté ailleurs" sous-entend un élément involontaire de passivité, sur lequel j'aimerais revenir à l'occasion. Dans un premier temps, j'aimerais prendre cette "passivité" comme une façon de comprendre les limites à la fois de la souveraineté et de l'autonomie; disons que je le prends comme un synonyme d'interdépendance. C'est aussi une affaire de *karma*. Le *karma* n'est pas simplement le sort, la destinée, comme on l'entend communément en anglais. Au contraire, c'est un concept philosophique très riche, qui renvoie à une responsabilité partagée, au sens interpersonnel, social, générationnel, voire interspèces – la solidarité entre toutes les formes de vie. »⁴²

Une telle approche de la traduction dont elle cherche les traces dans la fiction (Gabriel García Márquez, Orhan Pamuk, Coetzee, etc.) l'amène à situer l'action de traduction pour élaborer non le destin, mais la défaite politique, la misère découlant du

40. Rada Ivekovic, « De la traduction permanente (Nous sommes en traduction) », *idem*.

41. Rada Ivekovic, « Historia mixta como historia global », article cité.

42. Rada Ivekovic, « De la perte généralisée de sens : hégémonie et langue globale. Traduire le silence de la plèbe », Institut européen pour les politiques culturelles en devenir (eicpc.net), novembre 2006.

Résister en politique, résister en philosophie...

colonialisme, de l'échec du socialisme, des guerres, « toutes les autres situations relationnelles, sociales, politiques » et aussi la mort. « Les difficultés sémantiques apparaissent dès l'instant où les mots sont censés exprimer le symbolique, et aussi dès qu'il s'agit de traduire une souffrance non reconnue. Les mots ne dénotent pas toujours ce qu'ils sont supposés signifier. Une perte de sens généralisée ne constitue pas seulement une partie de la nouvelle situation politique internationale, avec son terrorisme généralisé et sa violence inouïe, elle est aussi à l'origine et au cœur même de cette situation. La débâcle sémantique est le signe, ou le symptôme, de la fin de l'hétérogénéité en politique – réduite au silence et opprimée. L'État, pour prendre cet exemple, n'aura de cesse de marteler son statut jusqu'à ce qu'il soit reconnu par les autres, et ne cherchera pas à traduire ou à prendre en compte les demandes du peuple. Le rival est ethnicisé, traité de terroriste, ce qui légitime les excès de violence à son égard. » La *désémantisation* est à la fois une condition et une technologie du pouvoir. Elle va de pair avec la dépolitisation. « Il n'existe plus de souverainetés alternatives ou concurrentielles et, du même coup, pas de significations alternatives », souligne-t-elle. « Les significations imposées et monosémiques sont le signe d'un monde détenteur du Sens absolu. Avec lui s'impose un nouveau style de totalitarisme planétaire, qui commence avec la langue ou qui s'y trouve profondément enraciné. » Arendt a souligné que, pour fabriquer les cadavres, il fallait fabriquer des cadavres vivants, en leur ôtant leurs droits, leur dignité, leur moralité. Rada Ivekovic montre que la langue et donc la culture font partie de la destruction politique. Elle aussi s'attache à la valeur fragile de l'espace public : « L'exprimer par des mots, en créant une sphère d'échange verbal, de traduction négociée, aide à neutraliser ou à réduire la violence physique, aussi fragile et inconsistant que soit le concept même d'espace public. Faire en sorte que les significations restent fluides, mouvantes, et la langue polysémique, permet de désamorcer la violence. » C'est un travail d'imagination politique.

5. DESTRUCTION, SOUMISSION ET LIBERTÉ DANS L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE

La violence guerrière totalitaire n'a pas épargné, n'épargne pas les liens entre politique et philosophie. Trois figures de l'histoire de la philosophie du xx^e siècle en témoignent. Elles appartiennent à la *praxis* philosophique au sens large et non pas disciplinaire⁴³. On

43. Si je m'étais limitée au champ académique, bien d'autres figures auraient mérité une description (Carl Schmitt, notamment).

peut postuler que ces figures sont des spectres qui dessinent une scène historique, des paradoxes, des dilemmes, des positions, une production intellectuelle, un questionnement. Leur mise en scène ne vise pas à détruire de grandes créations philosophiques du XX^e siècle. Les grandes œuvres échappent aux analyses les plus fines (Kant nous a parlé de génie⁴⁴), mais cela ne signifie pas qu'elles sont taboues, qu'on ne peut pas les soumettre au travail de la pensée, à des questionnements. Ces trois figures rappellent que la philosophie est dans l'histoire et aussi dans sa propre histoire. Elles montrent que la philosophie a dépassé son rôle organique, qu'elle a contribué à établir, à perpétuer l'hégémonie d'un pouvoir de domination classique, et même versé dans la participation active de la construction d'un mythe, d'une idéologie totale du système totalitaire en effaçant toute distance, toute distinction entre guerre, politique de domination totale et philosophie. Elle a aussi contribué à une philosophie de la résistance. Un retour sur les liens entre guerre, politique totalitaire et philosophie s'impose en commençant par situer la place de la violence et de la violence totalitaire dans le travail philosophique. L'enjeu est de situer des difficultés, de rétablir des distances, des distinctions, des articulations permettant d'explicitier des dilemmes de la position philosophique, tout en explicitant les liens entre guerre totale, démocratie et philosophie.

L'usage de la force physique, instrumentale, et l'exercice de la pensée, des idées, des idéaux ont affaire avec la guerre, la violence, mais de quelle violence guerrière s'agit-il ? Les liens entre violence, domination, guerres et révolutions sont complexes. Ils ont été radicalement bousculés par les expériences de guerre totale du XX^e siècle. La question réapparaît à intervalles réguliers dans les travaux historiques. Sur le terrain de la pensée, la dynamique entre l'économie de la violence et l'économie de l'idéalité est ambivalente, paradoxale, mais bien réelle. Se déclarer contre la violence, vouloir en finir avec la violence, expose à des effets en retour et à des effets pervers chez les individus et dans la société. On peut même se demander si de tels énoncés sont crédibles et s'ils ne propagent pas la violence plutôt que de la détourner, de la contenir, de la sublimer en résistance, création individuelle et collective. Quant à la non-violence, elle mérite une analyse historique des discours et des actions des mouvements sociaux qui s'en réclament. Au niveau individuel, la violence renvoie au déni de la haine de la violence en nous-mêmes, à la part d'autodestruction, d'anéantissement en soi (Freud).

44. Julia Kristeva a repris le thème du génie à propos d'Hannah Arendt, Mélanie Klein et Colette.

Résister en politique, résister en philosophie...

Étienne Balibar réfléchit à la violence en articulant « idéalité et cruauté », en reprenant après Hannah Arendt, Raymond Aron, Jacques Derrida un travail sur l'ambiguïté du terme *Gewalt*, qui, en langue française, est traduit diversement par *violence*, *pouvoir* ou *force*.⁴⁵ Il rappelle que les rapports de force institutionnels sont légitimés par des idéalités (Dieu, l'État, la Nation, la Loi), que le pouvoir n'est pas univoque, mais qu'il implique une économie de la violence. En clair que la violence a une part d'inconvertible dont le résultat n'est pas seulement la mort, mais « l'apocalypse barbare et la destruction mutuelle. Ou pire » (p. 404). On retrouve dans cette analyse de la violence l'analyse du nihilisme d'anéantissement fait par Arendt, qui avait montré que la violence totalitaire échappe à la logique utilitariste des fins et des moyens. En montrant les limites de la logique binaire violence et contre-violence, pouvoir et contre-pouvoir (Foucault), Balibar choisit un troisième terme : non pas la terreur, la barbarie⁴⁶, mais la *cruauté*, qui est d'un autre ordre, pour que la violence puisse être pensée, pratiquée dialectiquement. La cruauté, pour lui, est une sorte de « résidu » qui a une dimension, non pas « hégémonique ou idéologique, mais fétichiste et emblématique » (p. 407).

Je ne reprends pas ici sa démonstration à partir du droit, de la sécurité, de l'éducation, avec les exemples des prisons et de la peine de mort, de la contre-violence préventive et du rétablissement de l'ordre, sorte de tâches aveugles dans l'exercice du pouvoir, de l'éducation comme démembrement, remembrement, qui sont autant de moments dialectiques avec leur résidu de cruauté. Il ajoute que les exemples de la surexploitation, de la production d'hommes jetables, des purifications ethniques, de la sexualisation de la violence ouvrent « des perspectives d'élimination et d'extermination qui ne sont pas seulement violentes, mais spécifiquement cruelles » (p. 413). « Elles nous font éprouver un "malaise de civilisation" » (p. 415). Il termine avec une question et une remarque que je résume : 1) qui, au niveau institutionnel, peut circonscrire non seulement la violence, mais la cruauté en reprenant la dialectique de la force et de la violence ? 2) l'autre face de la cruauté est l'idéalité, qui est à la fois obstacle et condition de la finitude humaine. Impossible de vivre, de lutter sans idéaux, et rien ne nous garantit du bon et du mauvais usage des idéaux (les hommes ont inventé la démocratie et Auschwitz écrit Castoria-

45. Étienne Balibar, « Violence, idéalité et cruauté », *La Crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p. 397-418.

46. Les Romains distinguaient deux aspects de la barbarie : la *feritas*, rage destructrice, et la *vanitas*, vacuité, stérilité du vide. Friedrich Nietzsche, *Le Nihilisme européen*, Kimé, Paris, 1997, p. 43. Balibar se place sur un autre axe conceptuel.

dis). Que faire de ce constat ? Le parcours qui cherche une issue dialectique, loin de pouvoir se conclure, nous a conduits dans le lieu des résidus du libéralisme totalitaire. La philosophie serait-elle alors jetable à son tour, prise elle aussi dans les tourbillons du capitalisme total libéral, confinée à en décrire la dialectique infernale sans pouvoir s'abstraire de la violence totalitaire ? L'obscurité de l'impasse rappelle l'interrogation d'Arendt sur les limites de la dialectique, sur les limites de la pensée face à l'autodestruction totalitaire de l'humanité par elle-même. La pensée n'est pas à l'abri d'une pratique de la destruction. Le bâton dialectique de la démarche philosophique n'est pas d'un grand secours quand il nous conduit vers les rebuts de la violence totalitaire. La logique prise dans le mouvement totalitaire a été rendue folle, dit encore Arendt, mais la langue maternelle (allemande) n'a pas pu devenir folle, dit-elle, dans son célèbre entretien avec Gauss. Dans la perspective d'une philosophie de la *praxis* et d'une politique démocratique de la paix (post-)totalitaire, on verra que le troisième terme de la dialectique loge peut-être dans la récupération du souffle (*aliento*) de la parole et de l'activité de penser et de juger partagée et pratiquée jusqu'aux extrêmes du possible dans la création incessante d'un espace public, et par ailleurs dans la pratique ambivalente et créatrice de l'hospitalité. Sur la scène politique, on verra qu'elle loge certainement aussi dans une politique de « l'im-puissance » pour l'Europe (Balibar) dans un contexte impérial appelée à jouer un rôle de médiation, de traduction (Ivekovic).

La violence totalitaire pose des angles d'interrogations et d'analyse spécifiques au champ, au savoir philosophique. Aborder la question de la violence d'aujourd'hui pose des questions politiques (autour de la révolution, de la guerre civile et de la violence). Elle engage à devoir commencer par constater qu'elle implique aussi directement le champ philosophique, la démarche et la position dans le travail en philosophie. Gramsci, sur les traces de Machiavel, a montré plus que tout autre comment les clercs accompagnent les forces de sécurité dans la domination hégémonique. Est-il possible de lever les interdits pour interroger la philosophie sur elle-même, sur sa propre pratique ? Briser le tabou suppose tout simplement d'accepter de travailler sur des résidus, des nœuds de résistances solidement ancrés dans la tradition et la pratique philosophique. Le travail de la pensée comme tout travail est soumis aux logiques du pouvoir de violence totalitaire, à la division du travail, au racisme, aux rapports sociaux de sexe, aux formes d'institutionnalisation du travail de la pensée et de la philosophie. Il est spécifiquement interpellé par la violence totalitaire et son résidu de cruauté toujours présent. La violence observable au travers de l'histoire dans les limitations de la pensée suscite la « colère des

Résister en politique, résister en philosophie...

opprimées»⁴⁷ qui, lorsqu'elles la combattent, parviennent à contenir, renverser la violence en pouvoir de liberté, d'émancipation, en bousculant, en transformant, en créant la théorie (la philosophie). La violence totalitaire met au défi la philosophie, tout travailleur philosophique, tout citoyen pratiquant la philosophie d'explicitier, dans le champ, les liens obscurs aux mythes nihilistes, à la haine, à la cruauté, à la mort, à l'idéalité, à la survie, à la vie. La violence et la contre-violence héritées du xx^e siècle (refoulement, déni, déplacement, médiation des conflits et aussi colère, mises en cause de légitimité, travail sur les résistances, recherche d'alternatives) structurent le champ philosophique. Elles conditionnent et caractérisent désormais le travail de penser, de langage, de discours, de jugement philosophique. Comme les autres champs du savoir et de l'expérience humaine. Envisager les choses sous cet angle permet d'analyser les rapports entre guerre, politique et philosophie. Peut-être aussi de mettre en perspective, de penser et d'analyser la violence des rapports institutionnels dans l'ambiance feutrée et mondaine des milieux académiques.

Rappelons pour finir qu'il existe une violence propre au *logos*, à la raison, au discours toujours imbriqués. Le terme *logos* a une longue et lourde histoire⁴⁸ qui fait se côtoyer la philosophie, l'absolu et l'origine. Elle est certainement renforcée par le monothéisme théologique. Quand « Dieu, c'est Dieu », quand « la loi, c'est la loi », quand « le règlement, c'est le règlement », etc., quel espace subsiste face à la tautologie, pour une autonomie, une distanciation, un exercice du *logos* et pour un *logos* s'exerçant dans la pluralité ? La double difficulté pose d'emblée le risque de ce qu'Arendt a appelé en observant l'histoire du xx^e siècle et aussi l'histoire de la philosophie une *déformation professionnelle* et la confusion entre guerre, politique et philosophie autour de mythes raciaux, nationalistes, qui ont participé à des expériences historiques de génocides, d'extermination, à des politiques d'anéantissement. La tautologie pose aussi d'emblée une vision pyramidale, autoritaire du pouvoir, où la philosophie n'est bonne qu'à énoncer des codes d'esclavage et de dressage des âmes accompagnant l'appropriation, le dressage des corps en légitimant le pouvoir des maîtres et la servitude. Elle pose aussi l'exigence d'un travail approfondi sur le *logos* et sur le *logos*

47. Colette Guillaumin, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Côté-femmes, Paris, 1992, p. 219-239.

48. Héraclite, sous le terme de *logos*, a rapproché le langage et le dieu, qui « brûle comme dans les aromates de parfum ». Un grand écrit sans auteur des mêmes temps, mais dans l'Inde ancienne, la *Chandogya Upanishad*, évoque le dieu qui « brûle sur le monde ». Jean-Pierre Faye, *La Philosophie désormais*, Armand Colin, Paris, 2003, p. 9.

totalitaire où Wittgenstein, Victor Klemperer et Jean-Pierre Faye ont balisé les recherches.

Le *logos* est un outil de connaissance, de jeu. C'est aussi une arme de combat qui se transforme dans un contexte de violence totalitaire. La curiosité ludique côtoie une volonté de puissance inscrite dans la guerre totale. Les défenseurs du *logos* n'aiment pas forcément quand la pensée, le langage deviennent une parole vivante d'un *qui*, partagée, débattue. Platon, les sophistes et... les nazis, les staliniens l'avaient bien compris⁴⁹. Les responsables des ressources humaines, les spéculateurs, les enseignants, les gens des médias, les religieux dogmatiques aussi. Ce fait transforme le rapport qu'a le champ philosophique, qu'ont les travailleurs en philosophie à la fois avec la violence totalitaire et avec le *logos*.

Vu sous cet angle, le rapport entre la violence guerrière totalitaire et la philosophie ne peut s'observer, s'étudier à partir d'un territoire disciplinaire situé hors de l'histoire, du champ de bataille. Ni comme un objet extérieur ni en tenant une position d'observateur neutre et non impliqué. On peut même se demander si le côté abstrait du langage philosophique, en plus d'être parfois une violence de l'abstraction ressemblant à un écran de fumée, n'est pas en partie une tentative d'étendre un voile pudique sur les liens entre l'activité de pensée, de discours, le pouvoir, et des passions liées à la violence totalitaire et à la cruauté. Le *logos* peut-il être désarmé, voire transformé, renversé, déplacé? Avant d'explorer des facettes du rapport entre guerre totale, politique et philosophie, considérons des difficultés de la violence totalitaire tout en sachant que la pratique philosophique peut contribuer à la lucidité, à la résistance, à la révolte, à la création.

6. EXERCICE DE PENSÉE PRATIQUE.

TROIS SPECTRES HANTENT

L'EXPÉRIENCE TOTALITAIRE DU XX^e SIÈCLE

Il est possible de cerner les liens entre politique et philosophie au XX^e siècle en se livrant à un exercice de pensée active sur l'expérience historique du XX^e siècle. Résumons brièvement l'exercice inspiré par une lecture de Jacques Derrida. Pour éviter toute confusion, précisons que la mise en scène de trois individus du XX^e siècle ne vise pas un but normatif appelé à classer les « bons des méchants », ni à établir des comparaisons entre eux, mais bien d'engager un exercice de penser active stimulant l'activité intellectuelle afin de mieux expliciter les enjeux majeurs sur le rapport

49. Victor Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich*, Pocket, « Agora », Paris, 1975.

Résister en politique, résister en philosophie...

entre politique et philosophie non seulement dans le champ philosophique, mais dans la société.

Dans un mouvement d'aller-retour du XX^e siècle au XXI^e siècle, des faits, des enjeux en arrière-fond de dilemmes, de conflits vécus dans la pratique scientifique, professionnelle, citoyenne méritent d'être soumis aux potentialités d'une épistémologie que j'appellerai du spectre en m'inscrivant dans une intuition très riche de Jacques Derrida⁵⁰, quand il a travaillé sur Marx. J'utilise ici la notion de spectre dans le sens de Jacques Derrida, qui a ouvert un espace original de réflexion en relisant Marx et en parlant des spectres comme spectres du passé, qui, dans une relecture, révèle des potentialités du présent et du futur, une dialectique de l'absence, de la présence en tant que puissance en devenir, pour faire face au déni de la possibilité du communisme représentée par Marx, question toujours présente.

Jacques Derrida a relu l'œuvre de Marx en se demandant ce que cachait le fantasme de Marx qu'on voulait faire disparaître, alors que la mondialisation nous montrait que les questions qu'il avait posées restaient actuelles, face aux dix plaies de l'ordre mondial. Pour Jacques Derrida, le spectre n'est pas un fantôme au sens commun, bien qu'il ait pris la référence à Hamlet pour reconnaître ce qu'il y avait de spectral dans Marx et pour cerner la peur devant le spectral lui-même. Le spectre est aussi quelque chose qui est dénié, qui peine à être vu, reconnu, non en tant que représentant la mort, mais aussi en tant que vie présente et même future. Jacques Derrida s'est intéressé aux tentatives de conjuration du spectre. Dans un autre langage, on pourrait dire qu'il s'est intéressé à des résistances qui atteignent la pensée sociale, à des formes subtiles de censure et d'autocensure qui font obligatoirement partie de la vie en société. Le spectre n'est donc pas uniquement un revenant, ni un fantôme, ce que le sens commun retient du mot et qui lui fait peur. C'est à la fois un fantôme du passé et un indicateur des possibles du futur qui ne se sont pas encore réalisés, qui sont en devenir, souligne Jacques Derrida à propos de Marx. Le spectre indique ainsi un double mouvement, une double potentialité.

Dans le sens où nous l'utilisons au pluriel, il indique à la fois dans le passé, le présent, l'avenir, la destruction et la résistance à la destruction, la possibilité d'imaginer, de créer une alternative tout en n'ignorant pas les multiples facettes du spectre. Les spectres (ils sont plusieurs) évoqués ici sont emblématiques d'un réseau complexe des liens entre politique et philosophie dans la période nazie et des questions qu'elle a posées à la philosophie à la fois dans sa manière de se constituer comme champ, pratique et

50. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993.

position des chercheurs en philosophie. Dans une telle perspective, par leur présence contradictoire, les trois spectres pris en considération mettent en jeu la lutte entre la servitude et la liberté dans un contexte totalitaire qui a posé des questions extrêmes. Considérés d'un point de vue sociologique, ces trois spectres ne font pas partie des marginaux, de ce qu'Arendt appelle à la suite de Hegel la populace, des déclassés enfuis dans les colonies, ni même des anciennes élites de l'Allemagne. Ils font objectivement partie de la classe moyenne ou, dans les termes d'Arendt, de la masse des philistins qui a résulté de l'effondrement de la classe bourgeoise et qu'Arendt a côtoyé parmi les intellectuels dans les milieux universitaires dans l'Allemagne nazie, et dont elle parle avec amertume et dégoût. Un tel questionnement a lieu dans d'autres domaines du savoir académique, par exemple dans le droit depuis quelques années. Pourquoi serait-il tabou pour le champ philosophique ? Le travail de recherche philosophique peut ainsi mettre au jour des questions, des questionnements nouveaux avec l'exigence de renouveler la manière de faire de la philosophie en interrogeant sans cesse sa position dans le travail philosophique. S'il y a une position à tenir dans le travail intellectuel, selon les mots de Derrida, que faut-il donc « tenir » ?

Martin Heidegger, Adolf Eichmann, Hannah Arendt :
trois spectres dans la vie de la pensée

Dans la vie où nous vivons, il est important d'évaluer la tradition, de pouvoir comparer les pensées qui nous viennent de la tradition ou d'ailleurs que l'on côtoie quand on travaille dans le domaine de la philosophie et de la théorie politique. La tradition en philosophie est lourdement chargée d'histoire. L'héritage ne peut être accepté d'emblée sans questionnement, sans critique, sans révolte et sans réélaboration radicale. La célèbre phrase du poète René Char, citée par Arendt, dans sa belle préface de *La Crise de la culture*, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament », visait à montrer la rupture irrémédiable que l'invention totalitaire avait instaurée avec la tradition et les questions redoutables qui se posaient dès lors pour construire un travail de compréhension, de connaissance, de jugement, et pouvoir être contemporain du monde. Arendt en retire une position qu'elle trouve chez Kafka et qu'elle expérimente en faisant ce qu'elle appelle des « exercices de pensée » : se tenir dans la brèche entre le passé et le futur, dans un entre-deux de forces en conflit du temps historique pour reconstruire un rapport possible entre l'expérience et la pensée. Les questions d'Arendt qu'elle a d'ailleurs transposées au champ philosophique (voir la lettre 109 d'Arendt à Jaspers, dans leur correspondance) méritent

Résister en politique, résister en philosophie...

d'être approfondies sérieusement en abordant des figures centrales de la philosophie et d'autres domaines du XIX^e et du XX^e siècle.

Une généalogie critique des auteurs du champ philosophique avec la place toute particulière occupée par Martin Heidegger, les rapports entre l'œuvre du philosophe et celle d'Arendt, la place des propres travaux d'Arendt aux prises avec l'exil, son statut politique de juive, les conflits et les apories de son siècle jusqu'à en arriver à pratiquer une « non-philosophie »⁵¹, serait nécessaire pour réfléchir aux liens entre la pensée philosophique, la symbiose judéo-allemande confrontée à la mémoire d'Auschwitz, la *praxis* d'intellectuels et l'histoire du XX^e siècle. Les controverses se succèdent, engagées dès l'automne 1934 en France par une agrégée, militante de la gauche révolutionnaire, Colette Aubry, qui écrit un article critique sur Heidegger dans un journal syndical⁵², puis par un dossier du journal suisse *Neuer Zürcher Zeitung* en pleine guerre, pour continuer à la sortie de la guerre et connaître des étapes, parcours, aléas divers. Il est impossible de faire état de manière détaillée du questionnement qui s'élabore, des résistances, des blocages, des déplacements, des approfondissements. Ces dernières années, mentionnons les travaux de Jean-Pierre Faye, d'Emmanuel Faye⁵³, qui ont précédé et fait suite à la réédition de ceux de Victor Klemperer⁵⁴, de Daniel Janicaud⁵⁵, de Jacques Derrida⁵⁶ et bien d'autres auteurs qui ont ouvert une voie où poursuivre une histoire critique de la place, du rôle, du statut des philosophes, théoriciens politiques et, plus largement, des intellectuels européens⁵⁷ et de l'expérimentation totale⁵⁸. Prenons la question sous un autre angle de vue pour la parcourir à notre manière.

L'être, la pensée, la politique, la philosophie ne sont pas hors du temps, de l'espace, de l'histoire, des frontières, dès lors qu'on aborde les questions d'un point de vue immanent en tout cas.

51. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, *op. cit.*

52 La littérature est abondante. Voir notamment Ian Birchall, « Prolégomènes aux controverses sur Heidegger », *Textuel*, n° 15, 2006, p. 110-118 (liens Sartre, Heidegger, contexte français d'après-guerre). Le texte qui situe le débat sur le lien problématique entre une philosophie « du plus haut niveau » qui n'interdit pas de devenir nazi ne fait pas référence au livre d'Emmanuel Faye édité un an plus tôt.

53. Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris, 2005.

54. Victor Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich*, *op. cit.*; *Journal*, volumes I et II, Seuil, Paris, 2000.

55. Daniel Janicaud, *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris, 2001.

56. Jacques Derrida, *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris, 1990.

57. Voir Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Le Cerf, Paris, 1997.

58. Jacques Poulain, *L'Âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, L'Harmattan, Paris, 1991.

L'histoire a été interrompue par une rupture sans précédent au xx^e siècle, écrit Hannah Arendt. L'ancrage dans l'histoire est incontournable, sous peine d'une disparition de la possibilité même de la pensée et de la dilution de tout sens de l'action dont l'action de penser. La rupture totalitaire, dans son versus nazi en tout cas, a été une création sociale-historique monstrueuse et nihiliste. Le mot création doit être pris dans sa nouveauté, dans sa radicalité monstrueuse, au sens où la création remet en cause l'héritage de la tradition, les logiques, les catégories, les bases de l'histoire de la pensée (par exemple, vrai/faux, juste/injuste, beau/laid, bien/mal) et de l'action. On peut penser avec Cornelius Castoriadis que toute création en provenance de l'imagination radicale individuelle et de l'imagination sociale-historique appelle un déni, un recouvrement, un oubli dans l'histoire des savoirs. Qu'en est-il alors d'une création monstrueuse sociale-historique présente dans le champ philosophique (bien encombrante!) qui provoque l'horreur, la répulsion et aussi la fascination? On peut penser que le mouvement de déni, de recouvrement, d'oubli est en quelque sorte dédoublé. On peut penser que ce double mouvement est donc un nœud central du penser dans l'agir, qu'il implique un travail spécifique sur les résistances et une transformation profonde des angles d'approche, de méthode, de position, comme je m'en expliquerai plus loin.

Au xx^e siècle, des spectres hantent l'histoire de la philosophie, l'histoire du penser dans l'agir dans le contexte de la Deuxième Guerre mondiale et du nazisme qui a produit plus de trente millions de morts et inventé le laboratoire des camps d'extermination de masse et les fours crématoires. Trois d'entre eux ont acquis par leur travail et leurs actes une renommée mondiale qui ne se déprend pas aujourd'hui : Hannah Arendt, Martin Heidegger et Adolf Eichmann. Un rapprochement de ces trois figures brise un tabou, celui d'une philosophie qui ne se développerait que dans l'enceinte académique. Les trois spectres, dans des places et des rôles différents d'une même scène, ont produit leur philosophie dans la société qui ont eu des effets concrets. La troisième figure (Arendt) dialectise en quelque sorte les deux premières dans la mesure où elle se situe dans la lutte contre le système totalitaire.

Au premier regard, Heidegger, Eichmann, Arendt ont travaillé, vécu dans des sphères académiques communes (pour Arendt et Heidegger), puis séparées après l'avènement du nazisme, mais la séparation ne résiste pas à l'examen. Ils ont travaillé dans un domaine élevé et pur des sciences humaines et sociales (philosophie) et l'administration (police secrète et logistique) dans l'État, plus précisément un État total criminel, guerrier, l'exil, dans des places, positions, idées différentes, mais dans un réseau, climat intellectuel commun. Heidegger a été professeur de philosophie

Résister en politique, résister en philosophie...

universitaire avant sa destitution, Eichmann a été un haut fonctionnaire spécialiste de la question juive avant d'être condamné à mort et pendu. Arendt a fait un parcours d'étude académique universitaire en Allemagne, puis, après vingt ans d'exil et d'apatridie, elle est devenue enseignante universitaire et citoyenne américaine. Les deux premiers ont été inscrits au parti nazi. Tous deux ont travaillé pour l'État nazi. L'un, Heidegger, pratiquait la philosophie académique. Il est devenu un collaborateur du nazisme dans sa spécialité universitaire. L'autre, Eichmann, pratiquait une autre philosophie pratique, la philosophie bureaucratique. Il est devenu un « meurtrier de cabinet »⁵⁹. La troisième, Arendt, a fait partie de la sphère académique en tant qu'étudiante de philosophie jusqu'en 1933, et pour un temps court de mouvement sioniste en Allemagne, puis a dû fuir l'Allemagne en vivant une vie d'exilée et d'apatride, avant de devenir tardivement une enseignante universitaire aux États-Unis. Les trois formes d'action philosophique dans des secteurs professionnels en Allemagne et en exil ont au moins deux ressemblances frappantes. Dans les trois cas, de manière spécifique à chaque fois, non seulement les actes, mais la pensée ont été en cause en tant que participation directe (par un contenu ou un manque) à un État criminel de destruction nihiliste ou en tant qu'analyse critique, compréhensive du pouvoir totalitaire et activité de résistance et de recherche d'alternative, en accordant une place centrale à la pensée et au jugement (Arendt). Il est en effet difficile de réduire des faits historiques les concernant à du courage, à de la bravoure (Arendt), à des vices moraux, à de la perversion ou à des faiblesses de caractère ou de la volonté (Heidegger, Eichmann). On va voir que les faits nous amènent à une interprétation réduisant la posture intellectuelle à une « tragédie de l'intelligence politique, de la pensée politique du xx^e siècle » (Carl Schmitt inclus), à « la croyance dans le pouvoir de l'idée », à « une sécularisation ratée », à une « foi de substitution à la foi religieuse », ayant amené certains auteurs à « la surenchère au nom de la pureté et de la radicalité » (en l'occurrence de la révolution nazie)⁶⁰.

59. Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide*, Seuil, Paris, 1989, p. 132.

60. Robert Redeker, « Carl Schmitt et la revendication contemporaine de la radicalité », *Le Monde*, 24 juin 2005. Ce qu'il faut noter à propos de cet article, c'est que, tout en réhabilitant la pensée de Carl Schmitt, il s'attaque à la pensée radicale d'aujourd'hui, sans que l'on sache d'ailleurs de quelle « politique pure » et de quelle « radicalité » il s'agit : « Si prisées aujourd'hui, la contemporaine radicalité et la revendication de politique pure témoignent que la tragédie de l'intelligence, dont Carl Schmitt figure le repoussant index, n'est pas close. » La référence polémique à Gramsci et Lukacs laisse penser que l'auteur ne se réfère pas à la « révolution conservatrice » dans son attaque.

Heidegger et Eichmann, avec des arguments et des dénis divers, ont précisé pour leur défense qu'ils n'avaient pas participé physiquement aux massacres de masse parce que, selon leurs dires, il ne défendait pas le « racisme biologique » (Heidegger), il faisait du travail de bureau sans lien avec les massacres de masse sur le terrain (Eichmann). Et pourtant tous deux ont été activement mêlés à un État qui a conçu, planifié, mis en œuvre des crimes de masse contre l'humanité d'une nouveauté terrifiante. Ils n'ont tué personne directement et pourtant ils ont des responsabilités devant l'histoire pour leur adhésion active – par la pensée, par des actes – aux actions d'un État criminel (crime contre l'humanité). Ce qui est troublant, quand on y réfléchit, c'est que dans les deux cas, la pensée est directement en cause, alors que le lien entre la pensée et l'histoire est dénié, caché. Dans le cas de Heidegger, on assiste au phénomène paradoxal d'un discours sur le retour à la pensée vivante qui a influencé l'existentialisme et, au-delà de ce courant, la philosophie au niveau mondial, et d'une pensée de l'Un qui ne pouvait se traduire que dans un rapport raciste, guerrier, de destruction nihiliste, comme on va le voir. Dans le cas d'Eichmann, on assiste au paradoxe d'une pensée de spécialiste efficace mise au service de la liquidation de la question juive, du calcul, de l'organisation européenne du réseau complexe des trains de déportation de millions d'individus (hommes, femmes, enfants) destinés à l'extermination et d'un manque de pensée sur la portée, le sens de son travail (thèse d'Arendt à propos de ce qu'elle a appelé avec Jaspers la banalité du mal) qui bouleverse les définitions et l'interprétation des tensions entre liberté et servitude et intentionnalité et indifférence. La thèse d'Arendt a été explorée quarante ans plus tard de manière empirique par des historiens sur la base d'un transfert de la notion de banalité à la condition d'hommes ordinaires, en l'élargissant aux Allemands et en l'articulant sur la question de la volonté, ce qui est discutabile car trop réducteur pour expliquer un consentement de ce type.

Dans les deux cas (Heidegger, Eichmann) de servitude active au système totalitaire, couplée non d'apathie mais d'indifférence, la pensée efficace, créative, apparaît au premier regard comme coupée du corps, des émotions, de l'histoire, alors qu'elle y est intimement et activement liée, mais d'une manière particulière dans un contexte de domination totale. Dans les deux cas, il y a un clivage dans le travail philosophique et des dénis qui empêchent d'être affecté, qui cachent la réalité des faits, qui est en lien avec des passions de déliaison (haine), ce qui pose des questions redoutables au contenu du travail de pensée et à la philosophie. La philosophie académique de Heidegger est présentée comme créative, pure, désintéressée tant par lui-même que par ceux qui diffusent

Résister en politique, résister en philosophie...

son œuvre (en omettant certaines pièces gênantes). La philosophie bureaucratique de Eichmann se présente comme propre, efficace, soumise aux ordres d'une hiérarchie à qui il aurait été impossible de désobéir (rappelons qu'un million d'Allemands au moins s'est opposé à Hitler). Chez les deux protagonistes, il existe un déni de toute passion, alors même que le penser passionné, c'est-à-dire le penser lié à l'affectivité, aux émotions, aux passions, est un pensé passionné identitaire d'obéissance servile, de ruse, de rejet, de haine, de mort. Dans les deux cas, une passion, la haine, a étouffé les autres capacités et les autres dons. Elle les a ordonnés et gouvernés dans le sens d'une participation active à la destruction, bien que déniée. La création du pensé passionné n'est pas neutre dès lors qu'on la regarde depuis l'histoire et les rapports de pouvoir. Le pensé passionné ne peut donc être considéré en soi, comme étant une pure création académique détachée, ou alors désintéressée par nature, un don, ou alors neutre, cloisonnée, déterminée donc soumise à la logique bureaucratique. Elle doit être décrite, son contenu et sa portée interprétés, au regard du, de la politique et de l'histoire. Pour être vue, connue, elle doit aussi être mise en rapport avec une dialectique du pensé passionné, entre passions de liaison (vie, relation) et passions de déliaison (mort, isolement), entre liberté et servitude dans un cadre totalitaire de nihilisme.

À ce niveau, il a été certes plus facile aux juges des tribunaux de condamner le lieutenant-colonel SS Eichmann, logisticien en chef de la Solution finale, membre du parti nazi, ex-chef du bureau IV-B-4 de la Sécurité intérieure du troisième Reich, spécialiste de la question juive, chargé de l'expulsion des Juifs du Reich entre 1938 et 1941, puis de 1941 à 1945, de la déportation des Juifs d'Europe, ainsi que des Polonais, des Slovènes et des tsiganes vers les camps de concentration et d'extermination, qu'un philosophe attitré devenu, pour un temps court, recteur de l'université de Fribourg, inscrit lui aussi au parti nazi, dont les idées apparemment ne tuaient pas. Le travail de bureaucrate de Eichmann ne tuait pas non plus directement. La culpabilité de Eichmann a été énoncée en ces termes: « Le tribunal vous déclare coupable de crimes contre le peuple juif, de crimes contre l'humanité, de crimes de guerre et d'appartenance à des organisations criminelles. » Eichmann a été condamné à mort. Heidegger, quant à lui, a été dès 1945 pensionné d'office et interdit d'enseignement à l'université de Fribourg. Il engagera plusieurs démarches pour demander sa réintégration, qui ne sera pas accordée.

Au-delà du degré de responsabilité et de culpabilité, faut-il penser, dans une logique d'enchaînement des fonctions, que seuls sont responsables ceux qui, au sommet de la chaîne ont ordonné et, au bout de la chaîne, ont directement tué de leurs propres mains

(thèse défendue par Eichmann dans son procès et aussi par Heidegger pour tenter de lever la condamnation dont il a été l'objet)? Pour ce qui est de la philosophie administrative, Eichmann a argumenté en termes d'efficacité (diminuant les inconvénients avec des exemples édifiants sur son indifférence à la souffrance) et d'obéissance aux ordres (au serment SS). Heidegger a argumenté en disculpant directement le contenu de son propre travail⁶¹. La question ici n'est pas tant celle de la condamnation que de la prise en considération du travail intellectuel à sa juste mesure, dans une réflexion sur les chefs d'accusation. Le travail philosophique est un travail effectif, matériel, s'inscrivant dans des rapports socio-historiques et donc produisant un contenu et des effets⁶². Pour décrire la complexité de rapports de domination (ici d'un système totalitaire), parvenir à saisir à la fois le contenu et la portée de la philosophie et du travail philosophique, il faut les considérer dans les rapports sociaux, c'est-à-dire mettre en lien l'univers de la pensée pure avec l'univers bureaucratique, politique, guerrier. Le bureau d'un philosophe n'était pas si éloigné de ce qui se passait sur les champs de bataille et les camps d'extermination, même si Heidegger s'en est défendu. Pourquoi n'en a-t-il jamais parlé, hormis une seule fois. En effet, dans une conférence à Brême en 1949, Heidegger évoque les chambres à gaz dans ces termes (seul texte disponible à ce jour où Heidegger les évoque): «L'agriculture est maintenant une industrie alimentaire motorisée, quant à son essence la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, la même chose que les blocus et la réduction de pays à la famine, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène.»⁶³

L'exemple concret est intéressant, parce qu'il renvoie à l'évaluation non seulement à la position, aux actes politiques d'un philosophe, Heidegger, dans le système nazi, mais aux liens entre sa pensée, sa philosophie et un système politique qui a préconisé, planifié, mis en œuvre l'extermination de masse dans les

61. Voir la lettre de Martin Heidegger au président du «comité politique d'épuration», reproduite notamment dans Robert Denuit, *Heidegger et l'exacerbation du Centre*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 129: «Le social et le national, tels que je les voyais, n'étaient pas essentiellement liés à une idéologie biologiste et raciste.»

62. Hannah Arendt ne mâchera pas ses mots dès 1946: «[...] quelques-uns de ces savants exceptionnels ont fait le maximum pour fournir aux nazis des idées et des techniques; parmi les plus connus, il y avait le juriste Carl Schmitt, le théologien Gerhard Kittel, le sociologue Hans Freyer, l'historien Walter Frank (ancien directeur de l'Institut de recherche sur les questions juives du Reich à Munich) et le philosophe existentialiste Martin Heidegger». Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 1966, p. 155.

63. Cité par Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris, 1987, p. 58.

Résister en politique, résister en philosophie...

usines de la mort. Il est également intéressant, à cause de ce que montre le mécanisme analogique à l'œuvre dans la citation. Heidegger compare un système de production qui serait identique dans l'agriculture, l'industrie des camps et l'industrie militaire, ainsi que dans une décision politique de blocus concernant le peuple allemand. La production agricole dans les camps d'extermination, de la famine, et la fabrication de bombes à hydrogène sont mises sur le même pied. Les bourreaux et les victimes sont tous sur le même plan. Tous les crimes évoqués sont sur le même plan, ils se réduisent tous à des crimes contre l'humanité. Heidegger banalise à la fois les systèmes, les actes effectués dans le système en les mettant sur même le plan, tout en omettant la place de l'activité de penser (la philosophie) et la dimension éthique dans le travail. On se trouve en face d'une indifférence éthique qui donne froid dans le dos, comme on le dit dans le langage populaire. Est-il possible de mettre sur le même pied la technicisation des campagnes et l'extermination industrielle de millions d'individus ? Heidegger omet finalement l'extermination systématique de millions de Juifs et de tsiganes en la banalisant de manière infâmante.

Dans *Force de loi*, Jacques Derrida publie un texte qu'il a présenté dans le cadre d'une rencontre sur le nazisme et la Solution finale.⁶⁴ Il concerne une réflexion sur un texte de Walter Benjamin intitulé *Zur Kritik der Gewalt*, écrit en 1921, qui appartient à « la grande vague antiparlementaire et anti-*Aufklärung* » sur laquelle le nazisme aura comme fait surface, se serait même appuyé dans les années 1920 et le début des années 1930. Il souligne qu'il s'agit d'un texte « inquiet, énigmatique, terriblement équivoque » qui est « hanté par le thème de la destruction radicale, de l'extermination, de l'annihilation totale ; et d'abord de l'annihilation du droit, sinon de la justice » (p. 67). Il est question dans le texte de Walter Benjamin de violence fondatrice et de violence conservatrice qu'on peut lire en partant d'une question : « Quoi de la démocratie libérale et parlementaire aujourd'hui ? » (p. 112), en travaillant sur les tensions entre *Gewalt* (violence), *Macht* (force) et droit et les ambiguïtés, les apories du texte de Walter Benjamin. Après avoir remis en contexte le texte et situé notamment le débat avec la présence de la thématique de la destruction, Jacques Derrida en propose une interprétation riche et complexe que je ne reprends pas ici et qu'il résume comme « une greffe de mystique néo-messianique juive sur un néo-marxisme post-sorélien (ou l'inverse) » (p. 77). Il en arrive à poser le même type de questions au texte de Walter Benjamin,

64. Jacques Derrida, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris, 1994.

qu'Emmanuel Faye plus tard⁶⁵, et il en tire un enseignement pratique en lien à l'activité intellectuelle elle-même.

Le spectre de Martin Heidegger

La lecture critique de Heidegger a connu et connaît des étapes et des voies successives que je ne vais pas reprendre ici. Elles soulignent ou dénie sa pensée politique en intégrant le questionnement sur le statut de l'altérité dans l'œuvre de Heidegger.⁶⁶ La critique la plus connue est celle qui a montré son adhésion politique et administrative au nazisme appuyée sur des faits précis (discours du rectorat, rôle actif dans l'introduction du principe du Führer à l'Université, inscription au parti nazi, liens étroits avec les responsables des autodafés contre les auteurs juifs, réajustements, non-reconnaissance de ses actes après guerre malgré sa mise à la retraite forcée notamment par une falsification de ses propres écrits en 1945 et par ses silences, etc.). Certains actes ont été expliqués, condamnés, y compris après la guerre par les autorités d'occupation. Il faut signaler le récit très approfondi et nuancé sur la réception de Heidegger en France qui apporte une foule d'informations sur « les phases principales d'une aventure intellectuelle multiforme nullement réductible à une réception passive » dans l'Hexagone, comme le souligne Daniel Janicaud. Il a été précédé par de nombreux autres travaux, dont une sorte de récit à deux voix qu'il faut rappeler ici. Il a pris la forme d'une confrontation de concepts et de thématiques par Jacques Taminiaux entre l'œuvre philosophique d'Arendt et celle de Heidegger.

Ce qui est en cause dans d'autres lectures critiques plus récentes (Emmanuel Faye), c'est non seulement les actes condamnables, mais la philosophie, la pensée elle-même, son contenu effectif, notamment dans l'enseignement qui a présidé à l'élaboration de l'œuvre. L'engagement nazi de Heidegger n'est pas, pour Emmanuel Faye⁶⁷, un acte extérieur à l'œuvre, il imprègne l'ensemble de l'œuvre. En clair, la construction de l'œuvre, l'activité de pensée de Heidegger est aussi un acte raciste et nihiliste. Ce chercheur a non seulement remarqué la participation de Heidegger au nazisme, mais il a mis en exergue le fait que le contenu de la pensée métaphysique, ontologique et anthropologique du souvent décrit comme le plus grand philosophe du xx^e siècle était en cause dans

65. Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op. cit., p. 145.

66. Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel...*, op. cit.

67. Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op. cit.

Résister en politique, résister en philosophie...

des textes et des écrits de cours et de séminaires (p. 18) : « l'examen des textes inédits ou non traduits révèle l'identité avec les fondements même du national-socialisme ». Donc, pour Emmanuel Faye, c'est la philosophie elle-même qui est en cause et non seulement les actes politiques et administratifs d'un homme égaré. « À travers l'enseignement de Heidegger, ce sont donc les conceptions raciales du nazisme qui entrent dans la philosophie » (p. 13). On pourrait faire le raisonnement à l'envers, ce qui aurait l'avantage de prendre en compte de manière encore plus vive l'interpénétration entre le nazisme, une activité de pensée et une œuvre. Un tel constat est gênant. Pour sortir de l'inconfort, résoudre la difficulté, faudrait-il postuler une discontinuité entre l'œuvre strictement philosophique et les autres textes (séminaires, correspondances, etc.), inventer un autre lieu de clivage ? Une attitude de recherche de vérité implique au contraire de prendre en compte l'ensemble du travail de pensée, tout en appliquant des critères méthodologiques de lecture. De plus, dès lors que l'on remplace l'ensemble de l'œuvre dans le contexte historique et le contexte des œuvres de l'époque, des textes anodins deviennent lisibles d'une tout autre manière, précise Faye, engageant ainsi la lecture philosophique à partir des travaux et acquis de recherches sémiologiques récentes.

Emmanuel Faye précise bien l'axe de son questionnement qui ne dissocie plus l'œuvre de l'engagement politique de Heidegger. « Pour un philosophe, la question essentielle demeure la suivante : sur quoi repose une œuvre dans laquelle s'expriment les principes les plus extrêmes de l'hitlérisme et du nazisme – et cela non pas dans quelques textes isolés et de circonstance, mais sur des milliers de pages, qu'il s'agisse de discours, de conférences, cours, séminaires ou fragments personnels ? Heidegger, en effet, utilise couramment les mots les plus en vogue chez les nationaux-socialistes tels que « combat » (*Kampf*), « sacrifice » (*Opfer*), « destin » (*Schicksal*) et « communauté de peuple » (*Volksgemeinschaft*). Les termes du nazisme les plus intraduisibles tant ils sont politiquement marqués comme *Völkisch*, *Volksgenosse*, *Führung*, etc., lui sont tout aussi familiers. En outre, il n'hésite pas à faire siens les mots les plus durement connotés dans la doctrine raciale et la mythologie du nazisme comme le « sang » (*Blut*), le « sol » (*Boden*), le « dressage » (*Zucht*) et la « race » (*Stamm, Geschlecht, Rasse*). Enfin, et c'est ce qui est le plus troublant pour le philosophe, ces termes sont fréquemment associés, et même parfois identifiés, aux notions centrales de sa « doctrine » telles que « être », « étant », « existence historique », « métaphysique », « essence » et « vérité » de l'être » (p. 18). On ne se trouve manifestement pas devant une pensée s'inscrivant simplement dans la « révolution conservatrice » dans l'Allemagne

de Weimar⁶⁸, même si certains le déniaient. Il s'agit d'autre chose qu'il faut identifier.

Le problème que pose l'œuvre de Heidegger, pour Faye, est notamment dû au fait qu'« aucune place n'y est laissée à la morale ». « Le respect de la vie humaine individuelle, le refus de la destruction, le scrupule intérieur de la conscience qui fait retour sur soi et mesure la responsabilité de ses pensées, de ses écrits et de ses actes, sans même parler de la générosité et du don de soi, toutes ces qualités essentielles à l'homme et que la philosophie a vocation de cultiver et de renforcer y sont éradiquées pour laisser place à l'exaltation d'une "race dure". » (p. 509.)

Heidegger était foncièrement opposé à Socrate, à la pensée humaniste de la Renaissance, des Lumières. Il a développé une pensée nihiliste. Le péril est considérable, écrit Faye, « le nazisme a voulu ruiner les bases de la pensée et de l'esprit » (p. 13). La question est d'autant plus préoccupante que Heidegger n'était pas seul, mais qu'il s'inscrivait dans un vaste courant de penseurs en philosophie, en droit, en anthropologie, etc., et qu'il a trouvé une large audience en Europe, en France, en Allemagne, en Autriche, en Suisse, et au niveau mondial. Et Heidegger lui-même, dans son séminaire sur Hegel et l'État en 1934, prédisait une domination nazie de plus de cent ans. En ce sens, la question que pose l'œuvre de Heidegger concerne l'ensemble des savoirs et non seulement la philosophie. Face à ces faits de réalité de l'œuvre que révèle une longue analyse des textes faite par Faye signale que toute « tentative d'acceptation et de légitimation de cette œuvre » (p. 18) est dangereuse. Comme Levinas bien avant lui, qui ne disposait pourtant pas de toute l'information accessible aujourd'hui, Emmanuel Faye appelle « la philosophie à se libérer de l'œuvre de Heidegger » (p. 509) et à être vigilant.

Heidegger a mondialisé la pensée nazie, une pensée de destruction (de la métaphysique, de l'ontologie, de l'histoire, du sujet, de la raison). Les fondements mêmes de l'ensemble de l'œuvre de Heidegger se confondent avec la destruction de l'homme programmée par Hitler. Emmanuel Faye appelle à un débat de fond et à de nouvelles recherches (sur les écrits et les activités de Heidegger durant la période de la guerre de 1939-1945, sur sa stratégie de légitimation de son œuvre passée entre 1946 et 1976). Il s'interroge à propos de la continuation de la diffusion de l'œuvre: « Si ses écrits continuent à être diffusés de façon planétaire sans qu'il soit possible d'arrêter cette intrusion du nazisme dans l'éducation humaine, comment ne pas s'attendre que cela conduise à une

68. Louis Dupeux (sous la direction de), *La « Révolution conservatrice » sous l'Allemagne de Weimar*, Kimé, Paris, 1992.

Résister en politique, résister en philosophie...

nouvelle traduction dans les faits, dont l'humanité, cette fois, ne pourrait pas se relever ? » (p. 518). C'est pourquoi la tâche de la philosophie est de « travailler à protéger l'humanité et à alerter les esprits, pour éviter que l'hitlérisme et le nazisme continuent d'essaimer à travers les écrits de Heidegger, au risque d'engendrer de nouvelles entreprises de destruction complète de la pensée et d'extermination de l'homme » (p. 518).

Il y a eu, au cœur de la philosophie, « la destruction de la philosophie et l'éradication du sens humain ». Pour Emmanuel Faye, il faut donc lutter contre la diffusion de cette œuvre. Les pensées sont aussi dangereuses pour la pensée que d'autres formes de violence et de destruction. « Si l'atrocité du génocide ordonné par Hitler est très généralement dénoncée, nous ne sommes pas prêts à mesurer les dangers que l'introduction de l'hitlérisme et du nazisme fait courir à la pensée. C'est pourtant *par les écrits* que les mouvements meurtriers continuent à agir dans les esprits, en détruisant tout sens critique et en réhabilitant insidieusement les visions du monde les plus dévastatrices. Et c'est le rôle du philosophe que de prévenir ces risques et d'en préserver entièrement l'homme. La philosophie a eu en effet la capacité de sonder le fondement des œuvres et de mesurer ce qu'elles apportent à l'évolution humaine, en s'opposant à tout ce qui viserait à détruire l'être même de l'homme » (p. 517).

La thèse la plus forte du livre d'Emmanuel Faye « est certainement de montrer, preuves à l'appui, d'une part, que la première philosophie de Heidegger (celle d'*Être et Temps*, paru en 1927) contient déjà, par l'appel à la communauté de destin du peuple qui constitue le "soi", les premiers embryons de certaines thèses défendues en 1933-1934 » ; d'autre part, que Heidegger n'hésite pas alors à reformuler ses grands thèmes (comme la différence de l'être et de l'étant, le « souci », le « dévoilement ») dans un contexte où ils n'ont apparemment aucune place (comme celui de la différence de l'État et du peuple). Enfin, Faye montre que le plan d'édition de ses œuvres complètes écrit par Heidegger témoigne d'une volonté de produire telles quelles ses interventions de l'époque nazie dans la philosophie, qui n'aurait pas été altérée après guerre.

Ces travaux critiques, qu'on ne peut réduire à un déficit dans la capacité de faire des distinctions, ou encore à un cartésianisme étroit, en appellent à une révision à la fois de l'ontologie, de l'anthropologie et de la morale (en rappelant que Heidegger récusait toute philosophie de l'homme, de la conscience, et toute morale). Ce qui frappe dans la démonstration d'Emmanuel Faye, c'est son étonnement socratique doublé d'horreur non seulement devant ses attitudes, mais aussi devant le contenu des textes de Heidegger mis en lien avec la réalité des faits historiques du nazisme (ce qui est possible après coup), sa démarche critique de dénonciation

doublée d'une demande, il est vrai pas explicitement formulée en toutes lettres mais bien présente dans le texte, de déclasserment de l'œuvre de Heidegger, voire d'expulsion de ses textes du corpus de la tradition philosophique. Les grands prêtres du tribunal de «l'épuration de la philosophie», selon les propres mots de l'auteur, sont les philosophes eux-mêmes. Le rejet, l'épuration sont nécessaires à la purification du champ philosophique appelé à développer une pensée sur d'autres auteurs (Montaigne, Descartes, etc.).

Ce travail de recherche a plusieurs mérites d'analyse et d'action. Il considère la philosophie, la pensée comme un objet concret, matériel, situé dans l'histoire et les rapports sociaux où le travail de penser a un rôle actif en s'inscrivant parmi d'autres activités. Il souligne le fait indéniable que la pensée philosophique de Heidegger a une portée mondialisée. Dans la vision des dangers, il pose l'existence d'une continuité du nazisme dans la globalisation actuelle sous la forme de la diffusion de la pensée de Heidegger, dont le contenu nihiliste et destructif est dénié par ses diffuseurs. Il indique une voie de lecture et de recherche – une voie épistémologique – pour lire différemment les textes philosophiques en dépassant leur immatérialité et donc leur déni et les attitudes de révisionnisme. Par une tout autre voie que celle empruntée par M. Dixsaut – dont le choix de Platon plutôt que des présocratiques n'est pas un hasard –, la philosophie en tant qu'activité de penser est ici interrogée en tant qu'elle est un agir, lié à la fois au temps (histoire) et à l'espace (l'Europe en l'occurrence). Elle appelle implicitement une révision de l'ontologie (qui ne peut être autre que politique) et de l'anthropologie philosophique, tout en dénonçant le clivage chez Heidegger entre la philosophie et la morale et en appelant à l'introduction de la morale dans l'activité philosophique.

Si on peut comprendre le mouvement d'horreur et de rejet par un philosophe d'une œuvre philosophique controversée, il est difficile de partager son opinion sur les mesures qu'il propose. Face à la force de destruction, la position d'autodéfense corporatiste doublée d'une revendication générationnelle de refus d'héritage, certes nécessaire, apparaît cependant, face à l'ampleur du défi, comme un geste d'autoprotection professionnelle presque dérisoire face à la gravité de l'enjeu (on pense aux médecins confrontés à la torture pratiquée par certains de leurs confrères durant le nazisme, au Brésil, en Argentine). L'enjeu est bien plus vaste que l'espace professionnel. La démonstration pose d'autres interrogations, non seulement à une pensée humaniste, libérale, supposée pouvoir désarmer une pensée nihiliste, destructrice, mais à l'ensemble de la *philosophia* et à l'ensemble des philosophes, y compris les philosophes non professionnels. À tous les humains considérés comme des êtres pensants. À tous les citoyens dans la mesure où la pensée

Résister en politique, résister en philosophie...

fait partie de la vie civique. Le mouvement face aux faits évoque, au niveau psychique, la position de défense projective décrite par la psychanalyste Mélanie Klein. Ces deux mécanismes de défense et d'autodéfense seraient-ils à la hauteur des défis et du danger pour éradiquer les soubassements philosophiques de la pensée et de l'idéologie nazie, son contenu nihiliste et destructeur dans le champ philosophique dans une période de globalisation ?

Que se passe-t-il, quand, pour pouvoir affronter la question et ne plus fuir la fascination présente dans les institutions et chez les défenseurs de l'œuvre de Heidegger, induisant l'adhésion (mais à quoi ?), le questionnement sur la philosophie elle-même, en travaillant sur les mécanismes psychiques, institutionnels, politiques de défense, on tente de faire un pas de plus pour interroger le lien entre violence guerrière totalitaire, politique et philosophie ? Osons une hypothèse. L'horreur devant l'anéantissement est double. Elle fascine. Elle fascine devant le génie d'une transformation de la pensée en *penser* destructrice et devant un crime monstrueux, le génocide de masse, crime le plus monstrueux de l'histoire de l'humanité. Pensée et violence guerrière, génie et crime sont mêlés de manière paradigmatique dans l'œuvre de Heidegger, dénommé le plus grand philosophe du XX^e siècle. « Heidegger ne pense jamais "sur" quelque chose ; il pense quelque chose », précise Arendt dans son texte pour les quatre-vingts ans de Heidegger. Tout travail humain et d'autant plus quand il est un des modes de la violence totalitaire fascine. Quand il bouscule les institutions, les habitudes, certains en arrivent à penser qu'il frise le génie, mais un génie particulier traversé par la violence totalitaire. Reconnaître cela n'implique pas cependant de ne pas dénier qu'il existe un lien étroit entre l'histoire, la guerre, la politique et l'activité de penser qui n'est pas contemplation mais action. L'action est ici une action de destruction nihiliste. C'est un entremêlement non seulement d'objets, mais encore d'agirs et d'acteurs dans une histoire qui a officialisé le crime contre l'humanité. Comment démêler le génie de la pensée, l'histoire et la violence totalitaire nihiliste ? Sont-ils démêlables ? Dans ces liens, on doit constater qu'il existe une ambiguïté fondamentale. Elle structure, elle tisse l'histoire, la guerre, la politique et la pensée. Elle est constitutive du réel et pas de n'importe quelle réalité. Les liens ambigus nous désarçonnent. La politique et la philosophie sont mises au défi d'affronter et de penser l'ambiguïté qui nous embarrasse parce qu'elle ne nous est pas étrangère dès lors que nous acceptons de ne pas la dénier. Le premier geste d'autoprotection est en effet le déni, la fuite, le dérangement devant des faits paradoxaux, ou alors la condamnation morale ou politique et un désir de purification, d'éradication. Fausse protection illusoire.

Il est possible de travailler sur la fascination en distinguant ce qui dans l'objet fascine. Il est possible de travailler sur le crime majeur et aussi sur l'ambiguïté entre le génie dans le penser et le crime majeur. Dans la mesure où on ne les sépare pas, où on accepte de les voir ensemble et de regarder la réalité en face, des sentiments de peur, de honte, de dégoût et aussi de *desaliento* (perte du souffle vital littéralement, plutôt que désespérance) dominent peu à peu la fascination et décantent les puissants effets de mode en philosophie. Il est possible de prendre au sérieux dans le travail, le malaise, la honte, le dégoût ressentis, le *desaliento* vécu. Comme dans la clinique psychanalytique confrontée à la torture, dans l'analyse du contre-transfert, le dégoût et le *desaliento* sont devenus un signal d'alerte éthique du basculement dans l'horreur du crime. Pour pouvoir penser ce qu'on a devant les yeux et qui tend à échapper au champ et à la pratique philosophique, ces signes peuvent devenir un signal d'alerte éthico-politique et aussi un signal *pour* et *sur* l'activité de penser elle-même et sur le type d'objet auquel elle s'affronte quand elle tente de s'en saisir pour le penser.

Dans la démarche philosophique, le signal peut n'être pas uniquement un signal d'alerte éthico-politique, mais un signal de difficulté de construction de l'objet, de la connaissance, de la vérité, de quelque chose qui résiste à la construction de la vérité, qui résiste à se faire connaître, que l'on résiste à connaître pour le comprendre et aussi des réactions de sa propre pensée en action, des résistances à l'œuvre dans le propre travail de penser. L'objet est là, dans cet entrelacs entre la réalité historique, l'œuvre et le chercheur. Ce que l'on a devant les yeux et qu'on ne voit pas, à cause de l'horreur et aussi à cause l'ambiguïté ambiante qui est un autre mécanisme d'adaptation assurant la survie professionnelle ou même vitale dans des situations extrêmes, c'était le nazisme, et aujourd'hui l'ampleur de la domination totalitaire mondialisée, son imprégnation, et aussi ce qui lui obéit et ce qui lui résiste, qui tente d'échapper tout en construisant une connaissance du réel; ce réel que nous tentons de connaître, tout en nous connaissant nous-mêmes dans notre lien ambigu avec l'objet. Pour le dire en d'autres termes, le réel nihiliste imprègne tout et donc aussi le champ philosophique et nous imprègne tous. La domination de la pensée de Heidegger comme nihilisme dans le champ philosophique en est un exemple patent de la création monstrueuse et nihiliste nazie. On peut parler aussi du positivisme, d'un nouveau racisme ancré dans le développement des sciences, qui a été présent dans pratiquement combien d'œuvres philosophiques, des sciences sociales dès la moitié du XVIII^e siècle et qui a été traduit en pratique politique criminelle étatique au XX^e siècle.

Résister en politique, résister en philosophie...

Au-delà de la fascination ou du dégoût, il existe un double mouvement mêlant servitude et liberté, résistance à l'imprégnation dangereuse pour la survie de l'humanité. On pense ici à la guerre totale, à l'extermination de masse, et aussi à des aspects du développement scientifique et technique, de son usage, et à ses conséquences directes au niveau planétaire. Le constat n'a pas seulement des implications éthiques. Une telle expérience pose l'exigence de se déplacer à nouveau, de reprendre la question ontologique elle-même, la construction du savoir lui-même (épistémologie), de reprendre radicalement la réflexion sur le champ philosophique, les domaines de la philosophie, dont l'ontologie politique et l'anthropologie philosophique, la position dans le travail, en intégrant dans l'activité sur les deux questions « Qu'est-ce que l'Être ? », « Qu'est-ce que penser ? », l'imprégnation du réel historique par la violence totalitaire et l'ambiguïté comme des faits incontournables sur lesquels travailler. En d'autres termes, guerre, politique, philosophie, servitude et liberté sont intimement liées. Elles sont inscrites dans la matérialité de l'histoire, de l'espace et de l'agir humain, donc aussi de l'agir philosophique. Une telle prise de conscience transforme non seulement le travail philosophique mais l'ensemble du travail scientifique des sciences exactes et des sciences sociales. Elle transforme la question de la position à tenir du chercheur qui ne peut plus se confiner dans une neutralité scientifique, dans une défense corporatiste, ni même dans une épistémologie structuraliste, fonctionnaliste ou alors constructiviste (on pense à Jean Piaget), ni même dialectique (on pense à Hegel et à Marx). Tout travail philosophique, épistémologique, méthodologique est amené à des révisions profondes de son champ, de ses outils, de ses postulats, de sa position. Une des énigmes, un des fils rouges centraux de l'essai se trouve là.

Les voies d'action des philosophes interrogent, hormis l'exigence de continuer la recherche critique en continuant à travailler sur les textes mis dans un contexte serré d'histoire des idées de l'époque⁶⁹, en portant une attention spéciale aux lieux de clivages qui mènent à des dénis et même à un révisionnisme de l'œuvre de Heidegger, et donc indirectement du nazisme. On pense aux découpages des débats, à la censure et aux conflits autour de la diffusion de l'œuvre de Heidegger. Les faits montrés par Emmanuel Faye amènent Philippe Lacoue-Labarthe à formuler une question

69. Emmanuel Faye ne cite pas les travaux d'Éric Voegelin sur l'idée de race dans l'histoire des idées et sur « race et État », publiés en Allemagne en 1933, alors que Voegelin cite au moins deux fois Heidegger en mentionnant qu'il élabore une anthropologie philosophique et qu'il travaille sur le déracinement. Voir Pierre-André Tagieff, « Éric Voegelin, 1933. Un philosophe face à l'idée de race et au racisme », in Eric Voegelin, *Race et État*, Vrin, Paris, 2007, p. 26, note 4.

et une remarque « redoutables » : 1) si les textes produits invalident l'ensemble de la pensée, faut-il « déclarer nulle et non avenue » la pensée de Heidegger et expurger toutes les bibliothèques mondiales de ses textes ? « Et pourquoi pas un autodafé pendant qu'on y est ? » écrit Philippe Lacoue-Labarthe ; 2) ce qui doit être incriminé chez Heidegger, « ce n'est pas un prétendu "négationnisme" à la Beaufret-Faurisson (Heidegger n'a jamais dit qu'il n'y avait pas de chambres à gaz), mais c'est la pensée de la mort, telle qu'elle s'est inscrite dès *Sein und Zeit*. Et cela c'est une tout autre histoire »⁷⁰, écrit-il encore. Philippe Lacoue-Labarthe rejoint l'évaluation d'Arendt sur la philosophie centrée sur la mort sans qu'il en arrive à déplacer le questionnement comme elle sur la naissance plutôt que sur la mort. Il rejoint encore, comme on le verra, les analyses d'historiens et de philosophes qui élargissent l'analyse de la *human superfluity* d'Arendt au capitalisme moderne nihiliste. La philosophie de la mort de la *human superfluity* doit être renversée en philosophie de la vie, nous montre Arendt. Comment s'arracher à une civilisation de la mort de masse et de destruction nihiliste en se recentrant sur la vie ? Comme on le verra, là se trouve certainement le défi central contemporain posé au penser dans l'agir.

Le spectre d'Adolf Eichmann

La lecture de l'œuvre majeure de Raul Hilberg⁷¹ permet de comprendre l'ampleur, le fonctionnement concret et le poids de la bureaucratie nazie, sa politique vis-à-vis des traces historiques, dont l'exemple de la décision d'extermination est paradigmatique, et surtout l'ampleur de la participation humaine à l'extermination. Raul Hilberg pose la thèse et la développe à l'aide d'une étude minutieuse : « Je ne dis pas que chaque Allemand, mais que chaque ministère, chaque élément organisé de la société allemande, pour aussi pacifique qu'elle eût paru, eût son rôle [...]. Plus je cherche, où que je regarde, n'importe quelle organisation avait un rôle. Il n'y avait pas une agence dédiée exclusivement à l'extermination » (*El Pais*, 14 mai 2005).

Quand Eichmann comparait le 11 avril 1961 devant le tribunal israélien de la Maison du peuple de Jérusalem, l'ancien lieutenant-colonel SS nazi, né à Solingen, âgé de cinquante-cinq ans, de taille moyenne, un peu chauve, avec d'épaisses lunettes, apparaît comme un homme *étrangement ordinaire*, hormis sa haute fonction dans l'État nazi. Il a pourtant le lourd parcours de criminel d'un nouveau

70. Philippe Lacoue-Labarthe, « Nazi par conviction profonde », *Le Magazine littéraire*, n° 433, juin 2005, p. 26.

71. Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, *op. cit.* (nouvelle édition de poche : Gallimard, « Folio Histoire », Paris, 2006, trois volumes).

Résister en politique, résister en philosophie...

genre, œuvrant dans un régime politique sans précédent. Les détails de sa vie évoqués dans son interrogatoire avant et durant le procès sont ceux d'un fonctionnaire, d'un membre de parti et des SS, d'un haut responsable, d'un père de famille modèle. Il est accusé d'un crime hors du commun dans sa nature, ses modalités, son ampleur, ses perspectives.

Arendt qui assiste au procès souligne qu'Eichmann est « plutôt un déclassé issu d'une solide famille bourgeoise [...] descendu dans l'échelle sociale »⁷². Elle souligne certains traits de l'engagement d'Eichmann dès 1932 dans l'État criminel nazi: « N'ayant ni le temps ni le désir d'être correctement informé, il ignorait jusqu'au programme du parti et n'avait jamais lu *Mein Kampf*. Kaltenbrunner, avocat de Linz qui devint par la suite directeur du *Reichssicherheitshauptamt*, Office central de sécurité du Reich (RSHA), lui avait dit: pourquoi ne pas entrer dans les SS? Il avait répondu: pourquoi pas? Et ce fut tout » (p. 60). Il a adhéré au Parti national-socialiste autrichien en aveugle, sans s'informer. Il s'est inscrit dans les SS (police politique, instrument de la terreur nazie) en avril 1932, par opportunisme de carrière et chez les nazis qui avaient le vent en poupe plus que par antisémitisme viscéral. C'est un tournant dans sa vie. Depuis lors, son parcours dans l'appareil nazi sont loin d'être anodins. Durant ces années-là, il connaît le chômage, quitte l'Autriche pour l'Allemagne où il devient commis-voyageur.

En 1934, il adhère au *Sicherheitsdienst*, service de sécurité du parti nazi, fondé par le *Reichführer SS* Himmler (qui deviendra le responsable principal après Hitler de la *Endlösung*, la Solution finale) et dirigé par Heydrich, « l'ingénieur de la Solution définitive ». Il est affecté dans le service de l'information où son premier travail fut l'élaboration d'un fichier sur les francs-maçons. En 1935, Eichmann entre au service des Affaires juives. Il s'impose comme le spécialiste de la question juive, se documente sur la question juive et sur le sionisme. Il lit *L'État juif*, de Theodor Herzl (1880-1904, fondateur du sionisme politique qui préconisait le retour des Juifs de la diaspora en Palestine). Ce livre le marqua et le convertit au sionisme. Il déclarera lors du procès qu'il était partisan de la « solution politique » (expulsion, émigration forcée vers un lieu comme Madagascar ou encore la Palestine) et non de la « solution physique » (extermination). Il dira avoir tenté de convaincre les nazis que cette solution était la bonne. Comment concilia-t-il ses sentiments et la politique antijuive nazie? « Le plat est moins brûlant lorsqu'on le mange que lorsqu'on le cuit », répond-il.

En mars 1938, pendant l'*Anschluss*, Eichmann est envoyé à Vienne pour négocier et organiser l'« émigration forcée » des Juifs

72. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, op. cit.

du Reich allemand. Eichmann parla de son année autrichienne comme « la plus heureuse et la plus réussie ». Il alla jusqu'à dire qu'il avait été le promoteur de l'idée d'expédier tous les Juifs à Madagascar et il s'attribuait la paternité du ghetto de Theresienstadt. Pour le reste, selon Arendt, « il fut, toute sa vie, un homme frustré » (p. 45). En mars 1941, il est nommé chef du bureau IV-B-4, une des six départements du RSHA commandé par Heinrich Müller, un des départements clés de la Solution finale. Il est alors chargé des « évacuations » des Juifs du Reich. De 1941 à 1945, il n'est pas un simple intermédiaire. Il est dans une position clé où il ne peut accomplir machinalement sa tâche. Il assume une responsabilité logistique élevée dans la déportation des Juifs d'Europe ainsi que des Polonais, des Slovènes et des tziganes dans l'énorme réseau complexe des camps de concentration et d'extermination. Il est responsable de toute la logistique des transports de millions d'individus destinés à être fusillés par les *Sondercommandos* dans les forêts de Pologne, puis, par la suite, à être exterminés dans les chambres à gaz.

En janvier 1942, il assiste et il est chargé de la rédaction du procès-verbal de la fameuse conférence de Wannsee, où fut formellement décidée et organisée la mise en œuvre de la « Solution finale du problème juif ». ⁷³ Selon Arendt, qui a lu les notes de l'interrogatoire d'Eichmann, « le Führer a ordonné l'extermination physique des Juifs » (p. 142). Cet « expert en émigration », ce responsable de la logistique des transports pour l'extermination de millions de personnes, s'est accommodé de son serment au parti nazi et acquitté de ses fonctions successives jusqu'à son terme ultime, avec une loyauté absolue.

À aucun moment, il ne manifeste à ses supérieurs ou publiquement une réserve ou même une distance vis-à-vis de la politique et des opérations d'extermination. Tout au plus demande-t-il à ne pas participer physiquement aux exécutions après avoir effectué quatre voyages sur le terrain des opérations de tuerie. À son procès, il se présente comme un fonctionnaire zélé, consciencieux, soucieux d'efficacité dans les transports. Il choque l'assistance en décrivant les transports de manière purement utilitariste, en termes de problèmes d'organisation. Sans aucune considération pour les êtres humains entassés à 1 000 plutôt qu'à 600 individus dans les wagons (ce qui fut la décision d'Eichmann).

Ce qui ne l'empêche pas de se vanter d'un étrange privilège que lui donne sa fonction. Arendt relève en effet qu'Eichmann se vante même de ses résultats quand il parle de son travail à la veille de la défaite allemande : « Je sauterai dans ma tombe en riant, car

73. Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, op. cit., p. 346-349.

Résister en politique, résister en philosophie...

c'est une grande satisfaction pour moi que d'avoir sur la conscience la mort de cinq millions de Juifs [...] il répétait *at nauseam*, cette même phrase incriminante à qui voulait l'entendre, même en Argentine, car il se sentait, après douze ans, gagné par une euphorie extraordinaire à l'idée de sortir de scène de cette manière» (p. 81-82). Il s'est vanté des résultats de son travail bien au-delà de la puissance que lui conférait sa fonction de « spécialiste des transports » pour l'extermination. En réalité, il a été responsable des questions techniques de transport des millions d'individus destinés à l'extermination sans participer physiquement aux massacres.

Réfugié en Argentine grâce à des appuis de milieux catholiques, il est capturé à Buenos Aires par les services secrets israéliens en 1960, jugé à Jérusalem l'année suivante, puis pendu.

Eichmann incarne la figure de la collaboration par son engagement dans le parti nazi et son rôle de spécialiste de la question juive dans la hiérarchie SS pour l'organisation des transports en vue des exterminations de masse. Il disait obéir aux ordres, appliquer ce que ses supérieurs lui ordonnaient de faire alors que la hiérarchie ne lui était pas extérieure. Sinon, comment comprendre qu'il avait souhaité participer à la campagne de Russie à la tête des *Einsatzkommando*? « D'abord déçu, il se félicita ensuite d'avoir échappé à une mission qui, comme il a pu l'apprendre par les rapports reçus au RSHA, se révélait bien différente de ce qu'il avait imaginé. »⁷⁴

Lors de son procès, il déclara qu'il avait été informé d'un ordre d'exterminer les Juifs deux ou trois mois après le début de la guerre contre l'Union soviétique. « Convoqué par Heydrich, il s'entendit dire cette phrase sans bien en comprendre d'abord la portée: "Le Führer a ordonné l'extermination physique des Juifs." Il a même précisé: "Cette phrase, il me l'a dite." Et comme s'il voulait à présent contrôler l'effet de ses mots, il fit, tout à fait contrairement à son habitude, une longue pause. Je me le rappelle encore aujourd'hui. » (p. 132-142.)

Le spectre d'Hannah Arendt

La figure d'Arendt, tant le contenu de l'œuvre, que sa position, son parcours, par sa proximité étroite avec la politique de destruction, son ambiguïté parfois et par le mouvement de travail incessant d'arrachement à la domination totale, est exemplaire et met en lumière une figure opposée. Lorsqu'elle écrit un texte pour les quatre-vingts ans de Heidegger, Arendt souligne la parenté entre la tyrannie des Führers et les penseurs (Platon, Heidegger) due

74. Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs*, Seuil, « Points Essais », Paris, 1989, p. 132.

selon elle à une déformation professionnelle. Jacques Taminiaux a bien montré la dialectique entre le contenu différent, opposé philosophiquement, des œuvres d'Arendt et de Heidegger et la construction d'une œuvre originale et autonome par Arendt. La proximité parfois ambiguë et l'arrachement d'Arendt à l'influence d'un professeur brillant ont certainement permis à la fois de connaître la domination dans ses retranchements les plus intimes et aussi de découvrir les lieux les plus profonds, les plus troubles pour les connaître et travailler à s'en détacher. La description ici sera courte, puisque ce que l'œuvre d'Arendt apporte à la question du penser dans l'agir est présent directement ou en arrière-fond de l'ensemble de l'essai. La figure et l'œuvre d'Arendt sont exemplaires, même si non exemptes d'ambiguïté, de contradictions, de passion, d'un mouvement de construction et de régression de lucidité et de connaissance manifestant ses propres résistances à intégrer un réel monstrueux et à faire un travail sur ses propres attitudes ambiguës. L'histoire l'a forcée à fuir, sauver sa vie, trouver une liberté, une place et une appartenance longtemps précaires, s'arracher à la servitude et construire une lucidité dans la fragilité des affaires humaines, en s'affrontant à l'horreur dans l'incertitude en vivant durant plus de vingt ans avec un statut d'apatride.

Pour réfléchir aux liens entre violence, politique et philosophie, le projet d'Arendt est de revenir à un moment où *polis* et philosophie n'étaient pas encore séparées. Elle se réfère à Homère, à son travail de narrateur, à Socrate et non aux présocratiques (Heidegger). Dans l'univers d'Homère, la parole et l'action coïncident, « celui qui accomplit de grandes actions doit simultanément être aussi quelqu'un qui profère de grandes paroles et ce, non pas seulement parce que les grandes paroles doivent accompagner de manière pareillement éclairante les grandes actions qui sinon retomberaient dans l'oubli, mais parce que la parole elle-même était conçue à priori comme une sorte d'action »⁷⁵. Homère a le sens de l'altérité et de l'équilibre des points de vue des vainqueurs et des vaincus. Il pratique la « mentalité élargie » de Kant. « C'est précisément cette conception de la parole, au fondement de laquelle on découvre la puissance autonome du *logos* à travers la philosophie grecque, qui passe au second plan dès l'expérience de la *polis* pour disparaître ensuite complètement de la tradition de la pensée politique » (p. 65), écrit-elle. On voit combien, pour Arendt, la pluralité, les liens étroits entre pensée, parole et action dans le travail de réflexion sont fondamentaux. Combien toute action, toute œuvre philosophique ne prend sens que dans le récit tragique partagé. Il faudrait souligner ici encore le retrait critique

75. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris, 1995, p. 64.

Résister en politique, résister en philosophie...

d'Arendt vis-à-vis des penseurs professionnels, l'attention d'Arendt à la naissance contre l'Être-pour-la-mort, à l'individualité, contre la masse et contre toute approche communautariste (peuple, race). Il n'est pas sans signification que c'est dans son livre sur la volonté où les questions du fatalisme et du caractère prométhéen destructeur de la volonté sont présentes, qu'elle consacre le plus de pages, non sans ironie⁷⁶ à Heidegger. Il n'est pas sans signification comme le montre encore J. Taminiaux (p. 246), qu'outre les dettes qu'elle reconnaît à l'activité de penser, les critiques qu'elle formule sur la phénoménologie de l'action et la pluralité, sur le « *bios politikos* et la *teôria tragique* », sur le paradoxe de l'appartenance et du retrait, sur le conflit de la pensée et de la volonté, ce qu'elle analyse aussi comme carences de jugement de Heidegger, elle avait le projet d'écrire un livre sur le jugement. Sa sensibilité sur ce point est différente de celle de Heidegger.

Toute l'œuvre d'Arendt est à la fois un désir de compréhension, un arrachement au système totalitaire et un travail sur ses propres résistances et ambiguïtés, dont un des visages a pris l'étrange séduction d'un maître qui tout en annonçant, en pratiquant un recommencement philosophique, une transformation de la pensée, une rupture créative positive, construisait une philosophie politique ancrée dans des passions nihilistes de mort de masse à la base du système de destruction nazi. Le grand retour d'Arendt à l'activité de penser, en suivant le procès Eichmann puis en écrivant *La Vie de l'esprit*, n'a plus pris les chemins de la philosophie de Heidegger, mais celui de l'observation du manque de pensée (qu'elle dénommera la banalité du mal) d'un haut fonctionnaire nazi Eichmann et de la liberté et de la pluralité à la base de l'activité de pensée. Le manque de pensée l'a si fortement troublée, au moment où elle a rédigé son rapport *Eichmann à Jérusalem*, qu'elle y reviendra dix ans plus tard en reprenant le travail philosophique si souvent décrié pour écrire *La Vie de l'esprit*. *La pensée* en l'articulant à la volonté et au jugement. Elle va reprendre la question : Qu'est-ce que penser ? mais dans des termes très différents de Heidegger, en liant activité de penser et mal politique, en repartant de Socrate (que Heidegger avait déconsidéré dans l'histoire de la philosophie). L'activité de pensée est affectée par nos propres passions, le monde extérieur et autrui. Ils nous atteignent, nous éprouvent en tant qu'ils sont passion de vie et de mort. Elle n'est pas ancrée chez Arendt dans la haine, la mort, mais dans la naissance (commencement, liberté, spontanéité, pluralité, générations), puis dans un travail de transformation des passions de déliaisons par la construction de liens (pluralité) au niveau de l'activité du penser la plus intime, dans

76. Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel...*, op. cit.

l'intersubjectivité et dans l'espace public de parole et de jugement, du commun et non de l'Un identitaire isolé. On comprend dès lors que l'espace psychique ne soit pas un espace de pure logique, que l'espace public chez Arendt ne se réduise pas à un jeu de procédure, mais à une dynamique de mise en mouvement, de l'ébranlement de tout humain dans son corps, sa pensée qui sont relation avec soi (l'autre de soi), les autres, la nature, le monde. Soulignons déjà ici que l'espace public n'est pas un donné neutre, abstrait, procédural. Arendt est minoritaire, elle est une sans-État quand elle réfléchit à l'espace public et à l'importance de la relation et de la participation de chaque individu à l'espace public. En clair, sa conception est celle d'une minoritaire, d'une radicalement expulsée de la politique menacée d'extermination de masse, qui réfléchit à la construction de l'espace public pouvant assurer le droit d'avoir des droits.

LOURD HÉRITAGE, NOUVEAUX DILEMMES POUR LA POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Face au lourd héritage de la violence guerrière totalitaire, revenons un instant à la tradition philosophique, au penser dans l'agir pour situer les dilemmes politiques et philosophiques du xx^e siècle. « Il faut savoir ce qu'on va chercher dans les vieux philosophes », dit Platon... ni solutions, ni « point de départ sûr », ni « degré déterminé de l'évolution de l'esprit », ni un point mythique. Quelle est la place de la politique et de la philosophie sur la terre ? Arendt ouvre une voie en renversant la question métaphysique de Leibniz, « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » en la question « pourquoi y a-t-il *quelqu'un* plutôt que personne sur la terre ? ». Dès lors, la question de l'être est forcément celle de « L'Être social-historique », comme le dit Castoriadis, où la relation (à soi, aux autres, au monde) est fondamentale. Quel rapport possible entre Être et pensée ? « Qu'appelle-t-on penser » ? En connaissant la présence de la violence guerrière totalitaire, que signifie aujourd'hui philosopher, penser, juger, se demande Arendt ?

Certes, « pour penser vraiment, il faut autre chose que de la pensée – du courage par exemple, et de la grandeur et de l'élégance – mais cette autre chose n'advient qu'à la pensée et que par elle : ce n'est pas la condition mais la dimension ou, pour employer un terme platonicien, la juste mesure »⁷⁷. Pour penser vraiment dans l'agir, ni le courage ni la juste mesure ne sont suffisants dès lors qu'on accepte de prendre acte du vertige devant l'histoire de la destruction totalitaire. Il n'est plus possible de se confiner au

77. Monique Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Vrin, Paris, 2001, p. 15.

Résister en politique, résister en philosophie...

jeu d'une pensée prise en soi et dans son dynamisme interne. Les conditions de possibilité de la philosophie impliquent de revisiter les liens conflictuels entre politique et philosophie.

Le retour à la tradition définit une démarche et une posture (chez M. Dixsaut pour lire les Dialogues de Platon) dont nous pourrions nous inspirer pour toute lecture de textes en nous affranchissant de ses considérations techniques de lecture de Platon. M. Dixant indique une voie que l'on retrouvera chez de nombreux auteurs de l'histoire de la philosophie. Chez des philosophes (Arendt par exemple), qui ne limitent cependant pas l'exigence de pluralité à la pensée elle-même, ni l'activité de la penser à sa propre puissance interne, mais y intègrent la question de l'histoire, du lieu de la politique, de la pensée partagée, du jugement dans l'espace politique comme une question politique de l'activité philosophique, fait de spécialistes ou de tout un chacun. Poser la question en ces termes permet de dépasser à la fois les clivages installés entre la vie et l'œuvre, dans l'œuvre et la lecture, d'analyser de manière critique la diffusion de l'œuvre de Heidegger. La philosophie politique de Kant ne se trouve pas dans la deuxième, mais dans la troisième critique, écrit Arendt comme point de départ pour réfléchir sur le jugement.⁷⁸ Le déplacement a été interprété comme une esthétisation de la politique, ce qui a peut-être empêché d'en saisir les implications pour la politique et la philosophie.

À partir des constats, le chemin d'une approche du mal dans son versu métaphysique, théologique ou encore philosophique avec son danger d'essentialisation de faits politiques paraît bien étroit. Il devient possible d'emprunter une autre voie, sans pour autant dénier l'importance du travail de E. Faye et de R. Denuit sur les liens étroits entre le nazisme et le contenu d'une œuvre philosophique majeure du xx^e siècle. Il est possible de tenter d'articuler des réflexions sur le pouvoir de domination, de guerre totale, en élargissant la réflexion sur la violence au « monstrueux » (Castoriadis), à la « cruauté » (Balibar) et en les étendant aussi au travail intellectuel. Nous verrons qu'Étienne Balibar, dans son texte *Violence, idéalité et cruauté*, élargit la problématique posée en prenant en compte une perspective historique qui inclut une certaine continuité entre le nazisme et la situation actuelle du capitalisme globalisé.

Les redoutables questions que posent à la fois les actions et le contenu de l'œuvre de Heidegger, les interrogations sur l'absence d'une pensée active du sens chez Eichmann, les difficultés, les ambiguïtés, les découvertes d'Arendt obligent à reprendre le questionnement sur la *philosophia* à partir du trinôme *guerre, poli-*

78. Relevons qu'Anne Amiel met en lien les thèmes de la révolution et du jugement pour bien relever leur importance dans l'œuvre d'Arendt. Voir Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt...*, *op. cit.*

tique totalitaire et *philosophie* posé au départ de l'activité de pensée. Celle-ci ne peut plus être envisagée sur un terrain étroitement disciplinaire et professionnel qui pourrait autocontrôler ses dérives et situer les nouveaux dilemmes découlant du lourd héritage. Un déplacement s'impose. Il nous faut dépasser une difficulté, présente dans notre travail d'ailleurs, qui est de faire travailler ensemble des œuvres avec des références marquées par la phénoménologie, le paradoxe indiquant la crise (Arendt), et d'autres s'inscrivant dans une tradition dialectique marxiste et hégélienne. Il nous faut postuler que tous les systèmes et les dynamiques du penser sont poussés à leurs possibilités et à leurs limites devant la rupture historique totalitaire. Pour identifier la nouveauté du dilemme, travailler l'ambiguïté et les résistances, il nous faut prendre acte de l'exigence de connaissance d'un objet qui dépasse les frontières d'un champ, de démarches théoriques, les catégories, les outils, une posture critique (Kant) et aussi le corporatisme professionnel.

En conclusion de l'ouverture et d'un voyage vertigineux en compagnie de trois spectres du xx^e siècle, le lien entre *violence totalitaire*, *politique* et *philosophie*, le primat de la *politique* sur la *philosophie*, une posture de pensée active implique un travail individuel et collectif sur les résistances face à la violence guerrière destructrice et nihiliste peut restaurer l'activité de penser de l'Être social-historique (Castoriadis) dans un agir basé sur la liberté et la pluralité (Arendt). Le dilemme ne se limite donc plus à la tension entre servitude et liberté thématifiée par la tradition philosophique. Il se déplace sur l'ontologie et l'anthropologie philosophique et politique dans la tension entre Être et Pensée, qui tous deux sont bouleversés par l'invention historique du xx^e siècle, lisible dans le mouvement de création et de destruction.

«Voyez-vous, je sortais d'une activité purement universitaire et, à cet égard, l'année 1933 me laissa une impression durable: positivement d'abord, négativement ensuite – mais peut-être devrais-je dire premièrement négativement et deuxièmement positivement. De nos jours, on croit volontiers que le choc ressenti par les Juifs allemands en 1933 s'explique par la prise du pouvoir de Hitler. Or, en ce qui me concerne moi et les gens de ma génération, je puis affirmer qu'il s'agit là d'une étrange méprise. C'était naturellement très inquiétant! Mais il s'agissait là d'une affaire politique et non pas personnelle. Grands dieux, nous n'avons pas eu besoin qu'Hitler prenne le pouvoir pour savoir que les nazis étaient nos ennemis! C'était une évidence absolue, depuis au moins quatre ans, pour n'importe quel individu sain d'esprit.

Résister en politique, résister en philosophie...

« Nous savions également qu'une grande partie du peuple allemand marchait derrière eux. C'est pourquoi nous ne pouvions pas être, à proprement parler, surpris comme sous l'effet d'un choc, en 1933 [...]. Ce qui était en général de l'ordre du politique est devenu un destin personnel dans la mesure où l'on quittait le pays. En second lieu, vous savez ce que c'est qu'une mise au pas. Cela signifiait que les amis aussi s'alignaient ! Le problème, le problème personnel n'était donc pas tant ce que pouvaient bien faire nos ennemis mais ce que faisaient nos amis. Ce qui se produisit à l'époque dans cette vague d'uniformisation qui était d'ailleurs assez spontanée et qui en tout cas ne résultait pas de la terreur, c'était qu'un vide s'était en quelque sorte formé autour de nous. Je vivais dans un milieu d'intellectuels, mais je connaissais également des tas d'autres personnes : je finis par en arriver à la conclusion que suivre le mouvement était pour ainsi dire la règle des intellectuels, alors que ce n'était pas le cas dans d'autres milieux. Et cela je n'ai jamais pu l'oublier. Je quittai l'Allemagne avec cette résolution, bien sûr un peu exagérée : plus jamais ! Jamais plus aucune histoire d'intellectuels ne me touchera. Je ne veux plus avoir affaire à cette société. »

Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle » (1964), entretien avec Gunther Gaus, *Esprit*, n° 42, juin 1980, p. 19-38.

DEUXIÈME TABLEAU
À L'HORIZON
GUERRE D'ANÉANTISSEMENT (ARENDT),
IMPÉRIALISME ET DESTRUCTION
DE LA POLITIQUE AU XX^e SIÈCLE

« Tout se passe comme si dans les camps de la mort (c'est-à-dire dans le système très complexe, divers, pluriel de ce qu'on appelle (les camps de la mort) s'était définie la tentative d'une nouvelle organisation de la gestion de la vie et du travail, au milieu du xx^e siècle, analogue à la révolution industrielle du début du xix^e siècle. »

Bertrand Ogilvie, *Comparer l'incomparable* (non publié, sans date).

INTRODUCTION

Pour comprendre la portée des constats de Hannah Arendt sur l'articulation entre violence, impérialisme et système totalitaire, sa réflexion sur le sens des individus sans-État, sur la destruction philosophique et politique qui rend les humains superflus, situons-nous tout d'abord dans le contexte historique du xx^e siècle. Le « mauvais côté de l'histoire » dont parlait Marx s'est avéré être l'extermination de masse et les ruines de la guerre et non seulement les échecs politiques, les revers, les guerres civiles¹ dont il

1. Étienne Balibar, « Le "mauvais côté" de l'histoire », *La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 2001, p. 91-98.

Résister en politique, résister en philosophie...

faisait l'inventaire. Les victimes des guerres, des massacres, des génocides du xx^e siècle entre 1914 et 1990 (avant la guerre du Golfe, la Yougoslavie, le Rwanda, les Grands Lacs), atteignent le chiffre de 187 millions d'êtres humains, soit 9 % de la population mondiale au début du siècle.² Le décompte des morts civils de la Deuxième Guerre mondiale atteint 20 millions, sur un nombre total de 55 millions de morts. Auschwitz, Hiroshima, La Kolima sont des noms emblématiques de la violence de masse du xx^e siècle.

Ces faits ont été précédés, suivis des massacres coloniaux, des génocides des Arméniens en Turquie (1915-1916), des Juifs, des tsiganes³, de l'extermination des homosexuels, etc., dans les chambres à gaz d'Europe centrale (1941-1944), du génocide au Cambodge (1975), des Tutsis au Rwanda (1994), des musulmans de Srebrenica, des massacres des Grands Lacs, au Darfour, etc. La civilisation moderne en Europe et aux États-Unis, même si elle n'en a pas le monopole, est au centre du tableau des horreurs. Pour l'historien Eric Hobsbawm : « la barbarie [a été] l'un des traits majeurs du court xx^e siècle »⁴ qui amène à reconsidérer l'histoire des xix^e et xx^e siècles⁵ et à en faire la longue genèse. Pour l'entrée dans le xxi^e siècle, il suffit d'évoquer Abou Graïb, Guantanamo, les prisons flottantes hors des eaux territoriales, les lieux de torture, les camps aux frontières de l'Europe. Rosa Luxemburg utilise l'expression *socialisme ou barbarie* au moment où elle s'intéresse à la révolution⁶, à la crise de la social-démocratie en Allemagne et en Europe au tournant du xx^e siècle; elle formule alors le dilemme politique majeur, toujours d'actualité, en s'inscrivant sans recul dans une catégorie (barbarie) aristotélicienne.

Au xx^e siècle, Auschwitz et Hiroshima sont deux événements d'extermination planifiés par des États disposant de pouvoir technique, bureaucratique avancé (Allemagne nazie, États-Unis). L'entreprise d'extermination d'Auschwitz a été faite, non pour liquider des adversaires (elle concernait des innocents), mais avec le but d'un remodelage racial de l'humanité. L'entreprise d'Hiroshima, explique longuement Günther Anders, le premier mari d'Arendt, a

2. Eric Hobsbawm, « Barbarism: A User's Guide », *New Left Review*, n° 206, 1994, p. 47.

3. Voir notamment Guenter Lewy, *La Persécution des Tsiganes par les nazis*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.

4. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, Complexe-Le Monde diplomatique, Paris, 1994.

5. Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, *Les Courants historiques en France. XIX^e-XX^e siècle*, Gallimard, « Folio Histoire », Paris, 2007.

6. Rosa Luxemburg, *Sur la révolution. Écrits politiques. 1917-1918*, La Découverte, Paris, 2002.

correspondu à une politique de surpuissance sans limite d'anéantissement.⁷ Aux yeux d'Arendt et d'Anders, Auschwitz et Hiroshima sont à la fois les laboratoires et les observatoires paradigmatiques de la modernité, de la destruction de la politique, de la transformation du monde en désert. Les deux événements ont été précédés par une longue histoire de violence et de persécutions en Europe, dans les colonies, vis-à-vis de classes dominées. À partir de ces expériences, écrivent-ils, il faut reconsidérer le lien entre violence et politique, repenser les bases de notre civilisation et donc le lien entre *guerre, politique* et *philosophie, émancipation*. Avant de considérer ce que montre Arendt, prenons en compte l'exigence d'une périodisation historique qui méritera d'être complexifiée et ce qui a constitué la rupture historique du xx^e siècle (sans préjuger que ce soit la seule rupture, on pense à l'invention de la démocratie par exemple). La catégorisation historique réflexive est nécessaire.

7. GLOBALISATION, PÉRIODISATION, RUPTURE HISTORIQUE, ÉVÉNEMENT

Qu'elle soit interprétée en termes d'échec⁸, de succès, de coût⁹, la globalisation n'est pas une invention récente. Il suffit de penser à Alexandre le Grand, aux croisades, à la *Conquista*, aux déportations des esclaves, aux impérialismes expansionnistes, etc. Dans le *Manifeste communiste* et les *Grundrisse*, Karl Marx a mis en évidence la mondialisation du capitalisme, la manière dont celui-ci a entraîné l'humanité, qu'elle le veuille ou non, dans le premier système social réellement global de l'histoire, rappelle Alex Callinicos dans ses travaux.¹⁰ Aujourd'hui, les nouvelles frontières de l'économie mondiale se dessinent sur celles des mondialisations antérieures.¹¹

7. Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002.

8. Joseph Stiglitz, *La Grande Désillusion : échecs de la mondialisation*, Fayard, Paris, 2002.

9. Zygmunt Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, Hachette, « Pluriel », Paris, 1999.

10. Voir notamment Alex Callinicos, *Les Idées révolutionnaires de Karl Marx*, Syllepse, Paris, 2008.

11. Suzanne Berger, *Made in Monde*, Seuil, Paris, 2006, et *Notre première mondialisation. Leçons d'un échec oublié*, Seuil, Paris, 2003 ; Belén Balanyá, Ann Doherty, Olivier Hoedeman et alii, *Europe Inc. Comment les multinationales construisent l'Europe et l'économie mondiale*, Agone, Marseille, 2005.

Résister en politique, résister en philosophie...

La périodisation historique permet de mieux qualifier certains enjeux du débat Lumières-antiLumières, sur le totalitarisme, sur les courants néoconservateurs pour mieux évaluer le type de modernité¹² de l'« économie-monde capitaliste »¹³ qui couvre la planète depuis le XIX^e siècle et dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. La modernité européenne, du point de vue des migrations forcées, a commencé par le transfert d'esclaves de l'Afrique vers les Amériques. Elle a déplacé la géopolitique et la géoculture euro-méditerranéenne vers les Amériques, en attendant de gagner d'autres espaces (océan Pacifique, etc.).

Partons de la périodisation établie par l'historien Immanuel Wallerstein qui rejoint d'autres travaux d'historiens. Elle est basée sur le concept d'« économie-monde »¹⁴ de Fernand Braudel, établi pour situer l'évolution de grandes régions du monde depuis le XV^e siècle. Sur une base chronologique, Immanuel Wallerstein a établi trois périodes de la modernité: 1) du XV^e siècle à la fin du XVIII^e siècle, trois-cents cinquante ans qui sont à l'origine du système-monde moderne; 2) du XIX^e siècle à la majeure partie du XX^e siècle, de 1789 à 1968¹⁵ où se conjuguent impérialisme,

12. Immanuel Wallerstein distingue deux types de modernité, la *modernité de libération* et la *modernité de modernisation technologique*, qui se sont mondialisées, ont été en accord du XVII^e au XX^e siècle, puis ont été distinguées, selon lui, à partir des mouvements de 1968. Voir Immanuel Wallerstein, *L'Après-Libéralisme*, Éditions de l'Aube, Paris, 1999 (chapitre VII).

13. J'emprunte le terme à Immanuel Wallerstein: « C'est là un terme qu'il nous est en effet loisible d'utiliser pour désigner cette période (du XV^e à la fin du XVII^e siècle), principalement parce que son système était déjà pourvu des trois éléments essentiels d'une telle économie-monde: une division du travail unique et axiale existait à l'intérieur de ses frontières, dotée d'une polarisation entre activités économiques de type central et de type périphérique; les structures politiques principales, les États, étaient reliées entre elles à l'intérieur d'un système interétatique contraignant dont les frontières coïncidaient avec celle de la division axiale du travail; ceux qui poursuivaient une incessante accumulation de capital y prévalaient à moyen terme sur ceux qui ne s'y appliquaient pas en priorité », *ibidem*, p. 188.

14. « L'économie-monde (expression [...] que j'ai forgée [...] pour traduire un emploi particulier du mot allemand *Weltwirtschaft*) ne met en cause qu'un fragment de l'univers, un morceau de la planète économiquement autonome, capable pour l'essentiel de se suffire à lui-même et auquel ses liaisons et ses échanges intérieurs confèrent une certaine unité organique », Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, tome III, Armand Colin, Paris, 1979. Il donne comme exemples d'économies-monde, précise Immanuel Wallerstein (*L'Après-Libéralisme*, *op. cit.*, note 75, p. 216): « Carthage au temps de sa splendeur, l'Islam après ses foudroyantes réussites des VIII^e-IX^e siècle, la Méditerranée du XVI^e siècle. »

15. Un des débats sur la deuxième étape de la périodisation d'Immanuel Wallerstein concerne le choix de la date de 1968 plutôt que celle de 1989 (chute du mur de Berlin). Immanuel Wallerstein, avec d'autres chercheurs,

nationalisme¹⁶ et échec du socialisme; 3) la période d'après 1968. Mon propos ici est de disposer d'un cadre historique général pour situer un problème philosophique que l'on trouve de manière très prégnante sur le marché du travail, les politiques migratoires, etc., depuis l'avènement de faits décrits par Immanuel Wallerstein. Cela est d'autant plus nécessaire pour lui, qu'il nous montre qu'il existe des tendances¹⁷ à prendre en compte au niveau de la force de travail et de l'équilibre démographique: 1) une « sérieuse diminution du pool mondial de la disponibilité en main-d'œuvre bon marché » (p. 205); 2) « une accélération de la déruralisation de la main-d'œuvre mondiale » et son corollaire « une forme augmentation dans les coûts mondiaux de la main-d'œuvre en tant que pourcentage du coût total de la production mondiale » (p. 206); 3) un « béant fossé démographique qui se surimpose en sens inverse sur le fossé économique entre Nord et Sud ». Selon l'historien, « ce facteur est en train de créer une pression incroyable en faveur du mouvement migratoire Sud-Nord, entraînant une réaction antilibérale d'égale intensité dans les pays du Nord [...]. L'équilibre démographique interne des États du Nord changera radicalement, et l'on peut s'attendre à voir naître des conflits sociaux intenses »¹⁸.

considère que 1989 est une suite de 1968. Voir Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins et Immanuel Wallerstein, « 1989 : the Continuation of 1968 », *Review*, volume XV, n° 2, 1992, p. 221-242.

16. Voir notamment, dans l'abondante littérature, George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movement in Germany, from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York, 1975.

17. L'analyse du monde du travail doit intégrer à ce stade deux autres tendances de raréfaction qui sont celles des « intrants matériels » et de la fiscalité, selon Immanuel Wallerstein. « Bientôt arrive le jour où il n'y a plus de ruisseaux à polluer ou d'arbres à couper sans risques graves et immédiats pour l'équilibre de la biosphère. » Par ailleurs, la fiscalité finance les services publics, les entreprises. Les besoins de sécurité augmentent. Cela entraîne « une augmentation des taux d'imposition au point de gêner l'accumulation de capitaux ». En bref, on se trouve devant trois contraintes majeures: la force de travail, la nature, la fiscalité ne sont pas infinies. Les besoins du système et de sécurité des populations auxquels il est impossible de répondre sont en train d'amener l'« économie-monde capitaliste » à une « crise grave ». « La nouvelle période d'expansion qui s'ouvre à l'économie-monde exacerbera les conditions qui ont poussé le capitalisme vers sa crise. En termes techniques, les fluctuations deviendront de plus en plus chaotiques. Parallèlement, une régression vertigineuse menace la sécurité individuelle et collective, en liaison avec la perte de légitimité des structures de l'État. Et avec pour corollaire probable une montée de la violence quotidienne à travers le monde », Immanuel Wallerstein, « C'était quoi le tiers-monde ? », *Manière de voir*, n° 87, 2006, p. 12 et 13.

18. « Ce n'est pas difficile de prévoir la suite. Malgré les frontières renforcées, l'immigration illégale et clandestine va augmenter partout au Nord, dans le

Résister en politique, résister en philosophie...

Puis, en intégrant la périodisation décrite, il importe de s'arrêter à l'histoire du *xx^e* siècle où est intervenue une rupture sans précédent de l'histoire. Arendt écrit que durant l'impérialisme colonial pendant la guerre des Boers, en Afrique du Sud et en Inde, un certain type d'humains superflus et des dispositifs, des outils (camps notamment) ont été inventés. Ces inventions ont été reprises et amplifiées à un niveau industriel et bureaucratique sans précédent par les nazis. Elle suppose donc une certaine persistance et continuité d'éléments inventés qui peuvent se cristalliser dans un autre contexte historique et politique. Pour Arendt, c'est en effet durant le colonialisme et l'impérialisme qu'ont été inventés à la fois ce qu'elle a appelé les humains superflus (*human superfluity*) et des dispositifs, des outils (camps) dont on voit les traces aujourd'hui dans les politiques d'immigration et du droit d'asile, dans d'autres politiques (chômage, santé, éducation, information, etc.).

Les ruptures historiques ont été parfois des catastrophes (invention totalitaire) et parfois des événements (invention démocratique, révolutions). À propos de rupture historique, rappelons qu'à l'orée du *xx^e* siècle, la révolution russe, dont nous allons fêter le centième anniversaire, a été une rupture majeure du *xx^e* siècle. Après elle, avec le nazisme et la guerre, Auschwitz et Hiroshima ont constitué une autre rupture majeure. Elle a été précédée par une longue histoire de barbaries et de persécutions en Europe et dans les colonies. C'est à partir de ces expériences qu'il faut repenser les bases de notre civilisation occidentale et qu'il nous faut penser politiquement et philosophiquement aujourd'hui les politiques migratoires, du droit d'asile, les droits de l'homme. Arendt, qui se garde de « naturaliser » le pouvoir et les droits, souligne, dans sa critique des droits de l'homme, que dans le prolongement de l'invention totalitaire, une partie de la population du globe peut décider tout à fait démocratiquement d'éliminer des populations fragilisées, marginalisées, déplacées, sans protection.¹⁹

La création politique de la *human superfluity* par les humains eux-mêmes a été décrite par Arendt comme un événement *sans précédent*. Elle n'est pas un simple accident de l'histoire ou une régression à une forme de barbarie séquentielle de l'histoire. Nous allons voir qu'en prenant au sérieux des constats d'Arendt et d'autres travaux sur le *xx^e* siècle, nous sommes amenés à réévaluer la civilisation moderne et notre rapport à elle – sans pour autant

(Suite de la note 18 de la page 105) même temps que surgiront des mouvements volontairement obscurantistes ». Immanuel Wallerstein, *L'Après-Libéralisme*, op. cit., p. 207.

19. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, tome II : *L'Impérialisme*, Seuil, « Points Essais », Paris, 1972.

basculer du côté d'un Joseph de Maistre ou d'un Edmund Burke, critiques des Lumières, du côté du néoconservatisme anti-Lumières de l'histoire allemande ou autrichienne, ou encore dans une approche métaphysique de la politique en termes de catastrophe et de « biopouvoir », autrement dit à partir d'une naturalisation des rapports humains conduisant à concevoir et à exercer le pouvoir sur la vie et la mort.²⁰ La rupture introduite par la mise en œuvre de la *human superfluity* dans une période historique dominée par l'obsession de l'extension de l'espace vital, le paradigme du progrès, qui a été, par exemple, définie par Jules Verne (progrès de la science + éducation = progrès), oblige à un déplacement, à un renouvellement radical du questionnement politique et philosophique sur l'histoire, l'agir et le penser qui accompagne l'agir. Elle concerne la récupération de la puissance d'agir et la responsabilité de chaque humain.

Non seulement la survie²¹ de l'humanité, mais l'action humaine – y compris sous la forme de l'activité de penser – ont été radicalement remises en cause par le pouvoir totalitaire, qui a mis en œuvre une politique matérielle de *human superfluity*, écrit Arendt. Des êtres humains devenus superflus par le fait d'autres êtres humains dans une certaine continuité historique (totalitarisme, impérialisme, colonialisme) sont un fait reconnu grâce à ses travaux. Aujourd'hui, on peut penser que la *human superfluity* est aussi dans une certaine mesure la métaphore du capitalisme mondialisé. La *human superfluity* est la zone d'ombre de la mondialisation à laquelle non plus seulement des « exclus », mais tous les humains essaient d'y échapper. Nous allons voir que dans le processus de mondialisation, les transformations du rapport entre capital et travail impliquent que « c'est la centralité du travail qui, en quelque sorte par le mécanisme intouché de la valorisation et de la soumission réelle, se détermine comme décentrement dans le non-travail », écrit André Tosal²².

Aucun contrat de travail, aucun passeport n'apporte de garantie contre l'émigration forcée dans le royaume de l'exploitation, dans

20. On peut en donner un exemple récent en Angleterre pour illustration. Tony Blair a présenté une série de mesures pour lutter contre l'exclusion sociale. Parmi les propositions formulées, il propose que le gouvernement intervienne avant la naissance d'un enfant qui, à cause de son entourage familial, aurait beaucoup de possibilités de finir en vivant dans la marginalité et qui, en grandissant, deviendrait une « menace pour la société » (*El País*, 5 septembre 2006).

21. Gérald Berthoud, « Le spectre de la survie », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 108, 1997, p. 301-311.

22. André Tosal, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Kimé, Paris, 1996, p. 51.

Résister en politique, résister en philosophie...

la violence du « jetable » (Ogilvie)²³, du « déchet » (Bauman)²⁴, de manière momentanée ou durable. Les montagnes de poubelles à l'air libre dans les villes du « tiers-monde » désignent les ratés du système dans une planète finie. La *human superfluity* est une réalité matérielle, alors qu'elle est le plus souvent présentée comme « virtuelle », « symbolique », « abstraite », voire métaphysique²⁵. En effet, comment être, exister en tant qu'*être humain* tout en étant *superflu*? La *human superfluity* est une invention historique matérielle de l'Occident, dont on peut observer des traces aujourd'hui. C'est le visage philosophique concret de la domination totalitaire et aussi du libéralisme quand il glisse vers le total-libéralisme. Il s'agit dès lors d'imaginer la réalité matérielle de rapports sociaux où sont impliqués des êtres humains telle qu'elle est et de la penser dans le temps (l'histoire) et l'espace (territoires) mondialisés. La *human superfluity* montre à la fois une réalité économique, politique et l'imaginaire qui s'y rattache. Un travail critique et créatif est nécessaire à partir de la notion d'Arendt : élucider la matérialité d'une invention historique, les traces repérables aujourd'hui à l'échelle mondiale, s'affranchir d'habitudes imaginaires qui dématérialisent les rapports de pouvoir et transformer l'activité de penser pour pouvoir intégrer la nouveauté historique que nous avons devant les yeux. Si difficile à imaginer, à *voir* pour qu'il soit possible de se la représenter et de la penser.

Avec la *human superfluity* et ses développements, nous ne nous trouvons pas seulement dans le négatif de la contradiction, nous sommes aux limites de la possibilité de la dialectique posée par les camps d'extermination et le capitalisme d'aujourd'hui dans les éléments totalitaires qu'il contient (la philosophie de l'extériorité absolue, du jetable, de l'acosmie). Quand Arendt s'inscrit dans une histoire (temporalité), un espace (frontières) déplacés, bouleversés, en transformation, en dissolution, quand elle décrit l'extermination, elle montre qu'à un certain point, même la dialectique se bloque.

23. Bertrand Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », *Lignes*, n° 26, 1995, p. 113-142.

24. Zygmunt Bauman, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Payot, Paris, 2006.

25. On pense aux discours sur la « catastrophe », sur la fin du travail ou sur les problèmes écologiques qui n'abordent pas les faits et les mesures précises.

8. LA DESTRUCTION DE LA POLITIQUE ET LES HUMAINS SUPERFLUS

L'œuvre d'Arendt est marquée par une réflexion critique approfondie sur le système totalitaire d'anéantissement – décrit dans une œuvre majeure, *Les Origines du totalitarisme* –, ses prémices (antisémitisme politique et surtout impérialisme) et son dépassement. Elle sera une des œuvres dominantes sur le totalitarisme, avec celle des politologues Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. L'invention totalitaire, pour Arendt, est caractérisée par une philosophie nihiliste de destruction de la politique qui a rendu les humains superflus sur la terre. Elle a eu un laboratoire d'essai. «La nouveauté du totalitarisme était bien illustrée par la création d'une institution sociale inédite: les camps de concentration.»²⁶ Arendt insiste sur le fait que, sur la terre, il y a *des* hommes et non pas *l'*homme. Pas de politique, pas de philosophie sans la sauvegarde de la liberté et de la pluralité humaine, écrit-elle tout au long de son œuvre. Dans son analyse du totalitarisme, elle montre la synthèse entre l'antisémitisme politique, l'impérialisme et le colonialisme, le remplacement des classes par les masses, l'alliance provisoire entre la populace et l'élite, une propagande efficace, une organisation mobile, un État totalitaire renforcé par la police secrète, l'idéologie et la terreur, qui ont culminé dans la prise du pouvoir et la guerre totale.²⁷ Elle assimile (dans le fameux chapitre «Idéologie et terreur», joint après coup au *Système totalitaire*) nazisme et stalinisme²⁸, au risque de couvrir l'originalité de ses propres découvertes, évoque des distinctions rapides entre totalitarisme et fascisme sans s'arrêter à leur articulation et à leur parenté (Sternhell, Gentile, Burrin)²⁹, ni non plus sur le divorce entre antifascisme et antitotalitarisme inscrit

26. Enzo Traverso, *Le Totalitarisme*, Seuil, «Points Essais», Paris, 2001, p. 62.

27. D'autres auteurs mettront ensuite l'accent sur l'avènement moderne d'un ordre politique fondé sur la terreur, le culte de la violence, l'éloge de l'esprit de soumission, la valorisation de la foi contre la raison, la mystique du sang et du sacrifice, en synthèse «l'alliance infernale de la raison instrumentale avec l'antihumanisme des anti-Lumières», signale l'historien Enzo Traverso, qui évoque notamment les travaux d'Isaiah Berlin, lecteur critique de Joseph de Maistre, *ibidem*, p. 64.

28. Pour ce débat, voir Enzo Traverso, *idem*, p. 92-105.

29. La thèse suivante est posée par certains historiens: «À l'évidence, les régimes fasciste et nazi n'étaient pas identiques. Mais la question pertinente est celle de leur parenté, et non de leur identité», Philippe Burrin, *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Seuil, «Points Histoire», Paris, 2000, p. 12; Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, Gallimard, «Folio Histoire», Paris, 2002.

Résister en politique, résister en philosophie...

dans les conflits de mémoire de l'histoire allemande après 1989. Loin d'être un sous-produit de la guerre froide ou une alternative à la démocratie libérale³⁰, le totalitarisme a été placé par Arendt dans le sillage du colonialisme et de l'impérialisme avec un accent sur la (re)découverte de la politique fondée sur la liberté et la pluralité. Ce que des lectures de son œuvre ont mis à l'arrière-plan, empêchant ainsi une lecture de son œuvre comme une critique politique et philosophique de la modernité capitaliste, à articuler avec des préoccupations de Marx et les travaux de l'École de Francfort.

Avec la destruction de la politique à travers l'invention totalitaire, les humains sont devenus superflus. Le fait de devenir *superflu* n'est donc ni un principe abstrait ni un symbole. C'est un fait historique mis en œuvre dans la philosophie pratique de la domination totalitaire. Prendre en compte ce que montre Arendt permet dès lors d'imaginer la réalité matérielle telle qu'elle est et de la penser dans le temps (l'histoire) et l'espace (mondialisé) (post-)totalitaire. Les humains superflus montrent à la fois une réalité économique, politique, les représentations, les fantasmes qui s'y rattachent et les difficultés que nous rencontrons pour penser et construire une conscience historique collective. Un travail critique, créatif est nécessaire : élucider la matérialité de l'expérience totalitaire d'hier et ses traces (post-)totalitaires.

Il est parfois difficile de saisir ce qu'Arendt nous montre quand elle décrit une réalité historique, politique, matérielle, vu son usage de références théoriques hétéroclites (théorie politique, phénoménologie, Kant, Tocqueville, Marx, etc.) et sa démarche complexe, au fil de laquelle elle se bat avec ses propres résistances (au sens de Freud). Pour comprendre son propos, il est important de ne pas oublier ce qu'il y a de programmatique dans des textes clés de son œuvre (*L'Impérialisme*, *Le Système totalitaire*, *Essai sur la révolution*, *La Vie de l'esprit*, notamment), comme le rappelle très justement Anne Amiel dans sa thèse, soulignant combien il est important de ne pas oublier des parties de l'œuvre d'Arendt mises dans l'ombre par les effets de mode. Une lecture attentive d'Arendt, nous dit encore Anne Amiel en plusieurs endroits de sa thèse, présuppose d'être attentif aux dangers de recouvrement de la pensée soumise à la pression de l'invention totalitaire avec l'inconvénient de ne pas en saisir la nouveauté. « Un des dangers évidents que dénonce inlassablement Arendt est de rabattre l'inédit sur la figure du déjà connu, du déjà pensé (le totalitarisme assimilé à un fascisme ou à une dictature ; l'impérialisme pensé sous couvert des modèles anti-ques, ou napoléoniens, d'empires ; sa réflexion sur les Conseils, dont

30. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, « Idées », Paris, 1965.

Marx et Lénine ne saisissent pas l'importance; ses découvertes de la Révolution américaine, dont même les Pères fondateurs n'ont pas saisi l'originalité, etc.).»³¹ Il y a une philosophie de la politique et une philosophie de l'histoire chez Arendt (sans qu'elle soit théorisée explicitement), qui peut se lire en termes de «non-philosophie»³² ou encore de philosophie politique critique³³. Arendt refuse la pratique philosophique dans son courant dominant quand elle traite de la politique. Sa démarche déplace les liens entre politique et philosophie et entretient un débat critique avec la philosophie de l'histoire de Hegel. En plus de sa description du système totalitaire, dans son mouvement de fond, l'œuvre d'Arendt est une reconsidération de la politique, de la révolution, de la pensée (envisagée à partir de la servitude et de la collaboration).

Arendt use du paradoxe avec une rare dextérité – un des signes de la profondeur de la crise de la pensée au xx^e siècle. S'affrontant à l'horreur, au mal politique extrême, elle est aux antipodes d'un raisonnement circulaire présent dans les textes religieux³⁴, exprimant la nostalgie de l'origine prenant une forme concentrique, avec une structure en anneaux, dont on trouve une description dans *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss. Elle est aussi aux antipodes d'une démarche syncrétique qui amènerait confusion, juxtaposition et collage dans les démonstrations. Elle n'est pas dialectique. Avec les développements sur la destruction de la politique et les humains superflus, on n'est pas seulement dans le négatif de la contradiction, on est aux limites de la possibilité de la dialectique posées matériellement par les camps d'extermination et, pourrions-nous ajouter après Arendt, par le capitalisme d'aujourd'hui dans les éléments totalitaires, nihilistes qu'il contient. Quand Arendt s'inscrit dans une histoire (temporalité), un espace (frontières) déplacés, bouleversés, en transformation, en dissolution, quand elle décrit l'expansion guerrière dans *L'Impérialisme* et la destruction de la politique, l'extermination dans *Le Système totalitaire*, elle montre qu'au-delà de certaines limites, même la dialectique se bloque.³⁵

31. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, thèse, Paris-X Nanterre, 1997, p. 143 (non publiée en entier).

32. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, op. cit. (publication de la deuxième partie de la thèse soutenue à Nanterre).

33. Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens & Tonka, Paris, 2006.

34. Mary Douglas, «Raisonnements circulaires. Retour nostalgique à Lévy-Bruhl», *Gradhiva*, n° 30-31, 2001.

35. En observant les transformations du rapport capital/travail depuis les années 1970, on constate que la situation des chômeurs en fin de droit ne peut plus être dialectisée et qu'elle contient la potentialité de leur élimination du monde du travail et de la vie sociale.

Résister en politique, résister en philosophie...

L'œuvre d'Arendt et surtout sa démarche invitent à un repérage du fil rouge de ses intuitions, à des réinterprétations par couches³⁶, à des retours, à des relectures attentives et critiques. Pour ne pas être répétitive, pouvoir intégrer la nouveauté, toute relecture d'Arendt implique de situer son œuvre, comme toute œuvre, en la lisant, aujourd'hui, dans l'histoire de la pensée et des faits historiques. Elle implique aussi d'accepter de se confronter à l'horreur du nihilisme dans l'histoire humaine, qu'elle nous présente en décrivant l'invention de la superfluité dans le colonialisme et l'impérialisme, les camps d'extermination comme laboratoires du système totalitaire. En clair, une lecture ouverte de l'œuvre d'Arendt implique d'effectuer un travail sur nos propres résistances face à certains aveuglements, face à des faits du XX^e siècle qui n'auraient jamais dû avoir lieu, tout en approfondissant notre propre travail de compréhension de ce qu'elle nous montre de la période historique, en dégageant à chaque fois les implications politiques et philosophiques pour le présent et l'avenir.

La destruction de la politique – et les humains superflus qui la caractérisent – a été décrite par Arendt comme un événement³⁷ « sans précédent ». Celle-ci n'est pas un simple abus par une prise de pouvoir tyrannique, un dérapage, un accident de l'histoire ou une régression à une forme de barbarie séquentielle de l'histoire. Prenant au sérieux des constats d'Arendt et d'autres travaux sur le XX^e siècle, nous sommes forcés à réévaluer radicalement la civilisation moderne et notre rapport à elle sans pour autant basculer du côté de Joseph de Maistre ou alors d'Edmund Burke. La rupture introduite par la destruction de la politique et la condition de superfluité dans une période historique dominée par le paradigme du progrès oblige à un déplacement, un renouvellement radical du questionnement sur l'histoire, la politique et la philosophie. L'historiographie du totalitarisme montre que la prise de conscience a été tortueuse, longue et difficile. En 1945, par exemple, lors du procès de Nuremberg, l'extermination de millions de Juifs et de Tsiganes n'a pas été traitée comme génocide, mais classée sous la rubrique juridique de crimes de guerre. Les débats sur le totalitarisme ont souvent servi à cacher la découverte d'Arendt au profit d'autres débats plus qu'à en comprendre la teneur novatrice. Nous allons voir combien il est nécessaire de soumettre ses descriptions

36. Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Londres, 1992.

37. La notion d'événement est très importante dans l'œuvre d'Arendt. Elle est à lire en perspective de la nouveauté, d'un commencement, de la naissance. Voir à ce propos, notamment, *Condition de l'homme moderne* et la préface à *La Crise de la culture*.

entre le XVIII^e, le XIX^e et le XX^e siècle au travail interdisciplinaire (notamment d'historiens) pour donner toute l'ampleur nécessaire à ses découvertes dans le monde contemporain.

En 1943, Arendt apprend l'existence d'Auschwitz et des chambres à gaz. Ce fait prendra une place centrale dans la suite de ses travaux, ce qui n'est pas le cas de beaucoup des intellectuels de son époque³⁸. Avant même la fin de la guerre, puis durant les quatre années suivantes, Arendt écrira *Les Origines du totalitarisme* avec son deuxième mari, un communiste allemand, lui aussi exilé aux États-Unis. Elle montrera que ce qu'elle appellera finalement le totalitarisme a été une synthèse entre un antisémitisme politique modernisé, un impérialisme expansionniste et un racisme d'État, explosifs quand ils se sont conjugués dans l'État nazi (et dans l'État stalinien, en partie). L'échec de la politique d'émancipation assimilatrice ayant été marqué par l'exclusion des Juifs des nationalités allemande (1935), italienne (1938), autrichienne (1938), française (1940), et de beaucoup d'autres pays. Ce livre la rendit célèbre, mais n'a pas suffi à produire un impact sur les débats intellectuels d'après-guerre. Elle y décrit le système totalitaire et ses soubassements historiques, les germes³⁹ qu'elle situe dans l'antisémitisme, et surtout l'expansion impérialiste coloniale des États-nations (Angleterre, France, Allemagne) en Afrique, en Asie (Inde), et dans l'impérialisme continental national et annexionniste (Europe de l'Est). En lien avec une analyse des sans-État, que l'on peut aujourd'hui observer en Somalie, par exemple, mais aussi dans d'autres endroits de la planète, et les questions de ce travail, j'accorderai une attention prioritaire à l'impérialisme colonial en réservant pour d'autres travaux l'impérialisme continental expansionniste.

Dans la phase impérialiste, on assiste à une première rupture avec les traditions chrétienne, judaïque, libérale. On voit s'inventer entre le milieu du XVIII^e siècle et le XIX^e siècle des gouvernements sauvages et bureaucratiques affranchis de toute règle, des disposi-

38. «Les intellectuels qui plaçaient les chambres à gaz au centre de leur réflexion demeuraient bien rares», rappelle Enzo Traverso, qui souligne que, pour Sartre, la question juive est liée à l'antisémitisme de la III^e République et non pas à l'extermination nazie; pour Thomas Mann, Friedrich Meinecke, Karl Jaspers ou Benedetto Croce, le nazisme est une maladie morale; pour Georg Lukács ou Ernst Cassirer, le nazisme est l'aboutissement d'un irrationalisme qui avait débuté à la Révolution française. L'historien rappelle que des penseurs exilés ont disposé d'une distance critique de l'Europe. Hannah Arendt, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Gunther Anders ont perçu la «rupture» qu'impliquait un tel fait. Enzo Traverso, «Penser Auschwitz après la guerre», *Le Magazine littéraire*, n° 438, 2005, p. 60-62.

39. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 11.

Résister en politique, résister en philosophie...

tifs, des méthodes, des idées (race), ultérieurement reprises, transformées, amplifiées par les nazis. Le processus de colonisation et la production de sans-État préfigurent le principe et la mise en œuvre d'humains superflus à échelle industrielle dans les camps de concentration et d'extermination. Arendt décrit le phénomène des sans-État dans deux phases historiques : 1) lors du démembrement d'empires remplacés par des État-nations avec des populations flottantes non reconnues (peuples, minorités) et 2) lors de la dénationalisation nazie des Juifs au début du troisième Reich. Le texte et les objets d'Arendt, très divers (économie, théorie politique, philosophie, trajectoires d'individus, comportements, concepts, récits, romans, légendes, témoignages, etc.), le foisonnement des faits, des événements à travers le monde (entre 1800 et 1930) servent à montrer que dans la rupture ouverte par l'impérialiste se mettent en place, de manière imperceptible quant à leur portée ultérieure, en Europe et dans les colonies, les éléments hétéroclites, hétérogènes, qui se combineront, se cristalliseront dans une sorte de syncrétisme déroutant en une nouvelle invention politique au moment de l'émergence du totalitarisme, avec au centre une culture, une pratique de la superfluité à grande échelle, appliquée sur des populations expulsées, dominées, et imposée aux serviteurs du système, qu'ils y consentent ou y adhèrent.

Pour Arendt, c'est durant l'impérialisme qu'ont été inventés à la fois des humains superflus, des dispositifs et des outils, mais le totalitarisme est un autre système que l'impérialisme. La politique et la philosophie des humains superflus traversent en filigrane l'ensemble de son œuvre et plus particulièrement certains de ses textes. Les parties de l'œuvre d'Arendt qui traitent le sujet se situent dans l'histoire occidentale, au tournant du siècle (impérialisme) et jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Au travers de situations précises (impérialisme, dislocation d'empires et minorités, système totalitaire au pouvoir, camps d'extermination), un réseau complexe d'événements, de spectateurs et d'acteurs du système totalitaire apparaît dans des places, statuts, rôles divers. Les humains superflus sont une sorte de prisme qui, considéré dans ses multiples facettes de situations historiques particulières, permet d'approcher, de saisir, d'engager à chaque fois l'activité de compréhension de ce qui, pour Arendt, définit centralement et négativement le système totalitaire, annonce en creux les exercices politiques dans de nombreux textes et les bases de la reconstruction dans *Condition de l'homme moderne, Essai sur la révolution* et dans *La Vie de l'esprit*. On voit Arendt partager des intuitions, développer des questions, des problèmes, des noyaux descriptifs, argumentatifs, explicatifs qu'elle pose, reprend, déplace sous d'autres angles pour faire ressortir l'essentiel du pouvoir tota-

litaire, à savoir la philosophie de néantisation (*Vernichtung*), de destruction au centre du système totalitaire.

Pour saisir ce qu'Arendt nous montre, il est nécessaire de comprendre que son approche du pouvoir totalitaire n'est pas une approche essentialisant un type de pouvoir nouveau. Elle décrit la domination totale en termes de processus, d'action de domination politique totale. Rappelons brièvement que le mouvement totalitaire est une « révolution permanente »⁴⁰ mise au défi de créer une instabilité permanente basée sur la loi de l'accélération permanente. Sans limites. « On ne devrait jamais oublier que seul un édifice peut avoir une structure, mais qu'un mouvement – à prendre le terme aussi sérieusement, aussi littéralement que le faisaient les nazis – ne peut avoir qu'une direction : que toute espèce de structure légale ou gouvernementale ne peut que constituer un handicap pour un mouvement qui va se propageant à une vitesse croissante dans une direction déterminée. [...] C'est pourquoi, si nous nous référons à nos conceptions de la structure de l'État et du gouvernement, ces mouvements, aussi longtemps qu'ils voient leur champ d'action physiquement borné à un territoire donné, doivent nécessairement tenter de détruire toute structure » (p. 127-128). Le système totalitaire est mis au défi constant d'éviter le danger de perdre le « caractère total » (p. 121) du mouvement. Dans l'organisation du pouvoir, il existe une « coexistence de deux gouvernements (État double décrit par E. Fraenkel, F. Neumann, Kershaw), l'un apparent, l'autre réel » (p. 127), danger de freinage, d'immobilisation du mouvement au moment de la prise du pouvoir, d'installation d'une stabilité opposée à la notion même de mouvement. Il est impossible au mouvement totalitaire de s'assujettir « aux lois qui régissent les rapports entre nations, lois selon lesquelles chacune possède un territoire, un peuple et une tradition propres qui l'apparentent aux autres nations – pluralité qui réfute *ipso facto* toute prétention à soutenir qu'une forme particulière de gouvernement, quelle qu'elle soit, est fondée dans l'absolu » (p. 121). Arendt souligne un paradoxe du mouvement totalitaire au pouvoir. « La possession, dans un seul pays, de tous les instruments du pouvoir et de ceux de la violence n'est pas, pour un mouvement totalitaire, un avantage absolu » (p. 121). « Le pouvoir implique une confrontation directe avec la réalité » (p. 121). La conquête du pouvoir implique un quartier général, un laboratoire avec un but précis, « l'organisation d'un peuple suivant une finalité qui ne tient aucun compte de l'individu ou de la nation » (p. 122), une administration, une police secrète pour transformer « la réalité en fiction », « ce qui aboutit finalement

40. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, tome III : *Le Système totalitaire*, Seuil, « Points Essais », Paris, 1972, p. 119.

à la création de camps de concentration, laboratoires spécialement conçus pour poursuivre l'expérience de domination totale » (p. 122). Le pouvoir totalitaire refuse les lois et au-delà d'une fondation, qui a permis l'assimilation du parti à l'État totalitaire, on assiste à la destruction des lois, du droit, de l'État, de la morale, à une guerre d'expansion, à la création de camps. Le pouvoir totalitaire a un objectif, la domination totale et, donc, la domination planétaire.

À quelles conclusions aboutit Arendt dans son analyse de la spécificité du régime politique totalitaire ? L'État totalitaire n'est ni une tyrannie ni une dictature selon le critère de gouvernement avec ou sans lois. En fait, la façade parti-État, dédoublé par la multiplication des services, correspond à une dictature, mais, dans le pouvoir totalitaire, on se trouve devant un « phénomène plus complexe » (p. 128). Il y est impossible de localiser le pouvoir transformé en mouvement ; le citoyen du troisième Reich « ne pouvait jamais savoir avec certitude, et on ne lui disait jamais explicitement, quelle autorité il était censé placer au-dessus de toutes les autres. Il devait développer une sorte de sixième sens pour savoir, à un moment donné, à qui obéir et de qui se moquer » (p. 128). La situation était la même pour les élites au pouvoir. « En termes techniques, le mouvement à l'intérieur de l'appareil de domination totalitaire, tire sa mobilité du fait que la direction ne cesse de déplacer le centre effectif du pouvoir à d'autres organisations, souvent, sans dissoudre, ni même révéler publiquement les groupes qui ont été ainsi privés de leur pouvoir » (p. 128). Arendt écrit encore : « La cohérence et perpétuelle division entre autorité secrète, réelle et représentation fictive faisait du siège effectif du pouvoir un mystère... » (p. 29). La violence politique peut se développer d'autant mieux que le pouvoir n'est pas identifiable et localisable.

Le pouvoir de gouvernement est aussi très différent : « la forme totalitaire de gouvernement a bien peu de rapports avec l'appétit du pouvoir, ou même le désir d'une machine génératrice de pouvoir, ou avec ce jeu du pouvoir pour le pouvoir qui caractérisa les dernières phases du mode de domination impérialiste » (p. 136-137) ; « l'isolement d'individus atomisés non seulement fournit la base du règne totalitaire au niveau des masses, mais encore s'étend jusqu'au fait de tout l'édifice » (p. 137). Le pouvoir sans cesse déplacé empêche toute solidarité, tous les « échanges entre les gens en place. Ils n'ont entre eux aucun lien, ni ceux qui naîtraient d'un statut d'égalité à l'intérieur d'une hiérarchie politique ni ceux qu'engendreraient les rapports de supérieurs à subordonnés, ni ceux qu'instaurerait la douteuse loyauté des gangsters » (p. 137). Le souci, quand on participe au mouvement, n'est pas tant l'appétit du pouvoir, le carriérisme (modéré, dans le cas d'Eichmann), que l'adhésion fanatique, l'autoconservation impliquant

l'obéissance absolue et donc le « manque de pensée ». On perçoit le lien entre cette forme du pouvoir et les humains superflus sous sa face *Selflessness*, quand elle touche aussi ceux qui participent temporairement ou durablement au pouvoir. On pense au cas d'Eichmann et aussi à un fait que relève Arendt en relation avec ce qu'elle appelle la « banalité du mal » (le manque de pensée): « Du seul fait qu'ils sont capables de penser, les êtres humains sont suspects par définition. » (p. 163.)

La description est puissante. Terrifiante même, car elle n'évoque pas seulement la tragédie de la mortalité individuelle formulée par les Grecs, mais la tragédie possible d'une disparition du genre humain de la planète qui pourrait être le fait des humains eux-mêmes, comme l'évoquent Arendt, Freud et d'autres penseurs de la modernité. Il s'agit d'éviter une approche essentialiste ou même métaphysique (catastrophiste) si l'on veut saisir la portée philosophique et politique de l'intuition d'Arendt. Évoquer les formes diverses d'humains superflus permet à Arendt de qualifier la genèse de domination totalitaire et d'entrevoir ce qu'implique son renversement en pouvoir d'action. Il faut alors tenir compte du double mouvement de sa pensée dans une dynamique du pouvoir historiquement située: 1) distinguer à propos de quels faits historiques et de quels acteurs, en quoi, comment, pourquoi la domination totale contient une culture politique et philosophique d'humains superflus; 2) saisir ce qu'implique le renversement d'humains superflus en ce qu'elle appellera le « droit d'avoir des droits ». Le substantif de *superfluity* appliqué au genre humain a une place centrale dans l'œuvre d'Arendt dans sa négativité et son renversement positif en droit d'avoir des droits. Pour désigner le principe central du système totalitaire, elle parle d'humains superflus et, pour désigner la *human condition*, elle parle de naissance, de spontanéité, de liberté, de pluralité. En clair, après avoir décrit la superfluité humaine comme la non-politique par excellence, elle la renverse en exigence politique pour la condition humaine du « droit d'avoir des droits », de place et d'appartenance politique en lien à l'action libre et plurielle.

Alain Brossat souligne: « Il y a quelque chose qui ne passe pas, qui continue à ne pas passer dans l'analytique du totalitaire de Hannah Arendt »⁴¹ et qui matériellement s'est manifesté par l'impossibilité en 1952, malgré l'appui d'Albert Camus et de Raymond Aron, de faire publier, puis dans la publication désordonnée des *Origines du totalitarisme* en France, finalement édité en 1972 en français. Les camps font éclater la catégorie utilitariste, toute

41. Alain Brossat, *L'Épreuve du désastre. Le xx^e siècle et les camps*, Albin Michel, Paris, 1996, p. 45.

Résister en politique, résister en philosophie...

philosophie de l'histoire basée sur la raison d'État. «Aucun des immenses sacrifices en vies humaines ne fut motivé par la Raison d'État au vieux sens du terme.»⁴² Et sur le progrès quand précisément l'histoire du XX^e siècle a vu émerger non plus le «tout est permis» de Dostoïevski, mais le «tout est possible». Pour Arendt, qui n'a pas développé explicitement de philosophie de l'histoire, mais s'appuie sur l'œuvre de Walter Benjamin, les catégories de la rupture, du *sans précédent* et de *l'événement* sont centrales, sans pour autant qu'elle puisse être accusée de messianisme, même d'un messianisme laïcisé. Arendt refuse également d'inscrire son travail dans l'utopie.⁴³

«Quelle est la signification de la notion de meurtre lorsque nous nous trouvons en face de la production massive de cadavres?» (p. 177), se demande-t-elle. Les camps sont le laboratoire du système totalitaire qui vise à produire un nouveau type d'humains adapté à un régime politique où les hommes sont superflus, écrit-elle. En bien des endroits de son œuvre, la formulation paradoxale de ce qu'elle découvre aiguise le malaise ressenti devant l'étrange nouveauté: l'anéantissement de la politique et du genre humain expulsé de toute vie politique, rejeté dans l'acosmie. Le régime, système politique totalitaire «sans précédent», impliquerait de pouvoir penser ce qui arrive avec les outils et les catégories des savoirs constitués à disposition de la recherche. Mais précisément, à l'aide de la tradition, des outils, des concepts, des catégories à notre portée, nous sommes impuissants à voir, à saisir, à analyser la nouveauté. La démarche d'Arendt ne sera ni descriptive au sens strict, ni analogique, ni comparative, vu que «rien ne peut être comparé à la vie dans les camps de concentration» (p. 181). Elle vise à trouver une démarche de pensée et de jugement pouvant permettre de «comprendre» la nouveauté, l'originalité d'un régime, d'un système politique particulier. Celui-ci a pu mettre au centre de son principe, de son pouvoir de transformation de la «nature humaine» et dans ses objectifs: «la domination totale de l'homme, et la nature humaine étant ce qu'elle est, cet objectif ne peut être atteint que dans les conditions de vie qui sont celles des camps et grâce à la terreur qu'ils font naître»⁴⁴.

En mettant l'accent dans ma lecture et ma réflexion sur la destruction de la politique et la condition d'humains superflus renversée en *droit d'avoir des droits*, dans l'œuvre d'Arendt et aussi

42. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 44.

43. Camartin Iso, «La philosophe et les artistes», in Marie-Claire Caloz-Tschopp (sous la direction de), *Hannah Arendt, les sans-État et le droit d'avoir des droits*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 47-59.

44. Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p. 172.

dans les nombreux travaux historiques sur le xx^e siècle (surtout le nazisme ici), c'est en partant du projet d'annihilation des humains de la politique, la transformation radicale de la notion de domination en tant que fin du politique et de politique qui en découle qui m'a intéressée. Ces deux notions sont devenues le fil rouge de ma lecture d'Arendt en lien avec la tendance qui s'est accentuée depuis qu'Arendt développait son analyse d'un effacement du politique relayé, remplacé par l'économie, le droit et l'éthique dans le monde actuel. Ce qui est frappant, quand on lit Arendt, c'est de constater, comme on le verra, que son questionnement, à une autre époque historique, rejoint dans son axe central celui de Marx. J'ai tenté de montrer qu'il ne s'agit pas tant pour Arendt de désintégration de la notion d'humanité – ce qui est impossible – que d'une radicale transformation du pouvoir de domination qui ouvre historiquement la possibilité que la politique, les humains deviennent superflus, que ces derniers n'aient pas besoin d'être, d'exister ni à l'intérieur ni à l'extérieur d'un système économique, politique, guerrier s'organisant au niveau mondial (où d'ailleurs il n'y a plus d'extérieur, j'y reviendrai et c'est là un des points de l'articulation entre ce qui fait l'objet des travaux d'Arendt et le totalitarisme). Un tel système de pouvoir de domination prétend se passer des humains en prétendant les transformer radicalement, en les exterminant par une industrie bureaucratique alors qu'elle ne peut tout simplement pas exister sans eux puisqu'elle est précisément l'exercice de la politique, des relations entre les humains nécessaire au monde commun. En clair, la destruction poussée jusqu'au bout par le « mouvement totalitaire » enclenche des « tempêtes de sable »⁴⁵ dans le désert. En clair, on assiste à la destruction de la politique, à la perte des humains définis par la pluralité et donc à la perte d'un monde commun. Le désert est installé sur la planète. Arendt emprunte la métaphore du désert à Nietzsche, dans un de ses très beaux textes (p. 136-139). Pour elle, le désert caractérise le système politique. Il ne s'agit pas de s'y adapter (Arendt condamne la psychologie du désert qui aide à s'adapter aux conditions du désert). « Cela nous ôte notre seule espérance, à savoir l'espérance que nous, qui ne sommes pas le produit du désert, mais qui vivons tout de même en lui, sommes en mesure de transformer le désert en un monde humain. [...] Le danger consiste en ce que nous devenions de véritables habitants du désert et que nous nous sentions bien chez lui » (p. 137). « Ce que nous avons observé pourrait également être décrit comme la perte croissante du monde, la disparition de l'entre-deux (*interesse*) à la base des conditions du politique. Il s'agit là de l'extension

45. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 137.

Résister en politique, résister en philosophie...

du désert, et le désert est le monde dans les conditions duquel nous nous mouvons. » On comprend dès lors pourquoi les catégories du déracinement et surtout de la désolation prennent tant de poids dans ses descriptions du *Système totalitaire*. On comprend aussi pourquoi elle accorde une grande importance à décrire les éléments factuels très précis de privation d'un statut politique, les étapes juridico-éthico-politiques qui ont permis l'accommodation du plus grand nombre et l'installation du système totalitaire.

L'invention historique de la destruction de la politique rendant les humains superflus est un fait attesté par l'histoire du xx^e siècle. Elle définit un nouveau principe, un nouveau mode de régime politique « sans précédent ». On verra comment Arendt met l'accent sur le laboratoire des camps d'extermination, qui ont eu pour objectif de fabriquer un modèle de société où les humains seraient devenus superflus sur la planète Terre. On verra que pour Arendt, une telle invention ne s'est pas faite d'un jour à l'autre, mais qu'elle a été produite dans l'histoire de l'impérialisme colonial et continental national annexionniste, et qu'elle a été menée jusque dans les ultimes retranchements de l'extermination dans les camps nazis. Avec l'instauration de la domination impliquant des humains superflus, l'ensemble des catégories et des conditions d'appartenance du genre humain au politique et au cosmos sont remises en cause, et notamment les liens entre la vie et la mort, la mortalité et l'immortalité de l'individu, du groupe d'appartenance, et même la prétention délirante de l'expulsion de l'« espèce humaine »⁴⁶. Arendt écrit à ce propos : « L'expérience de la mort, dans la disparition de l'individu ou dans la prise de conscience de sa propre condition mortelle, est sans doute aux antipodes de toute réflexion politique [...]. La mort, dans l'expérience humaine, est la limite extrême de la solitude et de l'impuissance. Mais regardée en face et dans l'action collective, la mort change d'aspect ; notre vitalité paraît alors s'intensifier à l'extrême du fait même de son voisinage. Une réalité dont nous sommes d'ordinaire à peine conscients, à savoir que notre propre mort s'accompagne de l'immortalité potentielle du groupe auquel nous appartenons et, en fin de compte, de l'espèce humaine, va s'inscrire au centre de notre expérience. Tout se passe comme si la vie elle-même, l'immortelle existence de l'espèce, nourrie pour ainsi dire par la mort continuelle de ses membres vivants, “surgissait dans toute sa force”, et devenait une réalité grâce à la pratique de la violence »⁴⁷. Arendt rappelle que la « fragilité humaine », la condition mortelle des humains n'a pas été une question de la philosophie politique, que le « rôle égalisateur

46. Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Gallimard, « Tel », Paris, 1957.

47. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 136.

de la mort est à peu près ignoré» et que pourtant «de tout temps les hommes ont cherché à acquérir une immortelle renommée par leurs actes et leurs paroles [...] ce qui les a incités à instituer un corps politique immortel en puissance» (p. 167-168).

Un triple enjeu implique de pouvoir tenir ensemble l'exigence de vérité des faits historiques et la position dans le travail scientifique. Ces questions sont à la fois philosophiques, épistémologiques, politiques et morales. En résumé, la présente lecture d'Arendt a un triple enjeu philosophique, cognitif et politique :

1. dégager ce qu'elle entend par *humains superflus* en termes de domination « sans précédent » et son élaboration d'une méthode de compréhension des faits qui intègre la tension entre destruction et résistance, d'où découle une position dans le travail intellectuel chez Arendt ;

2. dans la phase actuelle du capitalisme mondialisé, mieux saisir ce qui distingue/lie l'exploitation, la surexploitation et la destruction de la politique, les humains superflus et ses prolongements pratiques et théoriques aujourd'hui ;

3. articuler une lecture conjointe des humains superflus et du *droit d'avoir des droits* et ses prolongements aujourd'hui.

Il s'agit tout d'abord de comprendre en quoi ce que montre Hannah Arendt permet de dégager des enjeux philosophiques et politiques aujourd'hui. Il s'agit de comprendre aussi jusqu'où les notions de main-d'œuvre de réserve, de surnuméraire, d'exploitation et surtout de surexploitation de Marx évoquent des formes de domination politique d'humains superflus. S'agit-il d'exploitation, de surexploitation ou d'un développement tendanciel où un système de domination mondialisé passe de la surexploitation à l'expulsion radicale, allant dans certaines circonstances jusqu'à l'extermination de masse ? Notons qu'Arendt n'utilise pas le mot « exclusion », mais utilise par contre le terme « expulsion ». Il est important de bien saisir ce qu'elle montre en termes de principe et de matérialité d'un système à un moment historique donné, d'adhésion, de servitude à un tel système avec les questions de philosophie et de politique que posent à la fois la destruction et les formes de soumission, de servitude, et aussi de résistance⁴⁸ qui s'y rattachent en Allemagne et ailleurs en Europe à l'époque. La frontière entre l'utilitarisme nihiliste du « tout est possible » et l'utilitarisme économique d'exploitation et de surexploitation est difficile à établir avec précision. Dans mes travaux sur les politiques d'immigration, du droit d'asile, du chômage, j'ai développé un aller-retour entre l'œuvre d'Arendt et la situation actuelle qui

48. Barbara Koehn, *La Résistance allemande contre Hitler. 1993-1945*, PUF, Paris, 2003.

Résister en politique, résister en philosophie...

me permet de voir, de saisir des caractéristiques du capitalisme mondialisé, tout en sachant qu'il ne s'agit pas de plaquer une réalité historique sur une autre.

L'anti-utilitarisme économique, politique et militaire nihiliste du « tout est possible » des camps nazis en priorité a été constaté par Arendt et d'autres auteurs qui se sont penchés sur le nazisme. Il est vrai que l'utilité des camps de concentration et d'extermination ne s'explique pas par des raisons économiques, d'organisation politique et encore moins par des impératifs militaires. L'expérience de la guerre totale n'est pas utile pour construire la paix, « le pacifisme de l'après-guerre dérive de la crainte de la guerre et non de l'expérience de la guerre », écrit-elle.⁴⁹ Elle n'est pas utile non plus pour fonder un parti. L'existence des camps invalide toutes les distinctions « désuètes entre droite et gauche ». Dès lors, à quoi ont servi les camps de concentration et d'extermination ? se demande-t-on avec Arendt. Ils ont été « la principale échelle à laquelle rapporter les événements politiques de notre temps : servent-ils ou non la domination totalitaire » (p. 179). La domination totale et son expérimentation extrême dans les camps ont l'utilité nihiliste particulière du « tout est possible », du sans limites, du sans mesure, d'un rêve de domination toute-puissante postulant une transformation de la « nature » humaine. Les moyens pour tenter d'y parvenir ont été progressifs explique Arendt. Avant d'aboutir aux traitements inhumains et dégradants, à la torture, à l'extermination par gazage, ont été installés la désolation, l'absence d'espace d'échange pour l'ensemble de la population, le déclassement professionnel, politique (sous-citoyenneté) d'individus et de groupes de population, la destruction de la personnalité juridique, de la personne morale, de toute individualité dans les processus d'expulsion, d'enfermement et d'extermination. Dans un certain système politique de domination totale, des humains ont voulu transformer la « nature » humaine, en tentant de lui ôter toute spontanéité, toute possibilité de liberté, d'autonomie, de pluralité. Ils ont remplacé la solitude par l'esseulement et la désolation. La perte est immense. « Le moi et le monde, la faculté de penser et d'éprouver sont perdus en même temps » (p. 228-239).

Il s'agit donc de dégager ce qu'Arendt montre d'un système de domination totale qui inclut les structures de pouvoir, la transformation de la domination en processus et les atteintes graves de la subjectivation des individus. Il s'agit de dégager ce qu'elle tire de ses lectures des travaux sur l'impérialisme colonial et dans une moindre mesure dans l'impérialisme continental nationaliste, notamment ceux, par ordre chronologique et d'importance dans

49. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 178.

son œuvre, d'Eric Hobsbawm et de Rosa Luxemburg. Il s'agit de voir ce qu'elle tire de ses lectures de Marx tout en situant les différences d'approche qu'elle a avec ces auteurs. Quand Arendt écrit que durant l'impérialisme colonial, pendant la guerre des Boers, en Afrique du Sud et en Inde, ont été inventés, par les Anglais, à la fois un certain type d'humains superflus et des dispositifs, des outils (les camps notamment), que les nazis reprendront et amplifieront à un niveau industriel et bureaucratique sans précédent, elle suppose donc une continuité de certains éléments inventés capables de se cristalliser dans un autre contexte historique et politique.

L'objet qui est à la fois un enjeu est une description active de ce qu'elle appelle le « mal politique extrême » de la domination totale, engageant le lecteur dans un travail de compréhension, non pas métaphysique, théologique, esthétique, mais politique et psychique. Le mal n'est pas « radical » (Kant), ce qui suppose des racines, une origine du mal (Arendt récuse qu'elle soit transcendante ou démoniaque). Le mal « s'est avéré plus radical que prévu » (lettre 109 à Karl Jaspers)⁵⁰, il est « extrême », il est « absolu » tout en étant le fait des humains. Il est donc immanent, politique. Arendt passera d'une conception du mal radical, souvent représenté par la métaphore de la racine, à la métaphore du champignon pour décrire le mal politique totalitaire. Il s'étend, il colle partout, il imprègne tout. L'analyse des conditions historiques et politiques permettant qu'il arrive au pouvoir ou au contraire qu'il puisse être limité (elle parle de l'exemple de la résistance courageuse du roi du Danemark, d'actes de la résistance allemande et de l'armée juive).

Le paradoxe du mal politique, c'est qu'il est extrême, qu'il prend pourtant le visage omniprésent de la « banalité du mal » (du manque de pensée), ce qui élargit les questions adressées au politique, à la philosophie, aux analyses psychiques à propos de la façon de le combattre. Au centre d'un réseau complexe d'acteurs, Arendt place d'un côté les sans-État, ceux qui ont perdu tout « droit d'avoir des droits », ce qui n'est pas une condition juridique mais politique (ce que des traductions du terme confondent)⁵¹, et de l'autre le bourreau Adolf Eichmann qui, dit-elle, ne pensait pas à ce qu'il faisait. Au centre de la résistance active à la *human superfluity* et du *droit d'avoir des droits* à la base d'un nouveau commencement, Arendt place l'activité du penser dans l'agir individuelle (compréhension) et collective (jugement).

50. Hannah Arendt et Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, op. cit.

51. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Les sans-État, "ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois" (H. Arendt) », *Tumultes*, n° 21-22: Martine Leibovici et Eleni Varikas (sous la direction de), *Le Paria, une figure de la modernité*, Tumultes, 2003, p. 215-243.

Résister en politique, résister en philosophie...

Reprenons pas à pas les grandes étapes de ce chapitre fondamental et les problèmes qu'évoque Arendt (la nation des minorités et les peuples sans État ; la complexité des droits de l'homme, la première partie étant factuelle, la deuxième étant plus philosophique en dessinant des enjeux politiques non dépassés aujourd'hui).

9. DE L'ÉMERGENCE HISTORIQUE DES SANS-ÉTAT AUX CAMPS D'EXTERMINATION

« La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants. »

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, tome III : *Le Système totalitaire*, Seuil, « Points Essais », Paris, 1972,

La domination totalitaire est pour Arendt, comme on l'a vu, la destruction de la politique et de la philosophie avec les humains superflus. Avec la destruction, le fait que des humains soient devenus superflus, dans un système politique est, pour elle, historiquement « sans précédent ». Dans ce cadre, la condition d'humain superflu⁵² est l'expulsion radicale de l'humanité et du cosmos (et non une simple exclusion sociale). Le fait de devenir superflu a des rapports avec l'impérialisme et résulte du processus de destruction du politique. Il est plus grave pour les humains qui y sont soumis que la mort civile dans l'Empire romain, la proscription du Moyen Âge ou encore l'excommunication à l'époque du pouvoir féodal où l'Église était le pouvoir politique. Il peut être saisi à partir de trois questions, plus une quatrième plus spécifiquement liée à notre terrain (migration, droit d'asile, travail, chômage, action humanitaire, etc.) :

1. Dans le laboratoire des camps, point d'appui de l'analyse d'Arendt, qu'est-ce qui définit la domination totale et son envers ?

52. Les textes clés au sujet de la *human superfluity* dans l'œuvre d'Arendt sont les suivants : 1) la troisième partie du chapitre III (« Le totalitarisme au pouvoir ») du *Système totalitaire*, *op. cit.*, intitulée « La domination totale » (OTII), qui décrit les camps de concentration et d'extermination ; 2) le chapitre II de *L'Impérialisme*, intitulé « Penser la race avant le racisme » (sur le racisme boer), p. 69-97, à lire en regard du chapitre III, intitulé « Race et bureaucratie » ; 3) le chapitre V de *L'Impérialisme*, intitulé « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », p. 239-243 ; 4) L'expertise (*report*) sur Adolf Eichmann : Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (EJ), *op. cit.* Ce dernier texte aborde la question du « manque de pensée », qui sera reprise dans *La Vie de l'esprit* (VE) (voir la notion difficile de *selflessness*).

2. Où Arendt a-t-elle repéré l'émergence et la présence des humains superflus dans l'impérialisme et le système totalitaire, comment en parle-t-elle, en rapport avec quels faits ?

3. Comment réfléchit-elle à la destruction du système totalitaire et quelle en est la signification pour la politique et la philosophie aujourd'hui ?

À ces questions, il faut en ajouter une qui concerne les humains en mouvement :

4. Comment Arendt décrit les liens entre « superfluité humaine » et mouvement des populations ?

Qui devenait superflu dans le processus de destruction de la politique ? La destruction a atteint à des titres divers l'ensemble des populations qui ont vécu dans le système totalitaire (populations civiles, responsables nazis, bourreaux, peuple allemand, soldats, travailleurs, victimes directement désignées, populations des zones occupées, etc.), avec des conséquences diverses selon les statuts. Certaines figures, mêmes si elles occupent des places opposées, ont une validité exemplaire pour Arendt. Les responsables nazis, les bourreaux SS, les intellectuels allemands, certains responsables de conseils juifs⁵³, le peuple allemand qui a voté pour l'arrivée d'Hitler au pouvoir, ceux qui ont subi, cédé, consenti, participé à des titres divers en Allemagne ou ailleurs en Europe au système totalitaire. L'exemple d'Adolf Eichmann a posé la question de sa participation directe au crime, de son intentionnalité, de son consentement, de son aliénation en termes de « banalité du mal » (manque de pensée), sur le sens de ses actes et situé sa responsabilité. Arendt n'est pas à l'aise avec les catégories traditionnelles de la conscience humaine (intentionnalité, etc.), car l'ampleur du crime a montré les limites d'une philosophie de la conscience.

Arendt évoque l'extermination des populations indigènes qui est allée de pair avec la découverte de l'Amérique, de l'Australie, de l'Afrique en développant la très ancienne institution de l'esclavage. Elle reprend l'esclavage dans son analyse de l'impérialisme colonial, tout en signalant l'invention des camps et la « détention protectrice », adoptées par les nazis à leur tour. L'État totalitaire du troisième Reich n'a rien inventé, il a amplifié à l'échelle industrielle de son époque des découvertes antérieures en les inscrivant dans une logique du « tout est possible » :

« Au long des siècles, l'extermination des populations indigènes alla de pair avec la colonisation de l'Amérique, de l'Australie, de l'Afrique ; l'esclavage est une des plus vieilles institutions de l'humanité, et tous les empires de l'antiquité furent fondés sur le travail

53. Voir à ce propos « Les conseils juifs dans l'Europe allemande », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 185, 2006.

Résister en politique, résister en philosophie...

d'esclaves d'État qui érigèrent les bâtiments publics. Les camps de concentration eux-mêmes ne sont pas une invention des mouvements totalitaires. Ils apparaissent pour la première fois au début du siècle, pendant la guerre des Boers, et l'on continua à les utiliser en Afrique du Sud aussi bien qu'en Inde pour les "éléments indésirables"; là aussi nous trouvons l'expression de "détention protectrice" qui fut plus tard adoptée par le troisième Reich. Ces camps correspondent à bien des égards aux premiers camps de concentration du règne totalitaire. Ils étaient utilisés pour les « suspects » dont les crimes ne pouvaient être prouvés et qui ne pouvaient être condamnés en suivant le cours ordinaire de la justice. Tout cela met clairement en relief les méthodes totalitaires de domination; elles utilisent ces mêmes éléments, les développent et les font se cristalliser sur la base du principe nihiliste du "tout est permis" qu'elles héritèrent et tinrent aussitôt pour acquis. Mais partout où ces nouvelles formes de domination revêtent leur structure authentiquement totalitaire, elles dépassent ce principe, encore trop lié à des motivations utilitaires et à l'intérêt personnel des gouvernants, et s'essaient dans un domaine jusqu'à présent complètement ignoré de nous: le domaine où "tout est possible". »⁵⁴

On peut mettre la citation d'Arendt en regard d'une citation de Toni Morrison⁵⁵:

« [...] la vie moderne commence avec l'esclavage [...]. Du point de vue d'une femme, affrontant les problèmes du positionnement actuel du monde, les femmes noires ont été confrontées à des problèmes postmodernes dès le XIX^e siècle et même auparavant. Ces questions ont été abordées par les Noirs il y a bien longtemps: certains genres de dissolution, la perte de certains types de stabilité et le besoin de reconstruire. Certains genres de folie, de folie volontaire pour, comme le dit l'un des personnages du livre, "que tu ne perdes pas la tête". Ces stratégies de survie ont constitué l'individu vraiment moderne. Elles représentent une réponse aux phénomènes prédateurs de l'Occident. Vous pouvez appeler ça de l'idéologie ou de l'économie, c'est en fait une pathologie. L'esclavage a coupé le monde en deux, il l'a brisé sur tous les plans. Il a cassé l'Europe. Il a transformé les Européens, il en a fait des maîtres d'esclaves, il les a rendus fous. Vous ne pouvez pas faire ça pendant des centaines d'années sans que rien se passe. Ils ont dû se déshumaniser, et je ne parle pas seulement des esclaves eux-mêmes. Ils ont eu à tout reconstruire pour que ce système ait l'air vrai. C'est ce qui a rendu possible tout ce qui s'est passé pendant la Seconde

54. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 176.

55. Toni Morrison, *Beloved*, cité par Gilroy Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Kargo, Paris, 2003, p. 289.

Guerre mondiale. C'est ce qui a rendu la Première Guerre mondiale nécessaire. Le racisme est le mot que nous employons pour recouvrir toutes ces expériences.»

Un autre point d'ancrage nodal chez Arendt situé au xx^e siècle est celui des sans-État. Les millions de sans-État innocents ont rendu manifeste après coup ce qu'était effectivement pour le système totalitaire la superfluité humaine appliquée à des populations flottantes et à des victimes innocentes, désignées comme ennemies. Dans un temps relativement long (trente ans), des millions de sans-État ont commencé par perdre une place recon nue dans un système politique d'empire(s), d'États-nations affaiblis. Puis on leur a enlevé leur statut de citoyens à part entière – statut de sous-citoyens des juifs en Allemagne, des malades mentaux, des Tsiganes⁵⁶ –, leurs droits, leur dignité, leur intégrité morale et psychique. Des millions de sans-État ont été industriellement éliminés dans les camps d'extermination, dès lors qu'ils ont été désignés comme ennemis après avoir été définis et classés en sous-race, en citoyens de deuxième zone.

Dans un travail antérieur, j'ai choisi comme point d'appui central pour lire l'œuvre d'Arendt la figure des individus sans-État⁵⁷ à cause du fait en rapport avec les migrations et le droit d'asile qu'ils «représentent le phénomène le plus nouveau de l'époque contemporaine. On ne retrouve en eux aucune des catégories ni des règlements issus de l'esprit du XIX^e siècle. Ils sont tout aussi éloignés de la vie nationale des peuples que des luttes de classes de la société. Ils ne sont ni des minoritaires ni des prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois»⁵⁸. Arendt insiste sur l'importance d'un cadre politique. Les sans-État désignent à quelles conditions peut advenir la superfluité humaine et son envers, ce qui a été perdu et doit être retrouvé, le «droit d'avoir des droits», pour chaque humain, l'exigence d'action, d'activité de pensée, d'espace public, de jugement (la faculté la plus politique chez Kant pour Arendt).

56. Dès 1933, des lois anti-Roms ont été édictées par Hitler et appliquées. En avril 1940, les «nomades» ne peuvent plus circuler en France. En octobre 1940, l'armée allemande ordonne l'internement de tous les Tsiganes français de la zone occupée. En 1939, Eichmann propose d'adjoindre des Sinti (Tsiganes allemands) à chaque convoi de Juifs. Le 31 juillet 1941, Heydrich inclut les Roms dans la «Solution finale», 500 000 personnes sont exterminées (dont 23 000 dans les chambres à gaz de Birkenau); la nuit du 2 au 3 août 1944, tous les Tsiganes de Birkenau sont gazés). Aujourd'hui, les Roms d'Europe (12 à 15 millions de personnes) constituent la plus forte des minorités d'Europe et ils subissent de graves discriminations. Voir Jean-Marc Turine, «La mémoire trouée du génocide», *Le Monde*, 9 février 2005.

57. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt...*, *op. cit.*

58. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 253.

Résister en politique, résister en philosophie...

Trois citations montrent que, pour Arendt, l'ancrage dans la politique est fondamental et que les camps d'extermination sont le laboratoire de la destruction de la politique de l'ensemble de la société et des êtres humains. Quand elle réfléchit plus tard à *Qu'est-ce que la politique ?*, elle affirme dans la droite ligne de ses analyses des *Origines du totalitarisme* et en particulier dans *Le Système totalitaire*: «Le danger consiste en ce que le politique disparaisse complètement du monde» en s'attachant à démonter la méfiance des préjugés sur la politique et son sens en réaffirmant: «le sens de la politique est la liberté»⁵⁹. L'autre danger, nous allons le voir plus loin, est la guerre «totale».

Les deux premières citations sont extraites du *Système totalitaire*. La troisième citation est extraite d'une lettre d'Arendt à Jaspers, le 4 mars 1951, après qu'elle eut envoyé un exemplaire de la publication des *Origines du totalitarisme* et presque dix ans avant qu'elle participe au procès Eichmann. On voit clairement dans ces deux premières citations condensés un nombre d'éléments, de noyaux de problèmes très importants. On lit surtout que la superfluité des humains n'est pas quantitative. Les humains exterminés n'étaient pas surnuméraires. Le fait d'être de trop qualifie un système de domination politique qui expulse radicalement les humains du politique en ayant la prétention de changer le genre humain, de transférer des humains dans le règne animal. L'extermination n'est pas cernable par la logique utilitariste de la fin justifiant les moyens. Elle renvoie à une philosophie nihiliste de la destruction.

«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 monde 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. [...] Aussi longtemps que l'on n'a pas rendu tous les hommes également superflus – et c'est là ce qui ne s'est fait que dans les camps de concentration – l'idéal de la domination totalitaire n'a pas été pleinement réalisé.»⁶⁰

Mutations de la nature humaine – échec de changer l'homme, réussite: le détruire, à l'échelle globalisation:

«Les camps de concentration sont les laboratoires où l'on expérimente des mutations de la nature humaine, et leur infamie n'est

59. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 58.

60. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 197.

donc pas seulement l'affaire de leurs détenus et de ceux qui les administrent selon des critères strictement "scientifiques"; elle est l'affaire de tous les hommes. Les souffrances – qui ont toujours été trop nombreuses sur terre – ne sont pas le fond du problème, non plus que le nombre des victimes. C'est la nature humaine en tant que telle qui est en jeu; et même s'il semble que ces expériences ne réussissent pas à changer l'homme, mais seulement à le détruire, en créant une société où la banalité nihiliste de l'*homo homini lupus* est réalisée de manière conséquente, on ne devrait jamais perdre de vue les nécessaires limites d'une expérience qui requiert d'être vérifiée à l'échelle du globe pour fournir des résultats concluants » (p. 200).

« La tradition occidentale souffre du préjugé selon lequel le pire mal que peut commettre l'homme naît des vices et de l'égoïsme; alors que nous savons que le pire mal ou le mal absolu n'a plus rien à voir avec les thèmes du péché que peuvent comprendre les hommes. *Je ne sais pas ce qu'est le mal absolu mais il me semble qu'il y a en quelque sorte à faire avec les phénomènes suivants: déclarer les humains superflus en tant qu'êtres humains* [c'est moi qui souligne] – non pas les utiliser comme des moyens, ce qui n'entame pas leur humanité et ne blesse que leur dignité d'hommes –, mais les rendre superflus bien qu'ils soient des êtres humains. Cela arrive dès qu'on élimine toute *inpredictability* (imprévisibilité) qui, du côté des hommes, correspond à la spontanéité. Tout cela est lié à la toute-puissance (pas seulement le goût du pouvoir) de l'homme lui-même. Si l'homme bien qu'homme était tout-puisant, on ne verrait pas en effet pourquoi il devrait y avoir des hommes au pluriel – tout comme dans le monothéisme seule la toute-puissance de Dieu lui confère son unicité. Je veux dire: la toute-puissance de l'homme individuel rend superflus les hommes au pluriel » (lettre 109, Arendt-Jaspers)⁶¹.

10. LES CAMPS, LABORATOIRES DES HUMAINS SUPERFLUS

« [...] les faits ont changé et empoisonné l'air même que nous respirons, non seulement parce qu'ils peuplent nos cauchemars et imprègnent nos pensées jour et nuit, mais aussi parce qu'ils sont devenus l'expérience fondamentale de notre époque et sa détresse fondamentale. Ce n'est qu'à partir de ce fondement sur lequel reposera une connaissance nouvelle de l'homme que nos nouvelles

61. Hannah Arendt et Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, op. cit.

Résister en politique, résister en philosophie...

perspectives, nos nouveaux souvenirs, nos nouvelles actions pourront prendre leur point de départ. Ceux qui auront un jour peut-être la force de raconter toute l'histoire *en elle-même* [qui] n'offre rien d'autre que peine et désespoir, mais surtout pas d'argument susceptible de servir quelque but politique que ce soit.»⁶²

Le chapitre sur les camps dans *Le Système totalitaire* (chapitre III, troisième partie: «La domination totale») est important pour comprendre la destruction de la politique caractérisée les humains superflus, lorsqu'elle a été mise en pratique par les nazis dans ses potentialités extrêmes en termes d'extermination de masse. Ce texte a une place particulière dans la démonstration d'Arendt. C'est à partir de ce noyau dans son œuvre qu'il est possible de dégager en quoi les camps sont le laboratoire de la destruction. Construire des liens et des articulations avec les trois autres textes permet d'en saisir le principe et les composantes.

«Politiquement parlant, les usines de la mort constituaient bien un "crime contre l'humanité", commis sur les corps d'individus juifs. Si les nazis n'avaient pas été anéantis, les usines de la mort auraient englouti les corps de bien d'autres personnes «en fait les Gitans furent exterminés avec les Juifs pour des raisons idéologiques plus ou moins semblables», écrit-elle dès 1946⁶³ en mettant l'accent sur un processus politique d'ordre industriel et ne visant pas qu'une seule catégorie de victimes (elle ne parle pas des Tsiganes). «Aucun gouvernement totalitaire ne peut exister sans terreur, et aucune terreur ne peut être efficace sans camps de concentration», écrivait Arendt dans un brouillon le 10 décembre 1948 quand elle préparait un projet de recherche sur les camps de concentration⁶⁴ et s'attelait au troisième volume des *Origines du totalitarisme, Le Système totalitaire*.

Les métaphores de l'«usine» et du «laboratoire» qu'utilise Arendt en décrivant les camps de concentration et d'extermination indiquent l'émergence d'une nouvelle forme de domination politique «industrielle»⁶⁵, appliquée tout d'abord à échelle réduite de quelques millions d'individus, appelée à s'appliquer à grande échelle sur l'ensemble de la société. Elle consiste en une atteinte radicale de la liberté, de la pluralité, par la destruction de toute

62. Arendt Hannah, «L'image de l'enfer», *Auschwitz et Jérusalem*, Tierce, Paris, p. 154.

63. Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, Calmann-Lévy, Paris, 1991, p. 151-161.

64. Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p. 171-179.

65. Soulignons qu'Arendt utilise une métaphore se référant au capitalisme industriel pour caractériser ce qui se passe.

spontanéité, de toute individualité, de toute personnalité, avec le projet de transformer le genre humain en un autre genre, en une autre espèce, en clair : de rendre les humains superflus pour la politique.

Dans sa description des camps qui sont des laboratoires, on retrouve son analyse du danger majeur que représente la perte d'appartenance politique, qu'elle a développée en parlant des sans-État à propos du paradoxe des droits de l'homme dans le chapitre V de *L'Impérialisme* et dont une phrase peut résumer ici la substance essentielle : « Seule la perte d'un système politique, l'exclut [le sans-État] du reste de l'humanité » (p. 283). Dans son texte sur les camps, sa description prend deux voies complémentaires qui précisent le lien entre *anéantissement* et *humains superflus*. Elle montre d'autre part, dans *Le Système totalitaire*, ce qu'a été le point final de la superfluité humaine dans l'expérience nazie, c'est-à-dire l'anéantissement physique, la néantisation quand elle devient effective, lorsque le système en arrive à la « fabrication massive et démentielle de cadavres » et à la dispersion des cendres des morts au bord des chemins d'Auschwitz, sans culte des morts. L'individu exterminé n'est pas seulement privé de sa vie, mais de sa propre mort par une mort anonyme qui l'inscrit dans le néant de l'acosmie. « Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais existé. » (p. 191.)

Arendt montre que le système totalitaire vise à anéantir la spontanéité humaine, en d'autres termes la liberté : « [...] 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 de réactions à l'environnement et aux événements » (p. 195). Par la privation, imposée autant par la ruse que par la force brutale, la domination totale a rendu manifeste et conscient après coup ce qui était en jeu et qui a été perdu : le « droit d'avoir des droits »⁶⁶, l'appartenance de chaque individu humain sur la terre à une communauté politique organisée lui permettant d'agir, c'est-à-dire d'exercer la liberté et la pluralité, garantissant son lien à lui-même, aux autres hommes et son appartenance au monde (*cosmos*). Il ne s'agit pas d'une simple perte de pouvoir à la manière dont on écarte de force du pouvoir des opposants politiques – ce qui serait le cas dans une tyrannie ou une dictature –, mais d'une destruction plus radicale, la destruction de la politique, qui assure, selon Arendt, la présence au monde, à l'être social-historique.

66. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 281 et 282.

Résister en politique, résister en philosophie...

La (re)lecture de la troisième partie du chapitre III du *Système totalitaire* sur les laboratoires de la « Solution finale »⁶⁷ nazie n'est pas évidente, car elle implique d'entrer dans le double mouvement d'un texte descriptif et réflexif, qui, dans son mouvement même, nous fait nous confronter à l'horreur. En lisant ce texte, en prenant connaissance de la littérature historique spécialisée, au moment de l'élaboration de ma thèse de doctorat, j'ai pressenti, mais je n'ai tout simplement pas vu toute l'importance de la qualification de la destruction de la politique par le fait des humains superflus, bien que je l'ai repérée intuitivement et qu'elle m'ait poursuivie. À ma connaissance, elle n'avait pas été mentionnée alors dans les travaux sur Arendt comme un des nœuds explicatifs centraux de l'œuvre.

La destruction, le fait de rendre des humains superflus, mise en pratique dans les camps d'extermination est difficile à voir, à saisir, parce que les faits auxquels elle renvoie nous font entrevoir l'horreur extrême dans la lecture des nombreuses sources disponibles de l'extermination nazie. L'horreur qui renvoie à des faits historiques de grande ampleur s'apparente à une expérience de traumatisme, qui touche non seulement l'histoire des individus mais celle des sociétés de la planète à un niveau où la pensée vacille. « 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 » (p. 181). Il est extrêmement difficile d'oser regarder en face ce qui s'est passé, de se confronter à l'horreur, de l'observer avec attention, de tenter de la comprendre, comme le montre Arendt et comme le montrent aussi des psychanalystes dans leurs travaux sur le traumatisme. La première attitude pour tenter de s'en protéger est de la nier, de la fuir, de la ramener à des catégories connues de la raison, à des préjugés existants, comme l'a montré Arendt elle-même en décrivant des étapes du processus de compréhension, qui par ailleurs pour elle est une activité infinie, qui commence à la naissance et finit à la mort.

L'horreur « par sa nature même attire les pervers », écrit Pierre Vidal-Naquet⁶⁸, ce qu'on a vu avec les négationnistes, qui ont cherché à introduire le doute sur les faits historiques pour les générations futures. On se trouve dans une « atmosphère d'irréalité et de rêve » où se mêlent faits et fictions. Le mensonge classique tente de dissimuler une vérité gênante. Le mensonge totalitaire cache des faits intolérables par la propagande et l'idéologie racistes en même temps qu'il détruit le fait, ce qui nous renvoie à la question du jugement.

67. Voir Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, op. cit.

68. Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, La Découverte, Paris, 1987, p. 183.

À la lecture du texte d'Arendt sur les camps, on ne peut qu'être frappé par sa force, sa densité, sa retenue et « la rigueur démonstrative ou questionnante... qui induisent chez le lecteur attentif une sorte de malaise quasi physique et l'obligent à son tour à mimer, et les sentiments que l'on sent aussi travailler le texte en sous-main et la retenue qu'ils imposent pour tenter de comprendre »⁶⁹. Comment expliquer ce que produisent à la lecture à la fois les faits et le texte d'Arendt ? Ils induisent à la fois un désir d'en savoir plus jusqu'à la saturation, de fortes résistances et un laborieux, difficile travail de la pensée. Il faut réaliser que ce sont à la fois l'horrible nouveauté des faits et la démarche d'Arendt elle-même qu'elle transmet, tout en faisant partager au lecteur l'enjeu de son travail, à savoir « comprendre » un régime, un système « sans précédent » dans l'histoire et ses enjeux philosophiques, politiques et la radicalisation de questions liées au politique et à la position dans le travail intellectuel. Elle rejoint et nous fait rejoindre le lieu de la souffrance des témoins qui se sont confrontés à l'expérience inefable de transmettre une expérience qui avait miné les bases de la pluralité, la possibilité même de communiquer, comme le montrent de nombreux témoignages après coup. Pour décrire la domination totale, Arendt ne se situe pas dans l'armature d'un système philosophique ou dans une pensée conceptuelle qui pourrait nous rassurer. Sa description narrative ne prend pas la forme d'un récit au sens classique. Elle décrit des faits, tout en travaillant, dans la peur, sur ses propres sentiments, ses résistances, tout en réfléchissant philosophiquement et politiquement en même temps, c'est-à-dire en se confrontant à l'horreur, en élaborant des questions, des problèmes, en réfléchissant à ce qu'ils impliquent à la fois pour le politique et pour une philosophie politique soucieuse de liberté et de pluralité. La destruction de la politique induit une perte extrêmement grave, la perte d'un monde commun auquel peuvent appartenir chacun et l'ensemble des humains. Pour la survie de l'humanité, pour pouvoir être contemporain du monde après une telle expérience historique, il devient impératif d'accepter de voir, de comprendre ce qui a eu lieu, et d'imaginer une manière d'y résister et de reconstruire un rapport au monde possible, écrit Arendt.

Rappelons ici que pour qualifier la destruction de la politique aboutissant aux humains superflus dans le cadre du système nazi, j'utilise le terme de « Solution finale »⁷⁰ inventé par les nazis

69. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, thèse citée, p. 230.

70. Le négationnisme, toujours en vigueur, oblige à une précision. Le terme nazi de « Solution finale » apparaît explicitement dans une lettre rédigée par Göring et adressée à Heydrich le 31 juillet 1941, puis encore notamment dans une lettre d'invitation à la conférence de Wannsee rédigée

Résister en politique, résister en philosophie...

pour leurs actions d'extermination de masse. L'usage de ce terme évite d'entrer dans la logique des victimes. Le terme nazi permet de situer dans un cadre historico-politique ce que nous montre Arendt à propos de la superfluité humaine mise en pratique par les protagonistes de la domination totale. Le contexte posé, suivons les étapes et les articulations du texte pas à pas. Quel est le statut des camps dans le monde totalitaire pour Arendt? «Les camps de concentration et d'extermination servent de laboratoire où la

(Suite de la note 70 de la page 133) par Eichmann, sous la dictée de Heydrich obéissant aux ordres d'Hitler. On le repère aussi dans le procès-verbal de la conférence de Wannsee du 21 janvier 1942. Il est permis de penser qu'à ce moment-là il fait déjà partie d'un vocabulaire familier, qu'il est à mettre en lien avec le LTI (la langue du III^e Reich) décrit minutieusement par Victor Klemperer (*LTI, la langue du III^e Reich, op. cit.*). Il faut le mettre aussi en lien avec *Mein Kampf*, une déclaration d'Hitler de 1930, ou encore son fameux discours du 30 janvier 1939 annonçant «l'anéantissement de la race juive d'Europe». En ce sens, le glissement entre *Globallösung et Endlösung* dans les textes est très significatif. Ce qui est défini par global est à la fois une vision politique globale de la domination totale et sa finalité, l'anéantissement. Le fait que Goering avait donné l'ordre à Heydrich, chef des *Einsatzgruppen* mais surtout représentant de Himmler, chargé de transformer le *Lebensraum* nouvellement conquis à l'Est, pour la race allemande épurée, en un État SS en jetant les bases d'une administration coloniale, montre en quoi consistait la globalité du but visé: une *Weltanschauung*, une idéologie, un plan d'ensemble, un processus et un résultat escompté, l'installation d'un nouveau régime politique totalitaire. L'expression «Solution finale» en langage codé nazi dépasse donc de loin l'expérience de l'univers concentrationnaire ou une décision ponctuelle et limitée de certains hauts fonctionnaires nazis. Dans le régime nazi, elle ne peut être confinée à un épisode très limité, par exemple au tournant dangereux de la guerre des nazis en Russie, comme une radicalisation du processus après l'échec de l'opération Barbarousse en Russie à l'automne 1941, les pertes de décembre 1941 et janvier 1942, l'attaque de Pearl Harbor, le débarquement des Alliés en Afrique du Nord. Elle ne peut non plus être limitée à l'étape industrielle dans la mise à mort par ce que les nazis ont aussi appelé un «traitement approprié». La *Solution finale* définit à la fois un système et un long processus d'incubation politique où se mêlent toutes sortes d'éléments, de prise de pouvoir, de liquidation des opposants, de transformation de l'État tout en gardant une façade de normalité, de respect formel des lois existantes tout en appliquant des mesures discriminatoires, en excluant des humains de toute vie sociale, de toute protection juridique, puis de développement d'un ensemble de dispositifs complexes qui a un lien direct avec les assassinats de malades mentaux allemands, les massacres de masse et finalement l'extermination industrielle dans les chambres à gaz, de Juifs, de Tsiganes, d'homosexuels, etc. Le procédé industriel de mise à mort par le gaz doit être rappelé parce qu'il a une signification historique majeure, dans la mesure où il traduit une cristallisation d'éléments en apparence contradictoires: la compromission d'une vieille bourgeoisie, l'exercice brutal du pouvoir, la police et la terreur omniprésente, la propagande, l'idéologie raciste, la cruauté la plus extrême et un système industriel et technique sophistiqué.

croissance fondamentale du totalitarisme – tout est possible – se trouve vérifiée»⁷¹. Que signifie ce «tout est possible», phrase qu'elle met en rapport avec le «tout est permis» de Dostoïevski qu'elle emprunte au témoignage de David Rousset? Qu'est-ce que recherchent les agents du système totalitaire? La remarque d'Arendt est centrale. «Le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas : à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule "liberté" consisterait à conserver l'espèce» (p. 173). Les camps ont une triple fonction, utilitaire, philosophique, politique. L'horreur qu'Arendt exprime dans le texte ne concerne pas en priorité l'extermination physique de masse poussée à l'extrême, mais bien la néantisation sur la planète par la transformation, l'élimination de la spontanéité humaine :

«Les camps ne sont pas seulement destinés à l'extermination des gens et à la dégradation des êtres humains : ils servent aussi à l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas» (p. 173-174).

Ce sont des laboratoires de coupure d'avec le monde à tous les niveaux. Elle donne de nombreux exemples du franchissement des frontières entre la vie et la mort, de la négation non seulement de la vie, mais de la mort cosmique. La néantisation jusqu'au bout implique qu'«en aucun cas des informations ne devaient être données au monde extérieur» par les agents du système, mais surtout : «en ce qui concerne la veuve, son mari était censé avoir cessé de vivre au moment de son arrestation ; ou plutôt, il avait cessé d'avoir jamais vécu» (p. 169). La condition d'humains superflus atteint si profondément non seulement les victimes, mais les bourreaux que ces derniers «ne pouvaient que regarder avec stupeur ces gens, qui, en Pologne occupée, essayaient désespérément de savoir ce qui était arrivé à leurs amis ou à leurs parents arrêtés» (p. 169).

Arendt écrit que l'horreur induit des sentiments d'incrédulité, d'irréalité. Les faits pourtant bien réels se transforment en cauchemars. Même les témoins survivants en arrivent à douter de ce qu'ils ont vécu. Les meurtriers proclamant leur innocence sont pas plus susceptibles d'être écoutés que les «victimes qui disent la vérité» (p. 175). Quand on se trouve devant une telle monstruosité, on ne peut pas y croire.

Arendt décrit des mécanismes de résistance qui empêchent de saisir la nouveauté et la singularité du laboratoire des camps, les

71. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 173.

Résister en politique, résister en philosophie...

habitudes des rationalisations libérales, les rationalisations utilitaristes (les moyens sont devenus des fins), les comparaisons inadéquates (avec la Terreur sous la Révolution française, alors qu'on se trouve devant des massacres industriels de masse, les massacres des ennemis). Il faut en effet écarter l'approche utilitariste (au sens d'une utilisation d'une main-d'œuvre réduite au statut d'esclave) des camps non seulement pour ne pas tomber dans une forme de révisionnisme, mais aussi pour comprendre ce qu'explique Arendt et les conséquences qu'il faut en tirer pour le travail intellectuel face à ce fait sans précédent. Pour comprendre, on a vu qu'Arendt retourne à l'impérialisme colonial et repère ce qui a été inventé à cette époque de l'histoire et qui a été repris par les nazis.

Arendt revient sur son paradigme de la « cristallisation », qui est le fait du pouvoir totalitaire actif et non déterministe ou simplement opportuniste dans l'usage d'un héritage antérieur de la colonisation. Le pouvoir totalitaire dépasse donc le principe utilitaire en s'engageant dans « le tout est possible » (p. 177).

Qu'est-ce qui résiste alors à la compréhension et à toutes les tentatives de classification des crimes existants, ou même aux explications par des mécanismes psychologiques, sociologiques propres aux criminels ? Ce n'est pas le principe nihiliste déjà présent au XIX^e siècle, mais c'est le « tout est possible », c'est le fait que « la psyché peut être détruite sans que l'homme soit, pour autant, physiquement détruit ». Des hommes vides, sans âme. Il est important de « s'appesantir sur des horreurs » des camps d'extermination, mais ni le souvenir, ni les récits du témoin oculaire ne trouvent un écho. « Par instinct et par raison » se produit une fuite devant l'expérience d'un abîme entre les vivants et les morts-vivants qui rend indicibles le récit et le partage.

« Seule l'imagination terrifiée de ceux qu'ont éveillés de tels récits, sans qu'ils aient eux-mêmes été frappés dans leur propre chair, de ceux qui, libres par rapport à la terreur animale sans espoir – celle qui en face de l'horreur réelle présente, paralyse inexorablement tout ce qui n'est pas pure réaction –, seule cette imagination peut être capable d'une réflexion sur ces horreurs. De telles réflexions ne sont utiles que pour la perception des contextes politiques, et pour la mobilisation des passions politiques. » (p. 177-178.) Nous y reviendrons.

Cependant, le travail sur l'horreur et l'insistance sur l'horreur ne peuvent « entraîner une modification du caractère, ne [peuvent] rendre les hommes meilleurs ou pires ». Ils ne peuvent pas non plus devenir « la base d'une communauté politique [...] ou d'un parti » (p. 178). Les camps sont « la principale échelle à laquelle rapporter les événements politiques de notre temps : servent-ils ou non la domination totalitaire ? » (p. 179). « Le meurtre n'est qu'un moindre

mal » (p. 179). Le meurtrier et la victime sont dans le « domaine de la vie et de la mort », ils ont ce « lien nécessaire ». Le meurtrier laisse un cadavre derrière lui, il « ne prétend pas que sa victime n'a jamais existé ». « Il détruit une vie, mais il ne détruit pas le fait de l'existence lui-même » (p. 179).

La spécificité de l'extermination nazie n'apparaît pas au premier regard, à cause de la multiplication des catégories cohabitant dans les camps. « La véritable horreur des camps de concentration et d'extermination réside en ceci que les prisonniers, même s'il leur arrive d'en réchapper, sont coupés du monde des vivants bien plus nettement que s'ils étaient morts. » Les camps imposent « un état où la vie et la mort sont également vidées de leur sens ». Il n'y a pas de critères ni politiques, ni historiques, ni simplement moraux. Nous devons prendre conscience que la destruction de la politique caractérisée par les humains superflus est un « mal radical », écrit Arendt ; « dans la politique moderne il y a peut-être quelque chose qui n'aurait jamais dû se trouver dans la politique au sens usuel du terme ». Les prisonniers des camps sont tout aussi irrémédiablement condamnés à l'extermination, que l'« espèce humaine par l'usage de la bombe à hydrogène » (p. 181). Ils sont condamnés à l'oubli, sans culte des morts. « 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 » (p. 191). On constate l'analogie d'Arendt entre les camps et la bombe atomique, qu'elle développera dans *Qu'est-ce que la politique ?* en réfléchissant sur la « guerre totale ». Être superflu, alors, c'est n'être jamais né et n'être jamais mort, n'avoir jamais existé, une situation aussi difficile à raconter que l'« histoire d'une autre planète ». Arendt précise que la situation ne peut pas être comparée ni aux prisons, ni aux colonies pénitentiaires, ni au bannissement, ni à l'esclavage. « Le prisonnier d'un camp de concentration n'a pas de prix [...], personne ne sait à qui il appartient [...]. Pour la société normale, le concentrationnaire est *absolument superflu* », même s'il est arrivé qu'on l'ait utilisé comme travailleur. Le but des camps n'a pas été « une productivité possible [...], une utilité quelconque au point de donner à l'entreprise un air fou et chimérique ». « Les nazis poussèrent carrément l'inutile jusqu'au nuisible quand, en pleine guerre, et malgré la pénurie de matériaux de construction et de matériel roulant, ils dressèrent d'énormes et coûteuses entreprises d'extermination et organisèrent le transport de millions de gens ». « Les camps existent pour eux-mêmes » (p. 182). Les camps font éclater les catégories d'utilité, de fins et de moyens, de causes et d'effets, etc. Arendt souligne un point important : « Cette atmosphère d'irréalité et de rêve, créée par une apparente absence de but,

Résister en politique, résister en philosophie...

est un véritable rideau de fer qui dissimule aux yeux du monde toutes les formes de camps de concentration » (p. 182). L'irréalité permet les pires sévices et fait « passer l'extermination pour une mesure parfaitement normale » (p. 183). Arendt souligne le mensonge et l'intentionnalité dans le processus. Elle se sert d'une « image *post mortem* » pour établir une classification du système des camps : *l'Hadès*, *le Purgatoire*, *l'Enfer* : *l'Hadès* est une mise à l'écart « douce » qui sert aux réfugiés, apatrides et chômeurs, aux personnes déplacées ayant survécu à la guerre (on imagine les liens à faire avec les camps d'externalisation actuels) ; dans *le Purgatoire* se trouvent les camps de travail soviétiques ; *l'Enfer*, « au sens littéral », c'est l'ensemble des camps nazis. Notons que pour Arendt les trois types de camps ne sont pas séparés, mais qu'ils ont un point commun, ils produisent des humains superflus : « les masses humaines qui y sont enfermées sont traitées comme si elles n'existaient plus, [...] comme si leur mort était déjà scellée ».

« Ce qui est difficile à comprendre [...], c'est que ces horribles crimes prennent place dans un monde fantôme, ce monde s'est pour ainsi dire matérialisé en un monde achevé avec toutes les données sensibles du réel, mais sans la cohérence et la responsabilité » (p. 183). Ce monde réel est à proprement parler inimaginable dans sa réalité. Arendt montre que les reportages juste après la guerre ne réussissaient pas à dissiper le sentiment d'irréalité et de rêve. Ce qu'il fallait réaliser, et qui était si difficile à réaliser, c'est ce que l'imagination humaine avait « depuis des milliers d'années rejeté dans un royaume hors du pouvoir des hommes » (p. 184). L'enfer totalitaire ne prouve qu'une chose : que le pouvoir de l'homme est plus grand que ce qu'il aurait jamais osé imaginer ; « que l'homme peut réaliser des visions d'enfer sans que le ciel tombe ou que la terre s'ouvre ». La pensée analogique conduit à comparer la situation à celle de l'agonie, dans la « tentative désespérée de dire ce qui est étranger au domaine du discours humain » (p. 185). Les critères de la foi et de la justice traditionnelle sont inopérants pour saisir ce qui a lieu. Par contre, les méthodes sont « limpides et logiques », et elles sont humaines, politiques : « La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants. » Des événements ont préparé, dans le surgissement du système totalitaire, le traitement extrême dans les camps : des centaines de milliers de gens sans domicile, ni patrie, devenus des hors-la-loi, des indésirables ou alors une surcharge en tant que chômeurs. Arendt quitte le vocabulaire religieux et la philosophie de Kant (mal radical) dans lequel elle exprime l'excès et en quelque sorte le débordement des faits de ces deux univers en déplaçant sa description sur le terrain immanent et politique. Comme le souli-

gne très justement Amiel (p. 242), Arendt met l'accent sur une philosophie de la vie articulée autour de la naissance, de la liberté, de la pluralité précisément déniée par le système totalitaire dans une citation qui évoque notamment Heidegger, Platon et tous les philosophes centrés sur la mort : « La natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique. »⁷² Elle refuse aussi l'outil dialectique à cause de son refus de la philosophie de l'histoire de Hegel. Les camps minent radicalement l'idée de progrès de l'histoire et la mort de masse n'est pas « dialectisable ».

Elle décrit alors les étapes de la « fabrication de cadavres vivants » tout en s'arrêtant sur le système des camps et le statut des prisonniers : tuer en l'homme la personne juridique ; meurtre de la personne morale au niveau des droits et de la conscience et aussi de la mort rendue absolument anonyme. « Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais existé »⁷³ ; meurtre de « l'identité unique de chacun » par des méthodes qu'Arendt décrit en suivant les étapes de l'extermination (p. 193). À cette troisième étape, elle s'arrête au moment où les SS ont pris en main les camps. Avec eux la bestialité spontanée fit place à une destruction froide et systématique des corps humains « dans le dessein prémédité de détruire la dignité humaine » (p. 194). L'horreur n'était pas de considérer les hommes comme des bêtes. « En réalité, l'expérience des camps de concentration montre 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 par excellence, c'est-à-dire un homme. » (p. 194.) Dans cette citation importante, Arendt prend ses distances à l'égard de toute conception naturaliste de l'homme, pour démontrer que l'homme-marionnette est une construction politique.

Elle souligne un autre but très important de la transformation des « gens qui vont à la mort comme des mannequins », c'est un but politique : la torture, la mise à mort des victimes visent la soumission de tous par la terreur. Les camps pris au sérieux servent à dominer entièrement l'homme. « Ceux qui aspirent à la domination totale doivent liquider toute spontanéité, telle que ne manquera pas de la faire surgir la simple existence de l'individualité ; ils doivent les traquer toutes deux jusque dans leurs formes les plus intimes, si apolitiques et inoffensives qu'elles puissent paraître » (p. 195).

72. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1961), Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 43.

73. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 191.

Résister en politique, résister en philosophie...

Dès lors, «L'inutilité des camps, l'aveu cynique de leur anti-utilité, ne sont qu'une apparence.» Les camps sont «plus utiles à la sauvegarde du pouvoir du régime qu'aucune de ses autres institutions». Sans les camps, un État totalitaire ne peut pousser ses troupes au fanatisme, ni le peuple tout entier à l'apathie et à accepter un «pouvoir sans bornes» qui les domine «sur tous les aspects de la vie». Face à un système totalitaire, ce n'est pas tant «l'hostilité déclarée» que «la spontanéité en tant que telle, avec son caractère imprévisible», qui est l'obstacle irréductible. La *human superfluity* est donc inhérente à la domination totale. Elle n'est pas un pouvoir despotique qui vise la soumission (ce qui suppose un être humain en face), mais un pouvoir d'anéantissement tendant «vers un système où les hommes sont de trop», c'est-à-dire où toute spontanéité en arrive à disparaître et toute individualité «qui distingue un homme d'un autre est intolérable» (p. 197): «Aussi longtemps que l'on n'a pas rendu tous les hommes également superflus, l'idéal de la domination totalitaire n'a pas été pleinement réalisé.» Elle n'est pas seulement la soumission par la terreur, mais la massification, l'anéantissement juridique, moral, physique de l'individualité humaine. À cela servent les camps.

À la fin du chapitre, Arendt compare la situation des masses des camps à celle des masses contemporaines avec l'argument démographique. «La tentative totalitaire de rendre les hommes superflus reflète l'expérience que font les masses contemporaines de leur superfluité sur une terre surpeuplée.» (p. 198). «Le mode de vie, un travail qui ne produit rien est une usine à fabriquer quotidiennement de l'absurde.» Mais l'absence de sens n'est pas équivalente au «sur-sens» des camps qui ne peut être pensé de manière utilitaire. Arendt annonce alors la fin de la bourgeoisie, de l'impérialisme, de l'expansion. Ce qui intéresse le totalitarisme (sa référence est nettement le système stalinien ici) n'est pas l'expansion pour elle-même, mais la recherche d'«un monde cohérent» prouvant le «sur-sens». La dignité des hommes n'intéresse donc pas les tenants du système totalitaire. La seule chose que celui-ci ne peut supporter, c'est «l'imprévisibilité inhérente à la créativité des hommes, à leur faculté d'aller jusqu'à l'imprévisible dans la nouveauté» (p. 200). On comprend dans quel sens, pour Arendt, les camps sont les laboratoires où l'on expérimente des mutations de la nature humaine. Vu leur but politique concernant la généralité des hommes, les camps sont «l'affaire de tous les hommes».

La seule preuve de la croyance du «tout est possible» n'est pas une création positive, mais «que tout peut être détruit» (p. 200). Les hommes ont ainsi découvert des «crimes que les hommes ne peuvent ni punir ni pardonner, car ces crimes ne sont pas seulement extrêmes, ils ne peuvent s'expliquer par aucune motivation

(intérêt personnel, culpabilité, convoitise, ressentiment, appétit de puissance, couardise). Ce "mal absolu", que la colère ne peut venger, l'amour endurer, l'amitié pardonner ». De même que les victimes ne sont plus « humaines » aux yeux de leurs bourreaux, de même ces criminels sont au-delà du point « où la solidarité humaine peut s'exercer dans le crime ». Arendt revient alors sur la question du mal, en le définissant comme un mal immanent et politique où les humains sont superflus : « Le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où les hommes sont, au même titre, devenus superflus. » (p. 201.) Elle signale que le danger du mal politique peut émerger « si nous nous obstinons à concevoir notre monde en termes utilitaires » (p. 201) dans un monde où « des masses humaines économiquement superflues et socialement déracinées attirent autant qu'elles mettent en garde » (p. 201). « Les solutions totalitaires peuvent bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme. » (p. 201.)

La description des camps où a été expérimentée jusqu'au bout la fabrication d'humains superflus est très riche. Pour Arendt, celle-ci est directement politique. Elle a conduit au pire et elle peut à nouveau conduire au pire. L'avertissement est directement lié au respect de la spontanéité de chaque individu humain assuré par une appartenance politique et le « droit d'avoir des droits » (ce qu'elle a expliqué dans le chapitre V de *L'Impérialisme*). Il est lié à une attention particulière aux phénomènes de massification, d'expulsion et de déracinement existant dans des situations économiques, sociales et politiques. La rupture sans précédent qui, pour Arendt, n'est pas une dichotomie entre démocratie et totalitarisme, la création monstrueuse dans les camps, exige de penser le surgissement de la rupture historique et de ne pas chercher une sécurité illusoire dans la tradition et dans des catégories (notamment celle du « mal radical »), qui ne sont pas en mesure de nous aider à comprendre la nouveauté d'un régime, d'un système de pouvoir qui, tel un champignon, s'étend partout par le pouvoir des hommes en défiant la pensée tout en posant un nouveau problème à la philosophie, allant dans le sens d'un renouvellement complet de l'activité philosophique, du penser dans l'agir soumis à la pluralité.

11. LE RACISME D'ÉTAT COLONIAL BUREAUCRATIQUE

Dans son analyse fouillée de l'impérialisme colonial et continental annexionniste où, rappelons-nous, elle s'interroge sur les condi-

Résister en politique, résister en philosophie...

tions d'émergence du pouvoir totalitaire, il n'est pas toujours facile de suivre Arendt dans la richesse des faits évoqués et les méandres de sa démonstration, qui passe de l'invention de la race au racisme d'État. Arrêtons-nous ici au chapitre consacré au racisme des Boers. Arendt dégage un fil central de la domination bourgeoise dans son axe matériel et imaginaire: un processus économique expansionniste illimité qui transforme la nation en race, le socle de l'état de nature de Hobbes en idéologies naturalistes, base du racisme moderne; «le processus perpétuel d'accumulation du capital et du pouvoir jusqu'à son terme logique: l'autodestruction»⁷⁴. Pour ce faire, elle suit les tensions, les conflits, les contradictions entre l'expansionnisme infini, des structures politiques limitées (État-nation) et les transformations de société (de la citoyenneté «nationale» à la communauté raciale qui accompagnent le changement). Elle écrit à propos des liens entre impérialisme et race, déterminants pour saisir l'émergence d'humains superflus au moment de l'impérialisme:

«S'il devait se révéler exact que nous sommes emprisonnés dans ce processus perpétuel d'accumulation des pouvoirs cher à Hobbes, alors l'organisation de la foule prendra inévitablement la forme d'une transformation des nations en races, car il n'existe, dans les conditions d'une société d'accumulation, aucun autre lien unificateur possible entre les individus qui, du fait même du processus d'accumulation du pouvoir et d'expansion, sont en train de perdre tous leurs liens naturels avec leurs semblables.

«Le racisme peut conduire le monde occidental à sa perte et, par suite, la civilisation humaine tout entière. Quand les Russes seront devenus des Slaves, quand les Français auront assumé le rôle de chefs d'une *force noire*, quand les Anglais se seront changés en "hommes blancs" comme déjà, par un désastreux sortilège, tous les Allemands sont devenus des Aryens, alors ce changement signifiera lui-même la fin de l'homme occidental. Peu importe ce que des scientifiques chevronnés peuvent avancer: la race est, politiquement parlant, non pas le début de l'humanité mais sa fin, non pas l'origine des peuples mais leur déchéance, non pas la naissance naturelle de l'homme mais sa mort contre nature.» (p. 66-67.)

La suraccumulation de capitaux et d'hommes superflus dans un cadre national transforme la société et l'État-nation en profondeur autour d'une nouvelle classe et d'une nouvelle hiérarchie dominée par la race et fait émerger un nouveau type de pouvoir. Arendt montre comment l'expansion économique fait éclater le cadre national, en faisant apparaître la différenciation et les contra-

74. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 66.

dictions entre l'impérialisme économique et le système d'États-nations, la société et poussée par les nouvelles nécessités de l'expansionnisme capitaliste, la transformation du politique (avec une place spéciale pour le racisme moderne dans cette transformation). Le politique aurait dû contenir le processus d'expansion illimitée, mais la tâche est démesurée et le déborde tout en transformant en profondeur à la fois la société et le politique. Je concentrerai mon effort d'analyse sur les éléments qui ont un lien direct avec la destruction politique et les humains superflus à ce stade historique qui traversent tout le livre et dont il faut expliciter les articulations et les démonstrations les plus saillantes.

Pour Arendt, toujours dans *L'Impérialisme...*, influencée par Rosa Luxemburg, l'impérialisme a été le fait historique le plus marquant précédant, au tournant du XIX^e-XX^e siècle, le totalitarisme. Il débute selon elle dans les années 1880 avec l'invasion de l'Afrique – contient du « scramble », de la mêlée, du « laisser-faire » pour des expériences nouvelles. « L'expansion en tant que but politique permanent et suprême, voilà l'idée clé de la politique impérialiste » (p. 15). Avec l'impérialisme émerge une philosophie de l'histoire en termes de processus que l'on retrouvera dans le pouvoir totalitaire. « Il se dégage de certains aspects fondamentaux de cette période une telle similitude avec les phénomènes totalitaires du XX^e siècle que l'on pourrait non sans raison y voir le germe des catastrophes qui devaient suivre... » (p. 11). Arendt l'observe « avec le regard trop averti de ceux qui connaissent la fin de l'histoire et savent que ce passé devait aboutir à une rupture quasi totale dans le flux ininterrompu de l'histoire occidentale telle que l'homme l'avait connue durant plus de deux millénaires » (p. 11). Arendt se défend d'une nostalgie pour « l'âge de la sécurité où l'horreur demeurait dans les limites d'une certaine modération [...], pouvait s'inscrire dans un monde apparemment gouverné par la raison » (p. 12). Elle remarque que « l'expérience des camps de concentration et des usines de la mort » la rend totalement étrangère à cette ère de sécurité. Depuis cette expérience de rupture, elle analyse la période clé de l'impérialisme qui l'a précédée comme étrangeté étrangère et aussi comme portant des germes du pouvoir totalitaire.

Avec l'expansion illimitée du capital financier s'engagent la dissolution de trois empires (austro-hongrois, russe, turc) et l'installation d'États-nations expansionnistes. L'impérialisme a deux têtes: colonial et continental. Pour Arendt, « l'impérialisme doit être compris comme la première phase de la domination politique de la bourgeoisie bien plus que comme le stade ultime du capitalisme » (p. 35). Elle ne nie pas l'importance de l'économie, mais elle veut surtout montrer comment l'expansion économique fait émerger de nouvelles formes politiques, une nouvelle philosophie

Résister en politique, résister en philosophie...

politique (Hobbes est le philosophe de la bourgeoisie pour Arendt) et une conception de la « race » comme lien « communautaire » qui remplace celui de la « nation ». Elle sera mise en œuvre par une bureaucratie qui préfigure dans les colonies le laboratoire des camps nazis (massacres coloniaux, camps, catégories de « déclassés ») et produit des humains superflus.

L'impérialisme est donc traversé d'une profonde contradiction « entre le corps politique de la nation et la conquête qui est devenue manifeste depuis l'effondrement du rêve napoléonien » (p. 20). Il est colonial (en Inde, en Amérique latine, en Afrique) et continental (en Europe de l'Est). C'est dans son cadre que s'effectue, pour Arendt, l'émancipation économique de la bourgeoisie avec l'expansionnisme « mégalomane » de l'État-nation impérial (empire anglais, nation coloniale française, allemande, belge), un développement du pouvoir bourgeois basé sur « la négation de la raison et du fait humain » (p. 13) s'appuyant sur une alliance entre la foule et le capital, l'invention d'un « race » d'aristocrates contre une « nation » de citoyens, l'unité de la race comme substitut à l'émancipation nationale, puis l'installation des « droits de l'Anglais contre les droits de l'homme » avec la mise en place d'une bureaucratie impérialiste rapace et raciste dans « le monde fantôme du continent noir, le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme ».

Arendt décrit en détail, à l'aide d'exemples précis, l'installation économique, politique de l'impérialisme, ce « mouvement de l'expansion pour l'expansion », avec la contradiction entre l'expansion économique et la structure « nationale » des États qui défait le corps politique de l'État-nation, avec une exportation de capitaux et aussi une exportation de population, avec des conflits dans divers pays (Angleterre, Allemagne, France) entre les représentants du « facteur impérial » et les administrateurs coloniaux, ces « déclassés » de la métropole qui procèdent en Inde et dans d'autres colonies à des massacres administratifs comme « méthode radicale de pacification » (p. 27). La violence devient le « but conscient de la politique » et les « fonctionnaires de la violence » loin de la métropole mettent en œuvre un « principe de destruction ». Pour Arendt, Hobbes, qui « décrit les aspects de l'homme, selon les besoins du Léviathan », est un philosophe dont l'analyse réaliste sert de base « pour concevoir un corps politique idéal pour cet animal assoiffé de pouvoir... », ce type d'homme nouveau » qu'est la bourgeoisie expansionniste (p. 39). Elle montre encore comment « Hobbes prévoit et justifie l'organisation des déclassés sociaux en un gang de meurtriers comme issue logique de la philosophie morale de la bourgeoisie » (p. 41).

Après avoir montré combien le thème de la destruction politique et des humains superflus est central dans son analyse du pouvoir

totalitaire, voyons comment il intervient déjà pour Arendt dans l'impérialisme. Arendt ne remonte pas à la première phase du capitalisme analysée par Marx dans les manuscrits de 1844, elle s'attache à la lecture du livre premier du *Capital* et pourtant, comme le rappelle à juste titre Anne Amiel à l'aide de citations précises, le thème des humains superflus est déjà présent chez Marx. En clair, en suivant le fil de la destruction politique et des humains superflus, pour bien saisir l'articulation entre impérialisme et totalitarisme, cela impliquerait – lecture de Marx oblige – d'intégrer la phase historique précédente, l'installation du capitalisme lui-même (ce que ne fait pas Arendt).

Elle montre, avec force détails, comment deux types de populations superflues se rejoignent dans la phase d'expansion pour quitter la métropole : une partie de la bourgeoisie, constituée des parasites détenteurs du capital superflu refusant toute responsabilité sociale ou dans la production uniquement, intéressés par le profit financier, et « les déchets humains que chaque crise, succédant invariablement à chaque période de croissance industrielle éliminait en permanence de la société productive » (p. 54). « Les hommes devenus des oisifs permanents étaient aussi superflus par rapport à la communauté que les détenteurs de la richesse superflue » (p. 54). « L'impérialisme et sa notion d'expansion illimitée semblaient offrir un remède permanent à un mal permanent. » (p. 55.) L'Afrique du Sud a été le berceau de l'impérialisme parce qu'elle a permis de faire coïncider « la soif nouvelle de profit » avec « la vieille course au trésor ». Les actions des « prospecteurs, aventuriers, déchets des grandes villes » reçurent l'appui des travailleurs non impérialistes et la nouveauté d'une alliance entre « la foule et le capital », la division de l'humanité « en une race de maîtres et une race d'esclaves » dans la phase impérialiste, la transformation du peuple en foule échappèrent aux analyses marxistes centrées sur la doctrine de la lutte des classes. L'effondrement de la solidarité internationale lors de la Première Guerre mondiale échappa aussi aux socialistes. « L'étrange faiblesse de l'opposition populaire à l'impérialisme, les nombreuses incohérences, les manquements brutaux à leurs promesses d'hommes d'État... ont d'autres causes plus profondes. » (p. 57.) L'expansion apparaissait comme « une planche de salut » face à la nation en péril, « les impérialistes purent devenir les parasites du patriotisme » (p. 58). « L'aventure impérialiste de l'expansion était apparue d'emblée comme une solution éternelle, parce que l'on croyait cette expansion illimitée. » (p. 58.) Les intérêts contradictoires se retrouvaient dans l'expansionnisme.

Dans la phase impérialiste, deux populations sont donc soumises, à des places différentes, à la condition de superflus : la population

Résister en politique, résister en philosophie...

britannique déclassée, superflue sur le marché du travail, exportée dans les colonies et pour une partie d'entre elle reconvertie dans l'administration coloniale, procédant à des expérimentations allant jusqu'aux massacres coloniaux, et les peuples colonisés, qui font l'expérience à la fois d'une intégration forcée, de l'imposition d'une loi commune (p. 125) et d'un racisme moderne à l'échelle des colonies et qui ne pouvaient que conclure une chose face aux colonisateurs : « qu'on les excluait et qu'on les séparait à tout jamais du reste de l'humanité » (p. 22). Pour la France, Arendt montre que hormis les massacres auxquels elles ont été soumises, ces populations ont été des réserves de soldats et ont servi de « chair à canon ». La colonisation donne lieu à une hiérarchie des civilisations et des races, à l'invention de l'idéologie raciste moderne, ainsi que de dispositifs et d'outils que le nazisme mobilisera à son tour. Soulignons que, pour Arendt, s'appuyant sur une vaste littérature à ce sujet, le racisme au sens moderne n'a pas seulement été en vigueur dans les colonies, il a aussi, par un étrange effet en retour, visé les appelés à propos desquels apparaissent la crainte de la dégénérescence de la race et le darwinisme social (au milieu du XIX^e siècle). Quant aux dispositifs, Arendt souligne le fait que les premiers camps de concentration ont été inventés durant la guerre des Boers par les Anglais. Par ailleurs, Arendt fait brièvement allusion, mais sans s'y arrêter, au massacre du peuple Herrero opposé à la colonisation et aux armées du chancelier Bismarck. Elle ne s'arrêtera pas non plus sur la place des Noirs dans les camps nazis.

Pour Arendt, le thème de l'expansionnisme se développe dans de nombreuses situations, mais surtout dans le modèle anglais avec l'émancipation à l'égard des lois économiques et des lois, d'une certaine morale du travail, du politique. L'expansion implique l'exportation de surplus de capitaux, de populations de l'intérieur déclassées et le traitement des peuples colonisés de l'extérieur en populations superflues. Dans l'expansion politique de la bourgeoisie, Arendt souligne un facteur déterminant : « l'alliance entre la foule et le capital », entre la bourgeoisie impérialiste et une nouvelle catégorie sociale. « Il faut s'attendre à trouver une alliance entre le capital et la foule à l'origine de toute politique impérialiste de quelque importance » (p. 61), écrit-elle. La foule n'est en aucun cas la classe ouvrière, mais un « déchet de toutes les classes » (p. 62). Il s'agit d'une nouvelle couche sociale. Balzac décrit dans ses romans « les traits psychologiques de ce nouveau type d'hommes occidentaux que Hobbes avait défini trois siècles plus tôt » (p. 63) :

« [...] une politique de pouvoir totalement dénuée de principes ne pouvait s'exercer qu'à partir du moment où il se trouvait une masse de gens eux-mêmes totalement libres de principes, si importants en nombre qu'ils dépassaient la capacité de l'État et

de la société à les prendre en charge. Le fait que seuls des politiciens impérialistes pouvaient utiliser cette foule et que seules les doctrines raciales pouvaient séduire celle-ci porte à croire qu'il n'y avait que l'impérialisme pour régler les graves problèmes intérieurs, sociaux et économiques des temps modernes » (p. 65). Il est intéressant de souligner l'articulation entre la philosophie politique de Hobbes et le racisme moderne chez Arendt : « La philosophie de Hobbes, il est vrai, ne contient pas des doctrines raciales modernes, qui non seulement excitent les foules mais qui, dans leur forme totalitaire, dessinent très clairement les traits d'une organisation grâce à laquelle l'humanité pourrait mener à bien le processus d'accumulation du capital et du pouvoir jusqu'à son terme logique : l'autodestruction. Mais du moins Hobbes a-t-il donné à la pensée politique le préalable à toute doctrine raciale qui constitue la seule idée régulatrice en termes de droit international. » (p. 65-66 ; se référer à ces pages importantes.)

Préciser le cadre économique-politique était important pour saisir les chapitres III et IV de *L'Impérialisme*, intitulés : « Penser la race avant le racisme » et « Race et bureaucratie ». Ils sont importants pour bien saisir deux « moyens » d'articuler l'impérialisme et ses prolongements dans le pouvoir totalitaire. « Deux nouveaux moyens visant à imposer organisation politique et domination aux populations étrangères furent mis au point au cours des premières décennies de l'impérialisme. L'un était la race en tant que principe du corps du politique, l'autre la bureaucratie comme principe de domination à l'étranger. » (p. 111.) Ces deux moyens ont été découverts « sur le continent noir » (p. 111). Elle précisera plus loin que la race a été découverte en Afrique du Sud et que la bureaucratie a été « trouvée en Algérie, en Égypte et en Inde » (p. 145). Le racisme, en tant qu'idéologie, a été le fait de l'Europe. Sous « forme d'explication de fortune pour des expériences meurtrières, [il] a toujours attiré les pires éléments de la civilisation occidentale, et parfois les couches les plus lucides des couches de l'intelligentsia européenne qui ont découvert la bureaucratie » (p. 112). « Bien qu'en fin de compte racisme et bureaucratie se soient révélés à bien des égards étroitement liés, c'est indépendamment qu'ils furent conçus et se développèrent. » Arendt souligne un fait important quant à la dynamique combinaison des deux éléments « d'administration et de massacre administratif », à la vision globale en lien au pouvoir et à la destruction : « Aucun des hommes qui furent, de près ou de loin, impliqués dans leur développement ne devina jamais quel éventail de potentialités d'accumulation du pouvoir et de destruction cette seule combinaison pouvait offrir. » (p. 113.) Elle souligne encore les potentialités du développement de la dynamique dans l'articulation entre impérialisme et nazisme. Ni un simple chargé d'affaires

Résister en politique, résister en philosophie...

britannique transformé en Égypte en bureaucrate impérialiste, ni un responsable de massacres administratifs comme Carhill, ni les « fanatiques de la race en Afrique du Sud » n'auraient rêvé ou même songé « à organiser des massacres dans le dessein d'instaurer une communauté politique restreinte et rationnelle comme le firent les nazis dans les camps d'extermination » (p. 113). Le spécialiste Adolf Eichmann sera la figure condensée du racisme et de la bureaucratie nazie pour Arendt.

12. LA TRANSFORMATION DE LA LUTTE DES CLASSES EN LUTTE DES RACES

Quand Arendt demande de « penser la race avant le racisme », elle nous demande de penser la transformation de la lutte des classes vers la lutte des races qui accompagne le regain d'un nationalisme raciste en rapport avec l'impérialisme, dont le nazisme a été plus tard la traduction politique concrète. Il serait intéressant de reprendre sa réflexion pour aborder ce qui est appelé peut-être hâtivement le « populisme » aujourd'hui.

Dans ce tableau, sans ignorer les développements qu'Arendt consacre aux liens entre l'impérialisme continental et la pensée raciale (p. 173), je n'aborderai pas l'analyse de l'impérialisme continental. On peut retenir d'Arendt une idée centrale, découlant de l'aporie « peuple, territoire, État » concernant « la ceinture des populations mêlées » : « l'absence de racines est la vraie source de la conscience élargie » (p. 185) développée par les mouvements annexionnistes. La partie intitulée « Le nationalisme tribal » mériterait une analyse approfondie pour bien distinguer ce que dit Arendt des liens entre nationalisme, « tribalisme » et racisme⁷⁵, ainsi que ce qu'elle dit sur le déracinement territorial et les mouvements annexionnistes qui s'appuient dans leur lutte sur la race comme élément fédérateur, qui pratiquent le mépris de la loi, l'absurde bureaucratie par décrets décrite par Kafka et que l'on retrouve dans l'analyse d'Arendt sur l'impérialisme colonial. « Tribalisme et racisme offrent les moyens les plus réalistes, sinon les moins destructeurs, d'échapper à ce postulat de la responsabilité commune. » (p. 19.)

La race est le « principe du corps politique » utilisé comme « substitut à la nation pour la mêlée en Afrique » (p. 11). Pour Arendt, l'enjeu dans le chapitre II de *L'Impérialisme* est de « penser la race avant le racisme », en décrivant « l'aube du racisme » dans quatre parties successives du chapitre II (Une « race » d'aristocrates

75. Ce qui pourrait apporter des éléments pour une analyse du populisme.

contre une « nation de citoyen » ; L'unité de la race comme substitut à l'émancipation nationale ; La nouvelle clé de l'histoire ; Les « droits de l'Anglais » contre les droits de l'homme). Elle précise son angle d'approche : « [...] bien que le racisme ait été produit dans tous les pays par les éléments de la pensée raciale, ce n'est pas l'histoire d'une idée dotée de quelque "logique immanente" qui nous intéresse. La pensée raciale a été source d'arguments appropriés pour des conflits politiques changeants, mais elle n'a jamais exercé le moindre monopole sur la vie politique des nations concernées ; elle a exacerbé et exploité les intérêts conflictuels existants ou les problèmes politiques du moment, mais jamais elle n'a provoqué de nouveaux conflits, pas plus qu'elle n'a produit de nouvelles catégories de pensée politique. Le racisme est né d'expériences et de constellations politiques jusque-là inconnues et qui auraient paru fort étranges même à d'aussi ardents défenseurs de la "race" qu'un Gobineau ou un Disraeli. » (p. 110.)

Arendt décrit l'émergence d'idées, de théories de la race dans trois pays, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, qui vont se coaguler dans le jeu politique bien plus tard à la suite d'événements politiques majeurs. Dans ce chapitre, elle montre qu'avant le racisme, la race – en même temps que la bureaucratie – a été inventée dans le cadre de l'expansion impérialiste coloniale de grandes puissances européennes, et non en Allemagne au moment du national-socialisme. La pensée de la race a été inventée sur des modes divers en France, en Allemagne et en Angleterre. La pratique de la pensée de la race a été inventée durant l'impérialisme colonial. C'est en Afrique du Sud dans l'exploitation des mines d'or et de diamant que l'impérialisme se libère des lois économiques au profit de la race. Les hommes superflus expulsés de l'empire ont, dans des expériences inédites de la guerre des Boers, inventé la race (Arendt parle de l'Angleterre et pas de l'histoire allemande ici), ce que nous reprendrons après avoir rappelé les éléments essentiels de l'émergence de la pensée de la race dans trois pays d'Europe en expansion. La pensée de la race a été transformée en racisme à la base de l'extermination dans des nouvelles constellations politiques au xx^e siècle.

En clair, pour Arendt, il s'agit de comprendre comment une idée se transforme en idéologie pratique quand elle est prise dans un contexte politique déterminé. Arendt ne s'intéresse pas en priorité à la pensée raciale, bien qu'elle n'en ignore pas les théories et leurs auteurs. Elle s'intéresse à l'étrange alchimie entre des inventions pratiques, scientifiques, et des actes dans un contexte politique particulier. L'invention coloniale de la race, les camps d'un côté, le nationalisme tribal de l'autre, ont servi au nazisme en 1939 : « Le racisme avait été conçu comme un allié plus puissant que n'im-

Résister en politique, résister en philosophie...

porte quel agent à la solde ou que toute organisation secrète de cinquièmes colonnes.» (p. 69.) Elle précise: «Le racisme n'était ni une arme nouvelle ni une arme secrète, bien que jamais auparavant il n'eût été exploité avec une telle lucidité aussi systématiquement.» (p. 70.)

Sans reprendre ici tout le développement du chapitre II, rappelons-en les axes principaux. Les racines de la pensée raciale se trouvent dans le XVIII^e siècle et s'étendent à tous les pays occidentaux au XIX^e siècle. Le racisme est devenu une idéologie à part entière au moment de l'impérialisme. L'idéologie raciste présente la lutte économique comme «une lutte naturelle entre races». C'est «un système fondé sur une opinion unique» (p. 70), non une opinion, mais une «clé de l'histoire», une «solution à toutes les énigmes de l'univers», «la connaissance profonde des lois cachées de l'univers supposées gouverner la nature et l'homme» (p. 70-71). On peut expliquer la puissance d'une telle idéologie par le fait qu'elle fait «appel soit aux expériences, soit aux désirs, autrement dit aux nécessités politiques immédiates» (p. 71).

Arendt s'oppose à deux confusions: le moteur de l'idéologie raciste, la confusion entre nationalisme et racisme. Tout d'abord, elle étudie l'émergence de la race en allant de Boulainvilliers à Gobineau (à la charnière du XVIII^e et du XIX^e siècle), en passant par Taine, Renan, de Maistre et Schelling, tout en n'analysant pas en profondeur les liens entre science et politique. Pour elle, il est faux de croire que le racisme tient sa force d'une idée (fausse). Il a été perpétué «en tant qu'arme politique» et non en tant que «doctrine politique», «l'aspect scientifique est secondaire» (p. 71). L'action de «prêcheurs scientifiques» a fait «qu'il ne soit aujourd'hui pas une science dont le système de catégories n'ait été profondément pénétré par la pensée raciale» (p. 72), mais leur action n'est pas à la base de l'instauration d'une idéologie d'État. La science a été profondément marquée par la pensée raciale, elle a fourni les bases, mais le contexte politique a fait que «le racisme soit la principale arme idéologique des politiques impérialismes» (p. 72). Le contexte politique est donc prédominant dans l'usage d'inventions de la science.

Elle condamne ensuite une autre confusion. Celle du nationalisme avec le racisme. «Face à la gigantesque lutte entre la pensée raciale et la pensée de classe pour régner sur l'esprit des hommes modernes, certains ont fini par voir dans l'une l'expression des tendances nationales et dans l'autre celle des tendances internationales, par penser que l'une est la préparation mentale aux guerres nationales et l'autre l'idéologie des guerres civiles.» (p. 73.) Pour Arendt, la Première Guerre mondiale a été à la base de la confusion, car cette guerre a été un mélange de guerre nationale

et de guerre impériale. Le paradoxe, c'est qu'elle s'est développée dans un contexte national patriotique, tout en niant « toute existence nationale politique ». « Bien plus que la pensée de classe, c'est la pensée raciale qui a plané sur le développement de l'alliance des nations européennes telle une ombre constante, pour devenir finalement l'arme redoutable de la destruction de ces nations. » (p. 73-74.)

Tout au long des quatre parties de *L'Impérialisme*, elle s'intéresse à repérer en France, en Allemagne, en Angleterre, « les germes de ce qui devait plus tard devenir la capacité du racisme à détruire les nations et à annihiler l'humanité » (p. 75). « Ce n'est pourtant pas en Allemagne que le phénomène se produisit en premier lieu, mais en France. Il ne fut pas le fait des intellectuels de la classe moyenne, mais d'un noble aussi doué que frustré, le comte de Gobineau » (p. 89). Sans reprendre ici tout son développement, résumons les idées centrales d'Arendt en quatre temps. Premier temps, jusqu'aux années 1920 en France. L'analyse des thèses de Boulainvilliers lui permet de montrer comment une « race » d'aristocrates abandonne des idéologies de noblesse pour se poser comme une autre « race » et lutter contre une « nation » de citoyens de la Révolution française. Le comte Gobineau boucla le premier cycle en « affirmant avoir découvert la loi secrète de la chute des civilisations et promu l'histoire à la dignité d'une science naturelle » (p. 80).

Un deuxième temps est situé par Arendt en Allemagne, dès 1814. Les dix pages de l'analyse d'Arendt sur l'Allemagne – de l'échec en 1814 des armées prussiennes face à Napoléon, en passant par le romantisme allemand, son « relativisme fondamental » et son « concept naturiste de développement organique », concept discriminatoire attaché au génie avec un mépris des classes inférieures, jusqu'au nationalisme non raciste des Junkers – sont importantes, mais difficilement résumables. La déroute de la vieille armée prussienne donna un essor aux patriotes prussiens et au romantisme politique en construisant le mythe d'une « origine commune », en tant que substitut à l'échec « à élever le peuple au rang de nation » et visait « à unir le peuple contre toute domination étrangère » (p. 80). « [...] après 1814, cette origine commune est fréquemment décrite en terme de "liens de sang", d'attaches familiales, d'unité tribale, d'origine sans mélange » (p. 82). Ces circonstances changèrent avec l'unification allemande de 1870. « De ces débuts, un certain nombre de caractéristiques ont toutefois survécu, qui sont restées significatives du courant de pensée raciale spécifiquement allemand. » (p. 81.) Arendt souligne plus loin : « Les définitions organiques et nationalistes des peuples sont un trait saillant des idéologies et de la réflexion historique allemandes » (p. 83). Comme le racisme a servi de base aux tentatives d'unification allemande, la

Résister en politique, résister en philosophie...

curieuse confusion entre nationalisme et nazisme a contribué « à sous-estimer le gigantesque succès international de la propagande hitlérienne » (p. 81).

En résumé, pour Arendt, « l'insistance sur une origine tribale commune comme condition essentielle de l'identité nationale, formulée par les nationalistes allemands pendant et après la guerre de 1814, et l'accent mis par les romantiques sur la personnalité innée et la noblesse naturelle, ont intellectuellement préparé le terrain à la pensée raciale en Allemagne. L'une a donné naissance à la doctrine organique de l'histoire et de ses lois naturelles; de l'autre naquit à la fin du siècle ce pantin grotesque, le surhomme, dont la destinée naturelle est de gouverner le monde [...]. Une fois amalgamés, ils constituèrent la base même du racisme en tant qu'idéologie à part entière » (p. 88).

Troisième temps, en 1853, avec la publication de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Après avoir été diffusé au milieu du XIX^e siècle, il devient « une sorte d'ouvrage-modèle pour les théories raciales de l'histoire » (p. 89) au tournant de la guerre de 1914-1918, qui a été une « explosion ». Gobineau était préoccupé par la naissance et la mort des civilisations et prévoyait « la disparition pure et simple de l'Homme – ou, selon ses propres termes, de l'espèce humaine – de la surface de la terre » (p. 91)⁷⁶. Trente ans avant Nietzsche, il se préoccupait de la question de la décadence. « Les doctrines de la décadence semblent avoir un rapport étroit avec la pensée raciale. » (p. 90). Benjamin Disraeli partageait le même intérêt, contrairement à Hegel, intéressé par la dialectique du développement de l'histoire. Ignorant le darwinisme ou toute autre loi évolutionniste, il se piquait d'avoir inventé la théorie scientifique du racisme. « Il était seulement un curieux mélange de noble frustré et d'intellectuel romantique, qui inventa le racisme pour ainsi dire par hasard » (p. 92). Il fait la découverte que « la chute des civilisations est due à une dégénérescence de la race, ce pourrissement étant causé par un sang mêlé, car, dans tout mélange, la race inférieure est toujours dominante » (p. 93). À cette idée fixe qui devint un lieu commun s'en ajouta une autre, la « survie des meilleurs ». Politiquement parlant, Gobineau cherchait « la création d'une élite qui remplacerait l'aristocratie » (p. 93) dans un contexte patriotique. Les Aryens remplaceraient les princes. C'est Hitler qui lui donna raison, après une large propagation de ses idées dès la guerre de 1914-1918.

Un quatrième temps est relevé par Arendt, en Angleterre après la Révolution française, qui a joué un très grand rôle dans la pensée

76. Thème que l'on retrouve aujourd'hui chez Francis Fukuyama à propos des découvertes bioéthiques.

anglaise et allemande. Entendre parler de Liberté-Égalité-Fraternité, des « droits de l'homme », cette invention étrangère dans un pays où « l'inégalité faisait partie du caractère national de l'Angleterre », gênait les conservateurs anglais. Arendt part d'un point central dans son exposé : « Le principal argument de Burke contre les "principes abstraits" de la Révolution française apparaît dans une phrase de Burke qui se réfère à une "curieuse touche de sentiment racial à partir de la Révolution française". » (p. 98.) « En Angleterre, le nationalisme se développa sans s'attaquer aux vieilles classes féodales. » La mentalité, les concepts féodaux influençaient toute la vie politique anglaise, y compris celle des classes inférieures. « Cette assimilation des valeurs de la noblesse finit par rendre la pensée raciale anglaise comme obsédée par les théories de l'héritage et leur équivalent moderne, l'eugénisme. » (p. 99.) Arendt souligne une différence entre l'Angleterre, la France et l'Allemagne. « Chaque fois que les peuples européens ont concrètement tenté d'englober tous les peuples de la terre dans leur conception de l'humanité, ils ont été irrités par l'importance des différences physiques entre eux-mêmes et ceux qu'ils rencontraient sur les autres continents » (p. 99), dès la fin du XVIII^e siècle. Avant, « même l'esclavage, bien que fondamentalement établi sur une base strictement raciale, n'a pas éveillé de conscience de race chez les peuples esclavagistes avant le XIX^e siècle » (p. 99). En France, Leclerc et Buffon avaient établi une classification des races à partir des peuples européens qui s'inscrivaient dans un désir d'assimilation et d'éducation. Le XVIII^e siècle « croyait à la diversité des *racés*, mais à l'unité de l'*espèce* humaine » (phrase de Tocqueville que reprend Arendt, p. 100). En Allemagne, Herder avait refusé d'appliquer le mot race à des hommes. Mais en Amérique et en Angleterre, où se posait le problème de la coexistence avec l'abolition de l'esclavage, « les choses étaient beaucoup moins simples ». En Angleterre, au moment de l'abolition de l'esclavage (1834), les « droits des Anglais » ne cédèrent pas la place aux « droits de l'homme », avec l'émergence d'une diversité de doctrines naturalistes liées à la nature et au progrès : le polygénisme, le darwinisme. Cette dernière doctrine acquit un grand succès au XIX^e siècle parce qu'elle « apportait, sur la base de l'héritage, les armes idéologiques de la domination de race aussi bien que de classe, et parce que l'on pouvait aussi bien s'en servir en faveur de la discrimination que contre celle-ci. Du point de vue politique, le darwinisme en tant que tel était neutre : il a donné lieu à toutes sortes de pacifismes et de cosmopolitismes aussi bien qu'aux formes les plus aiguës d'idéologie impérialiste » (p. 102). Le darwinisme apportait deux arguments dans les débats : 1) la lutte pour la subsistance, la survie des meilleurs, et 2) la possibilité infinie d'évolution hors du règne animal à la base de la nouvelle

Résister en politique, résister en philosophie...

« science », l'eugénisme. La survie des meilleurs « mourut de la même mort que la doctrine de la conquête » avec les doutes sur la conquête coloniale. L'autre aspect du darwinisme, explique Arendt, « la généalogie de l'homme à partir de la vie animale », a malheureusement survécu. Elle triompha en Allemagne en consonance avec les débats sur *Le Déclin de l'Occident* de Spengler. « Finalement, les derniers disciples du darwinisme en Allemagne décidèrent de quitter le domaine de la recherche scientifique, d'oublier la quête du chaînon manquant entre l'homme et le singe, et d'entamer plutôt une recherche pratique visant à transformer l'homme en ce que les darwinistes pensaient être un singe. » (p. 103.) Le danger du darwinisme a été l'accent sur « l'épanouissement personnel et le caractère individuel » (p. 104).

La nation, se développant « dans un espace sans bornes », « ne pouvait plus compter sur les frontières de son pays pour maintenir sa cohésion » (p. 107). Les colons anglais utilisaient le terme de « mission nationale » sans que cette notion soit entachée d'influences raciales, mais « elle se révéla finalement proche de la pensée raciale ». « Ils n'abandonnaient pas l'idée de genre humain, même s'ils pensaient que l'Angleterre représentait la garantie suprême pour l'humanité. » (p. 108.) Ce qui les distingue des autres racistes est qu'« aucun d'eux ne prôna jamais sérieusement la discrimination contre les autres peuples en les assimilant à des races inférieures » (p. 108). La situation changea avec la transformation de la politique coloniale en Asie et avec Disraeli, pour qui l'Inde devient la « pierre angulaire d'un Empire » en « tranchant les liens unissant le peuple anglais aux nations du continent » (p. 108). La nouvelle domination impliquait un « gouvernement permanent par le biais de mesures administratives ». Edmund Burke souligna le danger que les premiers colonialistes, les « briseurs de lois », puissent devenir les « faiseurs de loi en Angleterre » (p. 109). Le tournant de Disraeli impliqua l'installation d'une « caste fermée » avec le « seul rôle de gouverner et non de coloniser ». « Le racisme allait évidemment être un indispensable instrument pour réaliser cette conception [...] la dangereuse transformation du peuple de l'état de nation en celui de "race sans mélange", convaincue d'être "l'aristocratie de nature". » (p. 109.)

Arendt termine le chapitre en résumant ses propos : « Le racisme est né d'expériences et de constellations politiques jusque-là inconnues et qui auraient paru fort étranges même à d'aussi ardents défenseurs de la "race" qu'un Gobineau ou un Disraeli. Il y a entre les hommes aux conceptions faciles et brillantes et les hommes aux actes brutaux, qui ne sont que bestialité en action, un abîme qu'aucune argumentation intellectuelle ne saurait combler. Selon toute vraisemblance, la pensée raciale aurait disparu le moment

venu, et en même temps que le reste de ces opinions irresponsables du XIX^e siècle, si la "mêlée pour l'Afrique" et l'ère nouvelle de l'impérialisme n'étaient pas venues exposer l'humanité occidentale au choc de nouvelles expériences. L'impérialisme aurait dû inventer le racisme comme seule "explication" et seule excuse possibles pour ses méfaits même s'il n'avait jamais existé de pensée raciale dans le monde civilisé.» (p. 110). La pensée raciale « se révéla une aide précieuse pour le racisme ». Arendt souligne le paradoxe que l'existence d'« une certaine tradition permettait de cacher les forces destructrices de la nouvelle doctrine », alors qu'elle était incompatible avec « toutes les valeurs politiques et morales occidentales héritées du passé » (p. 110).

La bureaucratie est l'autre moyen inventé par l'impérialisme comme « substitut de gouvernement » (p. 111). Sans ce moyen, « l'Inde aurait fort bien pu être abandonnée à l'impudence des "briseurs de loi de l'Inde" (Burke) sans altérer le climat politique de toute une époque » (p. 111). L'administrateur qui gouvernait par rapports et décrets, dans le secret, n'avait rien à envier à n'importe quel despote oriental. « La bureaucratie devint l'organisation du grand jeu de l'expansion où chaque région était considérée comme un tremplin pour de nouveaux engagements, chaque peuple comme un instrument pour de nouvelles conquêtes. » (p. 113.) Dans ce chapitre en trois parties (« Le monde fantôme du continent noir » ; « L'or et la race » ; « Le personnage impérialiste »), Arendt, en articulant la race et la bureaucratie dans le cas des Boers, aborde la question sous un autre angle. Sa démonstration n'est pas toujours facile à saisir, mais tentons de présenter les étapes de sa démonstration en partant du cas des Boers en lien à la question qui nous intéresse.

Arendt aborde la question du « continent noir » sur un registre fantasmatique où dominent les peurs, le rêve, des sentiments d'irréalité, en s'appuyant sur le roman de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*. Le « cœur des ténèbres » de la colonisation laisse imaginer les liens souterrains entre les « massacres administratifs » de l'impérialisme colonial et les « massacres industriels » du système totalitaire nazi. Elle tire un fil depuis le principe de la différence irréductible engendrant les peurs, qui est à la base de la « société de race » esclavagiste, principe qu'elle reprendra plus tard à propos du nazisme. Soulignons que dans des moments clés de son travail, elle s'appuie sur des œuvres littéraires ou alors situe des œuvres philosophiques en interprétant leur contenu manifeste (Hobbes, philosophe de la bourgeoisie impérialiste) pour appuyer ses descriptions d'un objet difficile à saisir avec les catégories logiques traditionnelles et sa démarche s'affrontant à cette difficulté. On a vu qu'elle parle des camps d'extermination en décrivant un

même sentiment d'irréalité et de rêve face à l'horreur, face à l'effacement des frontières entre la vie et la mort, face à la néantisation (*Vernichtung*) poussée à l'extrême. Le vocabulaire utilisé dans ce chapitre sans guillemets n'est pas un artifice littéraire, même si l'on perçoit son intention de montrer le caractère nouveau, inédit des faits. Il dénote chez Arendt une attitude ethnocentrique accompagnant sa présentation critique d'un chapitre clé pour la compréhension d'une autre facette des humains superflus. Face à « ces êtres qu'aucun homme appartenant à l'Europe et au monde civilisé ne pouvait comprendre et dont la nature apparaissait si terrifiante et si humiliante », les immigrants colonisateurs ne pouvaient imaginer « appartenir au même genre humain » (p. 111). « La race fut la réponse des Boers à l'accablante monstruosité de l'Afrique – tout un continent de sauvages –, l'explication de la folie qui les saisit et les illumina comme l'éclair dans un ciel serein : "Exterminez toutes les brutes". » (p. 112.) Arendt rappelle les massacres administratifs dans le cadre de la colonisation hollandaise, allemande et belge, et leurs conséquences dans l'ensemble des politiques étrangères. « Cette réponse conduisit aux massacres les plus terribles de l'histoire récente. » (p. 112.)

Arendt en arrive à présenter ce qu'elle appelle « le fantôme du continent noir ». La colonisation en Amérique, en Australie et en Asie a pris les deux formes d'une colonisation de territoires et de l'établissement de comptoirs commerciaux. Mais l'Afrique n'a pas représenté au début un lieu de conquête. Les Anglais s'en préoccupèrent (années 1880) quand ils se rendirent en Égypte pour protéger le canal de Suez, qui les intéressait à cause des trésors de l'Inde. L'Afrique du Sud, au contraire, devint le « bouillon de culture de l'impérialisme » (p. 116). Elle intéressa les forces impérialistes qui devaient « trouver une solution durable au problème de l'argent superflu » (p. 116). Elles se sont mises à investir dans l'or et les diamants. L'or attira non pas la « société civilisée », mais « un sous-produit de cette société », les « hommes superflus », les « bohémiens des quatre continents », des hommes isolés dans un monde de déraison. Arendt écrit des pages très colorées en s'appuyant sur Conrad (p. 116-121) pour les décrire, dont on peut retenir les éléments les plus marquants pour saisir en quoi ils sont « superflus ». Ils « n'avaient pas quitté la société, mais ils avaient été rejetés par elle » (p. 117). « Ils n'étaient pas des individus, comme les vieux aventuriers, ils étaient l'ombre d'événements avec lesquels ils n'avaient rien à voir. » (p. 118.) Ils étaient des parias qui voulaient faire partie de la race des maîtres, « [...] à leurs yeux, leurs semblables n'étaient ni plus ni moins que des mouches » (p. 118). À ces individus isolés succéda « l'arrivée des hommes de la mêlée pour l'Afrique » (p. 121). « L'Europe tout entière avait contribué à [les]

fabriquer » (p. 121). Ces hommes superflus rencontrèrent les Boers, « seul groupe européen... dans un monde de sauvages noirs », avec un petit groupe de huguenots français qui instaurèrent l'esclavage pour des peuples qui leur étaient inconnus.

Dans une citation importante dont on retrouve le fil dans d'autres textes, notamment dans la colonisation (usage des Indiens et des Chinois) en Afrique du Sud (voir p. 142-143), Arendt décrit comment le sentiment d'étrangeté se transforme en racisme, hiérarchisant des civilisations basées sur la différence d'espèce, de « nature » et non de couleur, à la suite de quoi le meurtre n'est plus perçu comme meurtre (on a en mémoire de quels massacres parle Arendt):

« Ce qui les rendait différents des autres êtres humains ne tenait pas du tout à la couleur de leur peau, mais au fait [que ces populations] se comportaient comme partie intégrante de la nature, qu'elles traitaient la nature comme leur maître incontesté, qu'elles n'avaient pas créé un monde humain, une réalité humaine, et que la nature pour elles était en conséquent demeurée, dans toute sa majesté, la seule et toute-puissante réalité – en comparaison, elles-mêmes faisaient figure de fantômes irréels, illusoire. Elles étaient, si l'on peut dire, des êtres humains “naturels” à qui manquait le caractère spécifiquement humain, la réalité spécifiquement humaine, à tel point que lorsque les Européens les massacraient ils n'avaient pas, au fond, conscience de commettre un meurtre. » (p. 123.)

Ce qu'Arendt décrit dans ces pages, ce sont des Boers « parasites » dépendants du travail d'autrui, transformés en chefs de tribu utilisant « la matière première des Noirs », utilisant le travail d'esclavage « forme d'adaptation d'un peuple européen à une race noire » (p. 124). « En Afrique du Sud, les esclaves noirs devinrent rapidement la seule fraction de la population à travailler réellement. » (p. 125.) Le racisme prit alors une forme économique: « C'est cette dépendance totale vis-à-vis du travail d'autrui et ce mépris complet pour toute forme de travail et de productivité qui transformèrent le Hollandais en Boers et qui donnèrent à son concept de race une signification spécifiquement économique. Les Boers furent le premier groupe européen à abandonner l'orgueil que l'homme occidental trouvait à vivre dans un monde créé et fabriqué par lui. » (p. 125.) En clair, *il existe un lien direct entre esclavage et racisme*, les Boers ont exploité le travail des esclaves qu'ils ont racisé, en s'extrayant du rapport du travail qui pouvait donner un ancrage, un sens à leur vie.

On voit encore ici Arendt s'appuyant sur l'organisation économique de l'esclavage dans un cadre impérialiste colonial (et non antique) et montrant une double dégénérescence, celle des Noirs

Résister en politique, résister en philosophie...

et celle des Blancs pauvres d'Afrique du sud représentant en 1923 10 % de la population blanche totale. La condition de race, en définitive, « semble définir leur propre condition bien plus que celle de leurs anciens esclaves qui sont, eux (dans les mines), en passe de devenir des travailleurs, fraction normale de la civilisation humaine » (p. 127). « Le racisme comme moyen de domination avait été exploité dans cette société de Blancs et de Noirs avant que l'impérialisme n'en fasse son idée politique principale » (p. 127). Les Boers ont été détrônés par les Anglais qui limitèrent la propriété terrienne, changèrent d'attitude vis-à-vis des Noirs, abolirent l'esclavage, c'est-à-dire qu'ils les engagèrent comme travailleurs dans les mines, contrairement aux Boers, qui en perdant leurs terres perdirent toute attache. « Trait caractéristique des Boers, ces réactions se sont répétées selon le même schéma tout au long du XIX^e siècle : les fermiers boers fuyaient la loi britannique en s'enfonçant en chariot dans l'intérieur sauvage du pays, abandonnant sans regret fermes et terres [...]. Leurs fantastiques migrations en chariot, qui plongeaient l'administration britannique dans la consternation, montraient clairement qu'ils s'étaient transformés en tribu et qu'ils avaient perdu le sentiment européen du territoire, d'une *patria* bien à soi. » (p. 128-129.)

Dans un passage important, Arendt fait un lien entre le déracinement et la race et précise en quoi les Boers ont été un des laboratoires coloniaux des humains superflus. « Le déracinement caractérise toutes les organisations de race. Ce que les "mouvement" européens cherchaient sciemment : transformer le peuple en horde, peut être observé comme une expérience de laboratoire dans la précoce et triste tentative des Boers. » (p. 129.) Et Arendt revient sur le lien entre racisme, les hommes superflus, déracinement et travail : « Tandis que le déracinement comme but avoué s'appuyait à l'origine sur la haine d'un monde qui ne laissait pas de place aux hommes "superflus" [...], le déracinement des Boers était le résultat naturel d'une émancipation précoce vis-à-vis du travail, et de l'absence totale d'un monde façonné à l'image de l'homme. » (p. 129.)

La condition de superflus, dans le cas des Boers, renvoie à l'esclavage basé sur le racisme différentialiste, de la non-condition de travailleur des Blancs pauvres (Boers) dans la colonisation en Afrique du sud, après l'épuisement des terres, et non engagés dans les mines à cause de leur incapacité à travailler par les habitudes prises quand ils exploitaient les Noirs, imbus d'eux-mêmes, puis déracinés. On voit que pour Arendt, face à la masse des capitaux superflus, le travail est une possibilité de construire un rapport au monde. « Mépris du labeur, haine des limitations territoriales, déracinement général, foi active en soi-même comme preuve d'élection

divine » (p. 130) furent les ingrédients de la superfluité des Boers. Face aux Anglais qui voyaient les limites du racisme et de l'esclavage à cause de l'infériorité en nombre des colonisateurs blancs, la nécessité de l'instauration de la propriété limitée, par souci de productivité et par réalisme, les Boers superflus furent rejoints par d'autres hommes superflus dans un « assemblage bigarré » du « paradis fantôme de la race », engagés dans la « ruée vers l'or » autour des mines d'or du Witwatersrand et de diamants de Kimberley. La main-d'œuvre afflua de partout (Riga, Kiev, Hambourg, Francfort, Rotterdam, San Francisco, d'Amérique, d'Australie). Elle fut relayée par les indigènes « main-d'œuvre à bas prix ».

Dans ces pages, Arendt joue avec le mot « superflu », où dans l'impérialisme colonial en Afrique du sud, tout se vaut en termes de nihilisme dans le processus d'impérialisme expansionniste : *capitiaux superflus, hommes superflus, territoires superflus, valeurs superflues*. Ce qui intéressait ces nouveaux hommes superflus rejetés, au départ, par leur société, « ce n'était pas l'or, mais cette matière première qui promettait de leur fournir le moyen de s'émanciper définitivement du travail » (p. 132). Ils n'avaient pas choisi de partir. Ils ne choisissaient pas de devenir travailleurs, mais étaient attirés par l'appât du gain rapide. Les Européens sur place « ne fournissaient pas la main-d'œuvre qualifiée, ni les contremaîtres qu'il fallait importer d'Europe » (p. 132). Ils étaient tout juste « surintendants », ils « venaient là pour s'enrichir rapidement » (p. 133). Ils partagent le même appât du gain que les financiers qui n'ont pas été l'élément moteur de l'impérialisme mais ont joué cependant un certain rôle durant sa première période », écrit Arendt. On voit apparaître là une alliance objective entre la nouvelle catégorie d'humains superflus et les financiers, qu'elle reprendra plus tard sous la forme de l'alliance provisoire entre la populace et l'élite pour décrire le système totalitaire. Arendt a déjà évoqué ailleurs l'existence de spectres du gentleman et du criminel (p. 119).

Cette nouvelle couche d'hommes superflus rejoignit à la fois le mépris du travail, le racisme et le mépris des lois des Boers. Elle était « incapable d'établir une civilisation, qui leur épargnerait par conséquent et les tracasseries de la loi si chère aux fonctionnaires britanniques et cet irritant concept d'égalité humaine si cher aux missionnaires chrétiens » (p. 133). Même la perte de la guerre ne changea pas les choses : « Quand les Boers furent vaincus, ils ne perdirent rien de plus que ce qu'ils avaient d'ores et déjà abandonné, autrement dit leur part de pactole ; mais ils gagnèrent de façon décisive le consentement de tous les autres éléments européens, y compris le gouvernement britannique, à l'existence d'une société raciale sans loi. » (p. 134). Arendt relève ensuite un point

Résister en politique, résister en philosophie...

clé dans son analyse. « Un marché du travail et des marchandises auraient liquidé les privilèges de la race. » (p. 199.) Mais en Afrique du sud, l'extraction de l'or et des diamants n'était pas soumise aux « méthodes rationnelles de production ».

Il fallait guérir de l'illusion que le processus historique est nécessairement « progressiste ». L'histoire des Boers suffisait à montrer que les étapes successives décrites par l'histoire économique étaient fausses dans le cas de l'impérialisme colonial d'Afrique du sud (chasse, activités pastorales, vie sédentaire et agricole). Les Boers en émigrant avaient tout quitté, ils avaient passé d'une agriculture économe et intensive pour devenir bergers et chasseurs (p. 145). Pour rester leurs propres maîtres, ils avaient rompu la loi du progrès dans une régression radicale. Carl Peters et les nazis ont vu là « comment un peuple pouvait être transformé en race et comment, à la seule condition de prendre l'initiative du processus, chacun pouvait élever son propre peuple au rang de race maîtresse » (p. 144). Ils savaient aussi que « toute la foule du monde occidental civilisé serait avec eux » (p. 145).

En clair, la démonstration d'Arendt sur la phase colonisatrice des Boers, puis sur l'exploitation de l'or et des diamants par les financiers et une nouvelle couche d'arrivants rejetés des États-nations expansionnistes, montre d'une part l'émergence d'une « populace » coloniale composée de couches successives d'humains superflus racistes, méprisant le travail, la loi, déracinés, régressant à un stade de « tribu », de « horde » de « sauvages » prêts à tout pour rester leurs propres maîtres, pour obtenir un gain rapide. Elle montre, d'autre part, que l'impérialisme colonial que l'on pourrait appeler de pillage, vu depuis les exigences d'un développement de la production capitaliste, a été « irrationnel », « anti-utilitariste ». On perçoit déjà, derrière sa démonstration sur l'impérialisme colonial à ce niveau, ce qu'elle dira de l'anti-utilitarisme des camps de la mort. La démarche d'Arendt est en fait inverse. Arendt analyse l'impérialisme depuis l'expérience du système totalitaire nazi. Elle en cherche les germes politiques, mais elle n'adopte pas une analyse marxiste pour le faire, car elle ne partage pas les analyses marxistes sur le nazisme comme un des stades du capitalisme.

Dans la partie suivante de *L'Impérialisme* – « Le personnage impérialiste » –, Arendt, au travers des figures exemplaires de lord Cromer, le bureaucrate impérialiste (gouverneur de l'Égypte par amour de l'Inde, image de la transition entre le vieil esprit colonial et l'administration impérialiste, qui rédigea vers la fin de sa vie, dans le *Gouvernement des races assujetties*, une philosophie de la bureaucratie), et Lawrence d'Arabie, l'agent secret de l'expansion, dont Arendt va raconter les légendes, à partir du fait que « l'impérialisme fut la seule école formatrice de "personnages" dans la

politique moderne» (p. 148) et que la leçon de ces deux légendes révèle «une vérité au-delà des réalités» de l'impérialisme et des massacres administratifs qui l'ont accompagné. Que voit Arendt dans ces deux personnages qui peut mieux faire saisir ce que signifie devenir humains superflus? Retenons de la partie intitulée «Le personnage impérialiste» les éléments qui nous renvoient, par le biais de la bureaucratie coloniale, à une forme de destruction politique et à des germes de superfluité.

La bureaucratie impérialiste se développe dans le secret, à l'abri des contrôles, elle est une forme de destruction politique et de superfluité de ses acteurs (les bureaucrates), tout en contenant un conflit dangereux dans la vie démocratique. «Tout développement démocratique ou même le simple fonctionnement des institutions démocratiques existantes ne peuvent que constituer un danger, car il est impossible de faire gouverner "le peuple par le peuple" – le peuple de l'Inde par le peuple de l'Angleterre» (p. 157). La bureaucratie, forme de gouvernement «par décrets temporaires et changeants qu'elle substitue à la loi, repose sur la croyance superstitieuse en la possibilité d'une identification magique aux forces de l'histoire» (p. 160). Elle n'a aucune obligation devant les lois (p. 159). La bureaucratie s'affranchit de toute loi qui «menacerait d'établir une communauté permanente dans laquelle nul ne saurait être un dieu, puisque tout un chacun doit obéir à la loi». Elle a un profond mépris du peuple. «La bureaucratie est toujours un gouvernement d'experts, d'une "minorité avertie" qui doit résister tant qu'elle peut à la pression constante de la "majorité non avertie". Tout peuple est fondamentalement une majorité non avertie.» (p. 157.)

Quant aux bureaucrates, ils «ne sont pas supposés avoir d'idées générales sur la moindre question de politique» (p. 157). Ils sont réduits «au rang de simples instruments ou de simples fonctions... pour l'exécution d'une politique de l'Impérialisme» (p. 159). Pas plus que le bureaucrate, l'agent secret du Grand Jeu n'a de but pour lui-même. La politique était un jeu perpétuel. Lawrence d'Arabie ne distingue pas son «moi anglais» du personnage qu'il joue face aux Arabes. Dès que la fonction était retirée à l'agent secret (comme au bureaucrate), «il avait été le fantôme d'une force et il devenait fantôme parmi les vivants» (p. 166). L'un et l'autre sont réduits à une fonction dans le cadre d'un gouvernement de l'ombre ou du vide, et en ce sens ils sont superflus: «Telle est la fin de la réelle fierté de l'homme occidental qui désormais ne fait plus quelque chose en lui-même ni quelque chose d'assez propre pour être sien.» (p. 168.) Cette fois, Arendt, avant de décrire des éléments antidémocratiques de la société totalitaire (l'État totalitaire dans *Le Système totalitaire*), de son gouvernement vidé de tout contenu en tant

Résister en politique, résister en philosophie...

que perversion du politique, et la bureaucratie nazie sous la figure d'Adolf Eichmann, en voit les prémices dans des structures et des fonctions bureaucratiques à l'époque impérialiste.

13. L'HORIZON DE LA GUERRE D'ANÉANTISSEMENT (ARENDR)

« [...] l'espoir que les plats sortis du four ne nous seront pas servis brûlants, espoir quelque peu déraisonnable en notre siècle car, depuis la Première Guerre mondiale, nous avons dû manger chaque plat que la politique nous a servi considérablement plus chaud qu'aucun de ses cuisiniers ne l'avait préparé. »

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1995.

Les guerres et les révolutions, a écrit Arendt, constituent les expériences fondamentales du xx^e siècle. La violence guerrière dans l'horizon d'un anéantissement possible a transformé radicalement le sens de la politique. Depuis qu'elle a écrit sur la violence (1972) et sur la guerre d'anéantissement (1954, 1955), la béance entre le pouvoir, la violence instrumentale et la guerre sans fin s'est accélérée. Changement de guerre, de conflits⁷⁷, de modes de guerre, catégories obsolètes de fins et de moyens où la force incalculable prend le pas sur la pensée. Faut-il alors caractériser les guerres par le fait qu'elles sont des « folies historiques »⁷⁸, qu'elles sont « perpétuelles »⁷⁹, qu'elles sont, selon deux colonels chinois, « hors limites » dans la globalisation⁸⁰, qu'elles obéissent à un « ordre élémentaire, étant donné le grand nombre de conflits guerriers et de leurs formes »⁸¹ ? La violence, les guerres d'aujourd'hui brouillent les catégories entre politique et guerre, entre technique et civilisation, entre public et privé (avec la question des liens entre sexe et guerre, concernant la place des femmes, des enfants, des vieillards). Elles

77. Gérard Hervouet, Michel Fortmann et Albert Legault (sous la direction de), *Les Conflits dans le monde, 2007. Rapport annuel sur les conflits internationaux*, Presses de l'université Laval, Québec, 2007. La table des matières est parlante : Irak, guerre nucléaire, Russie, Moyen-Orient, Afrique subsaharienne, Asile, recomposition des alliances (www.hei.ulaval.ca).

78. Terme utilisé par John le Carré à propos de la guerre d'Irak. Voir Norman Mailer, *Pourquoi sommes-nous en guerre ?*, Denoël, Paris, 2003, p. 48.

79. C'est le terme utilisé pour qualifier le terrorisme et le contre-terrorisme. Voir *Esprit*, n° 8-9, 2006.

80. Qiao Liang et Wang Xiangsui, *La Guerre hors limites*, Payot, Paris, 1999.

81. Premier axe du congrès annuel de la Société suisse de sociologie (Bâle, 2007).

ne sont plus la suite de la politique par d'autres moyens (Clausewitz). Les enjeux sont nombreux. Il s'agit de démêler ce qui se joue dans les discussions académiques autour de la terreur, de la guerre civile, de l'usage de concepts comme celui d'état d'exception (Carl Schmitt). Il s'agit aussi d'évaluer les liens entre les politiques de sécurité, les formes de guerre et la mondialisation.

Dans les guerres impériales, la justification d'un droit international d'exception (*Patriot Act* américain, *Prevention of Terrorism Act* britannique), de pratiques de violence échappant au contrôle du système d'État (prisons secrètes, tortures), assistons-nous à une sortie du cercle vicieux de la violence instrumentale, à l'émergence d'un état de guerre « totale » d'un genre nouveau à l'échelle de la planète ? Les guerres impériales, la guerre civile généralisée, la terreur, la torture seraient-elles le prolongement de la guerre « totale » du xx^e siècle et le nouveau visage de la politique aujourd'hui ? D'instruments politiques dans un monde qui distinguait entre état de guerre (juste, légitimé) et non-guerre (la paix dans des théories politiques), les guerres sont en train de devenir un état général *politique* de société. Elles prennent la place de la politique, elles *sont* la politique devenue *non* politique ou *pré*-politique.

Aujourd'hui, la guerre n'est plus la guerre d'Alexandre, de Hobbes, Clausewitz ou Machiavel. La guerre n'est plus ni limitée ni localisée. Dans un ordre chaotique peu lisible, les conflits armés n'ont pas lieu sur les champs de bataille de la guerre de Trente Ans ou de Cent Ans, dans les tranchées boueuses de 1914-1918⁸² ou même dans celles de Stalingrad de 1939-1945. Les débats de Zimmerwald en 1915 et du mouvement révolutionnaire autour de la guerre et de la paix, du « refus de jouer le jeu imposé par les États, de la recherche d'une participation autre à l'histoire, d'un effort des propagandes et des armées »⁸³, ont changé de scène. Les guerres, maintenant, se déroulent aussi à l'intérieur des pays riches. Les guerres ravagent les villes du « Sud », mais aussi celles du « Nord ». Le mur de protection des préjugés a sauté le 11 septembre 2001, en

82. « Le bruit sourd des obus à gaz se mêle au craquement des projectiles explosifs. Une cloche retentit parmi les explosions ; des gongs et des coups frappés sur le métal annoncent partout les gaz, les gaz, les gaz... [...] Avec précaution je respire, la bouche pressée contre le tampon. Maintenant la nappe de gaz atteint le sol et s'insinue dans les creux. Comme une vaste et molle méduse qui s'étale dans notre entonnoir, elle en remplit tous les coins. Je pousse Kat. Il vaut mieux sortir de notre coin et nous aplatis plus haut, au lieu de rester ici où le gaz s'accumule. » Erich Maria Remarque, *À l'ouest rien de nouveau*, Stock, Paris, 2004. p. 55 (témoignage d'un soldat des tranchées).

83. Louis Mercier Vega, *La Chevauchée anonyme. Une attitude internationaliste devant la guerre (1939-1941)*, Agone, Marseille, 1978, p. 223.

Résister en politique, résister en philosophie...

rendant visible le caractère généralisé d'un état de guerre instable où ce qui est appelé le « terrorisme » est mis sur la scène politique comme l'ennemi « total » par une logique d'empire qui parle de guerre « zéro mort » pour ses combattants. La guerre devient globale, généralisée, sans règles, sans fin.

Ses caractères de *généralité* et de violence parfois extrême, sous une multitude de formes rampantes, éclatées, extensives, insaisissables, demandent à être interprétés dans un nouveau paradigme. Par exemple, l'implication aux côtés des militaires, de la police et d'autres organismes relevant des pouvoirs publics ou d'organismes privés installe une violence normalisée que l'on peut observer dans la torture. La gestion du chômage, l'éducation, les asiles psychiatriques, les homes de vieux, l'augmentation de la violence à l'encontre des femmes, les droits relayés par l'action humanitaire aux mains des militaires, etc., sont aussi le visage d'une guerre (post-)totalitaire. La destruction atteint la nature, les ressources, des corps, le cadre politique et la subjectivation. Les nouvelles formes politiques de violence, de terreur, de torture et de cruauté sont différentes de celles que pratiquait l'Inquisition et des formes de terreur passées. Elles évoquent la destruction totalitaire et l'anéantissement.

Aujourd'hui, dans une situation de guerre généralisée qui se ramifie, combattre, refuser la guerre, se préserver de la violence, construire face à elle une distance critique dans la vie quotidienne, refuser de se laisser absorber par sa propre part de violence, ruser avec la destruction déplace le questionnement sur les liens entre guerre et politique. On peut se demander si la destruction guerrière n'est pas le paradigme qui remplace la politique aujourd'hui. Quels concepts, quels outils créer pour décrire et résister à la violence guerrière (post-)totalitaire ? La question est complexe. Faut-il en appeler au droit à un moment où le droit traditionnel a tendance à être remplacé par le droit de la guerre, le droit international humanitaire ? Le droit est un outil de résistance, mais il n'est pas à l'abri de la guerre. Freud en discussion avec Einstein souligne que le droit et la violence ne sont pas antinomiques, mais « que l'un s'est développé à partir de l'autre »⁸⁴, que la violence en appelle au droit et que le droit en appelle à la violence. Pour dépasser la crise des

84. « Vous commencez par les relations du droit avec le pouvoir. C'est à coup sûr le point de départ qui convient à notre investigation. Oserai-je remplacer le mot "pouvoir" par celui, plus cru et plus dur, de "violence" ? Aujourd'hui, le droit et la violence sont à nos yeux antinomiques. Il est facile de démontrer que l'un s'est développé à partir de l'autre, et si nous remontons aux toutes premières origines et si nous examinons comment les choses se sont d'abord passées, nous parvenons sans peine à la solution du problème. » Freud à Einstein en 1933, « Pourquoi la guerre », in Sigmund Freud, *Résultats, idées, problèmes. II*, PUF, Paris, 2003.

outils et des concepts, analyser les liens entre politique et guerre en se situant dans l'espace entre politique et philosophie, la question mérite le détour d'une réflexion sur la guerre « totale » (Arendt).

Dans la foulée de son analyse de la destruction de la politique, Arendt en discute avec Jaspers, et Anders réfléchit à la guerre « totale », à la violence guerrière et à l'invention technique immaîtrisable (nucléaire à son époque). Il est important de souligner qu'Arendt réfléchit en même temps à la guerre « totale » et à la figure des humains dans une position immanente de thaumaturges, de « faiseurs de miracles » sur la terre. En clair, dans son texte *L'Europe et l'Amérique* (1954) où elle réfléchit à la question de l'Europe et de la bombe atomique (p. 186-208), dans des textes de *Qu'est-ce que la politique* publiés en 1995 en français (fragments, 3b, 3c, 3d), qui auraient dû faire partie d'un livre d'introduction à la politique (projet de 1955), et aussi dans son texte sur la violence dans *Du mensonge à la violence* (1972), l'horizon de sa réflexion est la destruction par la guerre totale pouvant devenir une guerre d'anéantissement dans la modernité, la violence instrumentale qui n'est qu'un substitut défaillant du pouvoir et la résistance par la création de la politique par les humains faiseurs de miracles capables de sauvegarder des oasis dans le désert ambiant. Il nous faut comprendre ce qu'est pour elle la guerre « totale », à laquelle elle réfléchit à partir de la guerre de Troie, de la menace nucléaire du xx^e siècle et de la manière d'y résister en créant la politique. Comprendre la nouvelle articulation entre violence et politique quand l'anéantissement est un horizon possible et résister sont un seul et même mouvement, une même position chez Arendt.

La connaissance de l'existence d'Auschwitz a été un véritable traumatisme qui l'a amenée à écrire *Les Origines du totalitarisme* et ses œuvres ultérieures. À la même époque, deux auteurs de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer) annonçaient, dans *La Dialectique de la raison*, une « autodestruction de la raison », une déchirure irrémédiable des relations humaines. L'existence d'Hiroshima a amené Arendt à des réflexions plus fragmentaires dans la ligne de ses travaux antérieurs dans un dialogue avec Jaspers⁸⁵ et Anders.

Les bombes lancées sur Hiroshima et Nagasaki ont orienté tous les travaux et les engagements politiques (dans le cadre du tribunal Russel) de Günther Anders.⁸⁶ Alors qu'Arendt a suivi le procès Eichmann, Anders se mit en contact et en correspondance suivie avec le pilote Claude Eatherly, qui a largué la bombe sur

85. Hannah Arendt, « Karl Jaspers, citoyen du monde? », *Vies politiques*, Gallimard, « Tel », Paris, 1974, p. 94-108. Voir aussi leur correspondance.

86. Enzo Traverso, « Auschwitz et Hiroshima. Pour un portrait intellectuel de Günther Anders », *Lignes*, n° 26, 1995, p. 7-33.

Résister en politique, résister en philosophie...

Hiroshima⁸⁷. Dans son essai *L'Obsolescence de l'homme*, Anders a décrit la nouveauté absolue de la bombe atomique, la suprématie de la technique sur l'homme, le rêve d'une domination de la nature, d'une conquête du cosmos transformée en honte prométhéenne devant la puissance destructrice nucléaire. Pour lui, avec l'extermination planifiée de millions d'êtres humains, qui a été le fait des nazis, Hiroshima, qui a été le fait des États-Unis de Roosevelt, annonce une ère nouvelle où l'humanité dans son ensemble est devenue « éliminable » (*tötbar*). Le questionnement d'Anders dépasse l'expérience nazie pour s'étendre aux vainqueurs. Arendt, elle, ne suit pas son ex-mari Anders ni le mouvement pacifiste dans leur lutte contre la guerre et contre les armes atomiques. Elle n'ira pas non plus jusqu'à imaginer que la puissance impériale puisse devenir « totalitaire » du fait de la possession de la bombe atomique. Son analyse du facteur de la politique étrangère comme médiation, dont elle souligne la présence chez les Romains et critique l'absence chez les Grecs, est un facteur fondamental de contrôle de la force atomique.

Le témoignage d'un antifasciste italien exprime bien l'état d'esprit de l'époque: « La guerre s'est terminée, et nous pouvons contempler la dimension des ruines. Il s'agit de ruines matérielles, mais aussi morales [...]. La science de la gestion s'est imposée dans les camps d'extermination et la science physique a marqué son triomphe à Hiroshima. La plupart d'entre nous ne furent pas capables, à l'époque, de voir le visage négatif du développement prodigieux des connaissances qui a soutenu l'effort de guerre et permis la victoire. L'opinion publique pensa seulement que la bombe servait à mettre fin à la guerre ou, tout au plus, à un aversissement américain vis-à-vis de l'URSS (c'était aussi mon opinion). Revenaient les survivants, un sur cent, des camps d'extermination. Ils racontaient et commençaient à écrire des choses inimaginables sur l'inhumanité du pouvoir et sur l'organisation scientifique de la mort, mais ces récits ne touchaient pas notre joie de vivre finalement dans la paix. »⁸⁸

On a vu comment le plus grand danger de la domination totalitaire est la destruction de la politique et des humains superflus, avec le laboratoire des camps d'extermination et des chambres à gaz. L'autre danger découlant du premier tient au fait que « nous disposons pour la première fois de la possibilité de mettre un terme

87. La correspondance existe en allemand, anglais et espagnol, mais n'a pas encore été traduite en français. Voir Günther Anders, *Más allá de los límites de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2002.

88. Vittorio Foa, *Il Cavallo e la Torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Turin, 1991, p. 69-70.

à la vie de l'humanité et à toute vie organique en général»⁸⁹. C'est la « guerre totale » (p. 91, 97) qu'Arendt distingue de la « guerre d'anéantissement » (p. 97). Ce thème devient pour elle l'horizon de la politique. Il est présent dans des textes divers.

Rappelons aussi qu'« un intérêt philosophique pour le politique traverse toute l'œuvre d'Arendt Mais il s'articule différemment, à des époques différentes, et dans des œuvres différentes. C'est pourquoi il faut également considérer les textes liés d'*Introduction à la politique* comme un projet chronologiquement circonscrit et qui appartient en gros à la décennie 1950-1960. L'introduction ne survécut après 1960, c'est-à-dire après la rupture "d'un commun accord" d'un contrat avec l'éditeur américain, que dans le programme de cours d'Arendt »⁹⁰. Par ailleurs, en lisant les préfaces et postfaces à ses éditions des *Origines du totalitarisme*, on mesure combien ses analyses ont pesé sur ses réflexions sur *Qu'est-ce que la politique ?*

Pour Arendt, au-delà de la mort de masse, ce que la guerre « totale » détruirait, c'est la possibilité de toute politique de parler, de penser, de débattre, d'agir en commun. La guerre devient « la forme même de l'action politique... [elle] poursuit une course folle qui ne peut déboucher que sur la destruction totale du monde »⁹¹. La question du sens de la politique se déplace radicalement. « Avec l'apparition des armes atomiques, aussi bien les limites fixées à la violence par la conception judéo-chrétienne que l'antique exhortation au courage furent en pratique vidées de leur signification, tout comme le vocabulaire politique et moral dont nous usons en ces matières. »⁹² Il ne s'agit plus de sacrifice, de mort individuelle ou de guerriers, mais de mise en danger de l'humanité. L'enjeu est la survie de la politique, car « la tâche et la fin de la politique consistent à garantir la vie au sens le plus large » (p. 54) : « Ce qui est détruit, ce faisant (par la logique de la guerre totale), ce n'est pas un monde de relations humaines, issu de la parole et de l'agir, qui par eux-mêmes sont sans fin, et qui – *bien qu'il soit constitué*

89. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 83.

90. Voir les explications précises d'Ursule Lutz in Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 154.

91. Jean-Claude Poizat, « La guerre et la paix à l'heure de la globalisation ou comment réguler le chaos », *Le Philosophoire*, n° 24, 2005, p. 34 ; ou encore « La guerre revêt un caractère généralisé, étouffant toute vie sociale et produisant son ordre politique propre. La démocratie semble ainsi totalement hors de portée, ensevelie sous des armes et les régimes sécuritaires de l'état de guerre global dans lequel nous vivons », Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitudes*, La Découverte, Paris, 2004, p. 5.

92. Hannah Arendt, « L'Europe et la guerre atomique », in *Penser l'événement*, Belin, Paris, 1989, p. 189 et 190 (article d'abord publié dans la revue *Commonweal*).

Résister en politique, résister en philosophie...

de choses les plus éphémères qui puissent exister, la parole qui vole et l'action vite oubliée – possède une grande stabilité [...]. D'une manière générale ce système de relations, qui naît de l'action dans lequel le passé continue à vivre sur le mode de l'histoire qui parle et dont on parle, ne peut exister qu'à l'intérieur du monde produit, entre les pierres duquel il se niche, jusqu'à ce qu'elles aussi parlent et en parlant témoignent, même lorsqu'on les extrait du sein de la terre. Toute cette sphère spécifiquement humaine qui constitue le politique au sens étroit du terme peut certes être détruite par la violence, mais elle n'est pas née de la violence et sa destination intrinsèque n'est pas une fin violente » (p. 98).

La violence, l'arme atomique et le devenir de la politique

Dans un texte sur l'Europe et l'Amérique (1954)⁹³, Arendt insiste sur le « lien intime qui unit la guerre moderne et une forme de société hautement technologique » (1986). Le fait que les États-Unis aient lancé la bombe sur Hiroshima ne leur donne pas toute la responsabilité de l'invention, qui revient à l'Europe. « Les potentialités destructrices des nouvelles armes [rendent possible] un processus risquant d'entraîner la destruction physique pure et simple » (p. 187). Arendt passe en revue le catalogue d'arguments en vogue dont on peut retenir les principaux. L'argument qu'un tel instrument aux mains d'un pays libre ne sera utilisé que comme défense ou riposte est discutable, face à « l'imprévisibilité inhérente au concept même de liberté » (p. 188). La vertu du courage politique de l'Antiquité et aussi la valeur sacrée accordée à la vie par le judaïsme et les chrétiens perdent leur sens. Quant à l'argument kantien que « rien ne devait arriver pendant une guerre qui rendit impossible une paix future », il est inapplicable, car cet accord n'est plus universel. En résumé, « il n'y a que les réalisations prévisibles qui puissent se voir imposer des limitations » (p. 189). Avec l'arme atomique, nous avons outrepassé les limites des guerres du passé. « À partir du moment où il est imaginable qu'une guerre puisse menacer la pérennité de l'existence humaine sur terre, l'alternative de la liberté ou de la mort a perdu son ancienne validité » (p. 191). Face à la menace, l'Europe est divisée face à l'Amérique et à la Russie, et elle ne peut « faire face aux conséquences de sa propre histoire ». Par ailleurs, le « danger du conformisme » existe dans la société de masse en train de se développer en Europe (et non seulement aux États-Unis). « Dans le monde actuel, les problèmes fondamentaux

93. Hannah Arendt, « L'Europe et l'Amérique » (texte comprenant le chapitre « L'Europe et la bombe atomique »), *ibidem*, p. 177-197.

sont ceux de l'organisation politique des sociétés de masse et de l'intégration politique du pouvoir technique.» (p. 196.)

Dans un autre fragment (3c) inséré dans *Qu'est-ce que la Politique?*, Arendt approfondit la réflexion sur les liens entre guerre et politique avec transformation de la violence par la politique de puissance de l'Occident et l'arme atomique. Avec la violence, et encore plus avec les armes nucléaires, le pouvoir guerrier change de nature, les moyens se brouillent avec leurs résultats. Avec la découverte des armes atomiques, un saut qualitatif est franchi: «La question de savoir quel est le rôle de la violence dans les relations étatiques, et comment on peut interrompre l'utilisation des moyens de la violence, se tient à l'arrière-plan de toute politique.»⁹⁴ Arendt ne fait pas référence ici aux théories de la dissuasion, mais au phénomène de la superpuissance beaucoup plus ancien que la Première Guerre mondiale, précise-t-elle, en décrivant le passage de la société prémoderne à la société moderne en évoquant indirectement la phase de la puissance impérialiste qui a culminé à l'ère atomique.

Dans l'époque moderne, «l'accroissement de la violence dans l'espace public-politique s'est pour ainsi dire accompli à l'insu des hommes» (p. 117). La domination était confinée dans la sphère domestique, puis dans le travail.⁹⁵ Puis l'émancipation des classes laborieuses et des femmes, les deux catégories soumises à la violence dans l'histoire prémoderne qui était un des signes d'une relative diminution de la violence guerrière dans la sphère politique n'a pas été forcément un gain de liberté, précise Arendt. Dans son analyse de la violence, elle distingue une nouvelle fois ce qu'elle appelle la sphère de la nécessité (besoins fondamentaux de la vie) et la sphère politique. Le développement des forces productives a amené un refoulement de la violence hors du domaine privé du foyer domestique où régnait le pouvoir despotique du père, hors de la sphère du travail, de la sphère semi-privée du social vers l'État, à qui la violence a été déléguée. Ce qui n'avait pas été prévu, écrit-elle, c'est la combinaison de la violence et de la puissance. «L'époque qui, considérée historiquement, est la plus pacifique, la moins violente, a immédiatement engendré le plus grand et le plus effrayant déploiement des moyens de la violence» (p. 120). La modernité a donc amené deux changements pour Arendt qui transforment radicalement le sens de la politique: «le contenu de

94. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, *op. cit.*, p. 117. Les références à la pagination qui suivent sont celles de l'édition de poche: Seuil, «Points Essais», Paris, 2001.

95. Nous avons vu qu'à d'autres endroits de l'œuvre, c'est la politique qu'elle définit ainsi, en se basant sur Aristote d'ailleurs (avec les conséquences que j'ai soulignées).

Résister en politique, résister en philosophie...

la politique est la violence», « la domination est le concept central de la théorie politique » (p. 123).

Face à la bombe, écrit-elle (on pense à certaines décisions à la base de déclenchements de guerres aujourd'hui), « [...] on pourrait même en venir à penser que seuls ceux qui, pour des raisons quelconques, ne sont pas particulièrement versés dans les expériences politiques fondamentales de l'époque sont encore capables de prendre un risque dont ils ignorent tout, semblables au cavalier qui ignore tout du lac sous ses pieds »⁹⁶.

Face à la bombe, le même préjugé aveugle que face à la politique n'a pas disparu. Avec ses conséquences extrêmes, le préjugé devient effrayant: « [...] l'idée selon laquelle le contenu de la politique est la violence, et enfin la conviction que la domination est le concept central de la théorie politique. Tous ces jugements et préjugés proviennent d'une méfiance qui n'est pas en elle-même injustifiée à l'égard du politique. Mais cette méfiance très ancienne a subi une nouvelle transformation dans le préjugé contemporain contre la politique. Depuis la découverte de la bombe atomique est venue s'ajouter la peur tout à fait légitime que l'humanité soit éliminée de la surface de la terre par la politique et par les moyens de la violence dont elle dispose. De cette peur naît l'espoir que l'humanité se rendra à la raison et qu'elle se débarrassera plutôt de la politique que d'elle-même. Et cet espoir n'est pas moins légitime que cette peur. Car l'idée que la politique existera toujours et partout où il y a des hommes est elle-même un préjugé, et l'idéal socialiste d'un stade final de l'humanité dépourvu d'État, ce qui veut dire chez Marx débarrassé de la politique, n'est nullement utopique: il est tout simplement effrayant.

« Il est dans la nature de notre question, où nous avons toujours affaire à la pluralité et au monde qui naît entre les hommes, que nous ne puissions jamais, traitant d'elle, omettre l'opinion publique. Mais pour cette opinion publique la question du sens de la politique est aujourd'hui plus urgente compte tenu de la menace que font peser sur l'homme la guerre et l'armement atomique. C'est pourquoi il est essentiel de s'arrêter un temps sur la question de la guerre. »

96. Dans une note, il est expliqué qu'Arendt fait référence à une légende populaire. Elle raconte l'histoire d'un cavalier qui ne remarque pas qu'il est en train de chevaucher sur un lac gelé et couvert de neige. Lorsque, arrivé sur l'autre rive, il l'apprend et prend conscience du danger, il tombe raide mort. Voir note 60, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, édition de poche, p. 175.

La guerre d'anéantissement et la destruction politique

« [...] il est apparu que les guerres en notre siècle ne sont pas des orages d'acier (Jünger) qui purifient le ciel politique et qu'elles ne sont pas non plus la poursuite de la politique à l'aide d'autres moyens (Clausewitz), mais qu'elles sont des catastrophes monstrueuses capables de transformer le monde en désert et la terre en une matière inanimée. »

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1995.

Les bombardements sur Coventry et sur les villes allemandes⁹⁷ préluant au bombardement d'Hiroshima ont augmenté la confusion entre la politique et la violence. (p. 125.) Normalement les instruments de production et de destruction s'équilibrent. Mais avec l'énergie atomique, écrit Arendt, nous sommes entrés dans un processus où chaque explosion ou catastrophe propulse le processus vers l'avant, sans qu'il soit possible de « considérer l'ambivalence de cette sorte de progrès » (p. 127). Il semble qu'au cours du processus, « la production et la destruction se révèlent pourtant finalement n'être que les deux phases à peine discernables du même processus » (p. 128). Ce qui est inquiétant avec la domination totalitaire, c'est qu'il y ait une adéquation entre le processus et l'homme pris dans le processus, donc dans l'impossibilité de le maîtriser. « L'effroi qui s'est emparé de l'homme à l'annonce des premières bombes atomiques était un effroi face à cette force provenant de l'univers. » (p. 130.) À l'effroi se mêla l'indignation en sachant que la bombe aurait pu être jetée dans un désert et non sur une ville. En clair, la guerre impliquait l'anéantissement physique de l'adversaire. L'anéantissement des vaincus était déjà visible dans la demande de capitulation absolue de l'Allemagne et du Japon. Avec les nouveaux moyens de violence qui ne se limitent plus à la défense de la souveraineté d'un territoire, avec des techniques d'anéantissement, la guerre « totale » a anéanti la politique. La guerre totale, qui n'a pas été le fait d'un État totalitaire, mais d'une puissance impérialiste⁹⁸, est devenue un fait accompli « non

97. Arendt aurait pu évoquer les bombardements massifs sur Tokyo en mars 1945. Voir Sven Lindqvist, *Maintenant tu es mort. Le siècle des bombes*, Le Serpent à plumes, Paris, 2002.

98. « La bombe a détruit en un clin d'œil les deux tiers de la ville, y compris, sans doute, la plupart des 343 000 êtres humains qui y vivaient [...]. Cette action atroce nous place, "nous", les défenseurs de la civilisation, au même niveau moral "qu'eux", les bouchers de Maidanek. Et "nous" la nation américaine, nous sommes responsables de cette horreur, ni plus ni moins "qu'eux", la nation allemande », Dwight MacDonald cité in Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, op. cit., p. 199.

Résister en politique, résister en philosophie...

seulement pour les pays sous gouvernement totalitaire, mais pour le monde entier.» (p. 133.) Une invention de savants pour contrer l'Allemagne de Hitler est devenue une réalité qui n'avait plus rien à voir avec son but d'origine.

Les limites inhérentes à l'action violente ont disparu : 1) la mort ne concerne plus un petit nombre d'hommes mais un peuple et sa constitution politique. «Lorsqu'un peuple perd sa liberté étatique, il perd sa réalité politique, quand bien même parvient-il à survivre physiquement» (p. 134); 2) la violence ne s'étend plus seulement à ce qui a été produit mais à une réalité historico-politique qui ne peut être restaurée. «Ce qui a été détruit, ce n'est pas un monde issu de la production, mais un monde de relations humaines, issu de la parole et de l'agir», qui n'est pas né de la violence et qui ne lui est pas destiné. «Ce monde de relations n'est absolument pas né de la force ou du pouvoir des individus isolés, mais de la pluralité dont la communauté a pour effet d'engendrer le pouvoir, pouvoir face auquel la puissance suprême de l'individu isolé devient impuissance.» La violence, quand elle devient «totale», ne détruit pas des objets, mais «le monde entier créé par les hommes» (p. 136).

L'archétype de la guerre totale d'anéantissement, pour Arendt, est la guerre de Troie, qui s'acheva par la destruction si complète de la ville qu'on a pu croire qu'elle n'avait jamais existé. Arendt médite alors sur cette guerre racontée par Homère pour y découvrir la manière dont les Grecs et les Romains ont tenté de dépasser le processus d'anéantissement par la politique. Chez les Grecs, l'effort pour transformer la guerre d'anéantissement en guerre politique n'a pas dépassé le «sauvetage posthume poétique et historico-commémoratif des vaincus et des vainqueurs par Homère» (p. 138). Elle a abouti à la perte des cités-États grecques. Arendt revient aux conditions de fondation de la politique en Grèce, par l'exclusion de la violence dans la sphère domestique et la politique étrangère vis-à-vis d'autres cités-États, où l'égalité était supprimée par le commandement et l'obéissance patriarcale et où les traités étaient des moyens de ruse et de mensonge. Après une longue digression sur la politique dans la *polis*, «île d'où se trouve exclu le principe de la violence et de la contrainte dans les relations humaines» (p. 147), Arendt revient à la guerre d'anéantissement et à sa double suite, l'invention de la «typologie de l'homme grec dans la *polis*», l'espace pour le «combat sans violence» (p. 149), la violence étant externalisée dans la famille patriarcale et dans la guerre entre cités-États⁹⁹. Chez les Romains, selon elle, la transformation de la

99. Notons à nouveau que, si Arendt déplore le manque de politique étrangère non guerrière grecque, elle ne discute pas la conception d'Aristote de la violence patriarcale, qu'elle classe dans la sphère prépolitique.

destruction de Troie par la fondation politique de Rome a transformé l'anéantissement en un pacte et une alliance et par la suite en *lex romana*, une loi qui unit les hommes par des conventions: « un des événements les plus remarquables et les plus émouvants de l'histoire occidentale » (p. 151). Au début de l'histoire occidentale il y a eu une guerre d'anéantissement, mais l'échec grec et le succès romain de « supprimer l'anéantissement » montrent que la guerre d'anéantissement « n'a pas sa place dans la politique » (p. 153).

Qu'est-ce qui est détruit par une guerre « totale » d'anéantissement ? Pour qu'un monde existe, écrit Arendt, il doit être perçu sous tous ses aspects, il faut donc une pluralité d'hommes, de peuples, de positions, pour que la pluralité soit possible et que la continuité soit effective. Quand, donc, « une ville ou même un groupe de personne est détruit, ce n'est pas seulement un peuple, une ville, ni même un certain nombre d'hommes qui est détruit, mais une partie du monde commun qui se trouve anéantie: un aspect sous lequel le monde se montrait et qui ne pourra plus jamais se montrer. L'anéantissement ici n'équivaut pas simplement à une forme de disparition du monde, mais concerne également celui qui a perpétré cet anéantissement. La politique au sens strict du terme n'a pas tant affaire aux hommes qu'au monde qui est entre eux et qui leur survivra: dans la mesure où elle est devenue destructrice, et où elle provoque la ruine du monde, elle se détruit et s'anéantit elle-même [...]. Tout le monde est anéanti, même celui qui a détruit ses adversaires. En d'autres termes, il ne peut y avoir d'hommes au sens propre que là où il y a un monde, et il ne peut y avoir de monde au sens propre que là où la pluralité du genre humain ne se réduit pas à la simple multiplication des exemplaires d'une espèce » (p. 154). Il ne peut y avoir de pacte et d'alliance que s'il n'y a pas destruction de l'adversaire. Pour les Grecs, confrontés à la violence et à la guerre d'anéantissement, leur dépassement par la politique a commencé par la distinction d'espaces prépolitiques domestiques et des espaces politiques dans la *polis*, pour les Romains, par la politique étrangère, pour se poursuivre par l'établissement de lois.

Ce qui est détruit par la guerre d'anéantissement moderne, c'est l'espace politique lui-même tant intérieur qu'extérieur: « c'est beaucoup plus que le monde de l'ennemi vaincu: c'est avant tout l'espace intermédiaire entre les adversaires et entre les peuples dont la totalité constitue le monde sur la terre ». Cet espace est espace de l'action des hommes et il ne peut plus être (re)construit par la main des hommes. « Le monde des relations qui naît de l'action, de l'activité proprement politique des hommes, est certes beaucoup plus difficile à détruire que le monde produit des choses, où le fabricant et le créateur demeurent seuls maîtres. Mais ce monde de relations vient-il à être rayagé, alors, aux lois de l'action politique, dont les

Résister en politique, résister en philosophie...

processus sont effectivement difficiles à annuler à l'intérieur du politique, se substitue la loi du désert.» (p. 172.)

Les réflexions d'Arendt aujourd'hui, face à une menace atomique qui s'est diversifiée par la prolifération et la dissémination des armes nucléaires et face à d'autres menaces nouvelles tout aussi dangereuses, n'apporte pas d'éléments directement utiles pour analyser la nouvelle géopolitique mondiale. Ce que l'on peut retenir, comme pour l'ensemble de son œuvre, c'est son antidéterminisme, son anticatastrophisme, quand elle décrit les dangers de destruction de la politique et l'urgence du maintien d'une politique vivante, ancrée non seulement dans la vie politique interne, mais aussi dans une politique étrangère. Face à la guerre, les humains thaumaturges sont capables de faire des miracles.

LES REVENANTS (EXTRAIT)

«La mort... la mort... Comment t'oublierais-je, toi dont j'ai senti le souffle sur ma face, toi qui pendant trois années m'as poursuivi de ta danse macabre? Ai-je vécu pendant ces trois ans? Non, j'étais un mort vivant: mort à l'égard du passé, mort à l'égard du monde, mort à l'égard de la vie coutumière qui, par-delà une barrière invisible et réellement infranchissable, continuait cependant; et vivant au voisinage de la mort, vivant au seuil de la mort, en conversation, en communion avec la mort, et comment devant ma tombe préparée. Ce cadavre raide au visage déjà noirci que je dois enjamber pour passer, ce malheureux qu'on emporte le ventre ouvert et dont la tête roule sans arrêt avec des hoquets d'agonie, ces débris humains qui ne forment plus dans la toile de tente maculée de sang qu'un petit tas informe, ce n'est pas moi, mais demain ou qui sait? dans quelques secondes, ce sera moi. Où serai-je touché? À telle ou telle partie de mon corps? Mon imagination docile et exercée se représente la scène dans le moindre détail. Curiosité banale et peut-être lâche, mais qui introduit à de fortes et salutaires méditations. Et d'avoir médité ainsi au bord du tombeau, de nous y être couchés par avance, de nous y être reposés, il me semble aujourd'hui que nous revenons de l'Au-delà. Sinon de l'Au-delà, nous revenons de très loin, de ces confins redoutables de la vie et de la mort, où peu d'hommes avant nous avaient séjourné. Vous croyez nous connaître, bonnes gens? détrompez-vous, vous ne nous connaissez plus, vous ne nous connaîtrez plus jamais. Aussi profond est l'abîme qui sépare les morts des vivants, aussi profond celui

À l'horizon, la guerre d'anéantissement...

qui nous sépare de vous. Nous sommes marqués d'un
signe secret qui vous échappe. Nous sommes des
revenants.»

Jules Isaac, *Les Oligarques* (1942), Calmann-Lévy,
Paris, 1989, p. 204 et 205 (extrait d'un texte écrit par
un « poilu » de la guerre de 1914-1918).

TROISIÈME TABLEAU

MENACE DE DESTRUCTION DE LA POLITIQUE AU XXI^e SIÈCLE FAIRE LA GUERRE OU ASSUMER LE CONFLIT EN CONSTRUISANT LA PAIX

«La loi qui maintient constamment l'équilibre entre la surpopulation relative, ou l'armée industrielle de réserve, et l'ampleur et l'énergie de l'accumulation, rive beaucoup plus fermement le travailleur au capital que les coins d'Héphaïstos ne clouèrent jamais Prométhée à son rocher. Elle implique une accumulation de misère proportionnelle à l'accumulation du capital. L'accumulation de richesse à un pôle signifie donc en même temps à l'autre pôle une accumulation de misères, de torture à la tâche, d'esclavage, d'ignorance, de brutalité et de dégradation morale pour la classe dont le produit propre est d'emblée le capital.»

Karl Marx, *Le Capital*, livre premier (traduction sous la direction de Jean-Pierre Lefèbvre), Éditions sociales, Paris, 1983.

INTRODUCTION

Au XXI^e siècle, le fait que la politique peut être détruite, que les humains peuvent devenir superflus par le fait des humains eux-mêmes est une réalité attestée par une invention historique qui a germé dans la longue histoire de l'Occident. Aurions-nous basculé

Résister en politique, résister en philosophie...

dans un état de nature (Hobbes) et de chaos où les paradigmes distinguant société et nature ont atteint leurs limites ? Les travaux autour de la « biopolitique » tentent de l'attester sans réussir à nous convaincre. Karl Marx, Rosa Luxemburg, d'autres auteurs de l'époque du capitalisme industriel, impérialiste et d'aujourd'hui, ont suivi d'autres démarches pour décrire les liens entre capitalisme, impérialisme, violence guerrière et émancipation. Avant, il y a eu la colonisation, l'invention du concept juridique de *terra nullius*¹, pour légitimer l'occupation, l'appropriation des terres, des matières premières, de la force de travail de grandes parties du globe par les Européens. Le constat a balayé l'illusion d'une philosophie politique humaniste du contrat basé sur la raison et la délégation de la force à l'État. L'étape du XX^e siècle a rompu radicalement la confiance, interrogé la soumission à la destruction. La production, l'exportation d'armes², la carte des conflits dans le monde, la prégnance du droit international humanitaire qui est un droit de la guerre³, les théories du soin (*care*) qui relaient la protection juridique et la défense des droits des réfugiés⁴, les assistés, les attaques du droit du travail, les politiques sécuritaires et humanitaires suffisent à montrer l'omniprésence de la guerre qui se déroule sur et hors territoires et en particulier sur le corps des femmes (viols), la mise en cause de la politique et les limites du droit. Les politiques d'immigration et du droit d'asile, avec la présence du travail précaire, des intermittents, les formes d'expulsion du marché du travail, les conditions des petits paysans soumis aux politiques dites du « développement »⁵ sont autant de lieux d'observation du monde contemporain.

La double menace de destruction politique totalitaire et de destruction par les armes est plus que jamais une réalité avec le danger nucléaire et les nouvelles technologies liées aux marchés et aux guerres actuelles. En ce qui concerne le mouvement des populations, à la suite des camps coloniaux et nazis, la nouvelle

1. Sven Lindqvist, *Terra nullius*, Les Arènes, Paris, 2007.

2. En Suisse, une initiative populaire munie de 109 000 signatures récoltées en treize mois « pour l'interdiction d'exporter du matériel de guerre » a été déposée à la chancellerie fédérale à Berne. Elle fait partie d'un travail civique sur la démilitarisation des tâches civiles.

3. François Rigaux, « Introduction au concept d'action humanitaire », *Cultures et Sociétés*, cahiers du CEMRIC, université de Strasbourg, n° 16-17, printemps 2002, p. 49-69.

4. Ranabir Samaddar, « The Ethics of Care and Protection », in Uma A. Segal, N. S. Mayadas et D. Elliott (sous la direction de), *Immigration Worldwide*, Haworth Press, Binghamton (NY), 2006.

5. Marc Ollivier, *Avec les paysans du monde*, Association pour un nouveau développement, Corenc (<http://pagesperso-orange.fr/paysans.du.monde/>).

Menace de destruction de la politique au XXI^e siècle...

géographie des camps en Europe⁶ et ailleurs dans le monde suffit à montrer l'étendue et la banalisation de l'enfermement sécuritaire des populations. Au nom de la lutte « antiterroriste », de l'immigration « choisie », elle se développe aussi avec l'internationalisation de la torture dans des réseaux de prisons secrètes, dans des espaces extraterritoriaux (sur des navires de guerre, ce qui rend toute intervention étatique impossible). Le traitement de masse des populations continue à déplacer les catégories de la tradition, à effacer les destins individuels (jetables, personnes déplacées, camps à l'entrée et à l'expulsion, camps de réfugiés dans le monde). La gestion sécuritaire de plus en plus dure, l'extermination de masse font partie d'un pouvoir d'empire(s), même si celle-ci ne prend pas aujourd'hui la forme des camps d'extermination. Les génocides ne se sont pas arrêtés après le procès de Nuremberg. Les superflus du marché du travail fournissent les nouveaux soldats dans les conflits d'aujourd'hui. Une chaîne qui va des pays d'origine, à la suite des migrants clandestins, à l'engagement dans l'armée américaine qui n'hésite pas à accorder une naturalisation *post mortem*. Dans un tel contexte, que devient la destruction politique et que devient la résistance politique et philosophique aujourd'hui ? Que devient le choix politique et philosophique entre faire la guerre ou assumer des conflits (lesquels ?) pour construire la paix dans le monde ?⁷

En quoi l'expérience historique durant l'impérialisme colonial et le nazisme aurait-elle un lien avec des formes contemporaines non d'exclusion, mais d'*expulsion* de la politique d'individus (chômeurs, populations déplacées, réfugiés, sans-papiers, etc.) ? En quoi le système totalitaire d'enfermement et d'extermination des camps nazis dont l'invention se rattache aux pratiques coloniales pourrait-il connaître une sorte de continuité dans les dispositifs de rétention et les réseaux de camps aux frontières de l'Europe ? En quoi le fait que des dispositifs ou outils appliqués aux étrangers sont également appliqués à d'autres groupes de population est-il préoccupant ? La discussion, par Arendt, de la thèse de Marx sur l'armée industrielle de réserve nous laisse entrevoir l'imbrication des dimensions économique et politique de la modernité capitaliste et en quoi l'exploitation, la surexploitation contiennent une culture d'humains superflus.

6. Olivier Clochard, *Le Jeu des frontières dans l'accès au statut de réfugiés. Une géographie des politiques européennes d'asile et d'immigration*, thèse soutenue à l'université de Poitiers, 2007 (voir la carte des camps en Europe faite pour Migreurop).

7. Ranabir Samaddar, *Peace Studies. An introduction to The Concept, Scope and Themes*, Sage Publications, Londres, 2004.

14. LE DÉBAT ENTRE HUMAINS SUPERFLUS (ARENDRT) ET MAIN-D'ŒUVRE DE RÉSERVE (MARX)

Revenons un instant à Arendt et à Marx à propos de main-d'œuvre de réserve et d'humains superflus pour saisir des liens problématiques entre ces deux penseurs. On pourrait postuler la nécessité d'une tout autre lecture de l'œuvre de Marx et aussi de Hegel⁸ pour y repérer la fameuse *superfluité humaine*. La tâche s'avère on ne peut plus nécessaire en raison de la transformation du rapport capital/travail et des innovations techniques liées au développement du capitalisme (société de l'information et calcul de la valeur, développement du capitalisme financier, par exemple). Ce qui m'intéresse ici, c'est la destruction de la politique et les humains superflus telle qu'on peut les dégager du débat d'Arendt avec Marx. Je m'appuie pour cela sur les travaux d'Anne Amiel⁹, d'André Tosel¹⁰ et d'Étienne Balibar. Comment comprendre la fameuse notion de « main-d'œuvre de réserve » et le terme de « surnuméraire », que retient Marx, à la lecture de plusieurs textes de Marx par Arendt, quand elle réfléchit à l'action humaine ? Par ailleurs, comment, Marx a-t-il développé son analyse du capitalisme industriel après Hegel ? Un avertissement peut être utile. « Ce que l'on peut espérer, c'est que la pensée embarrassée ou tendue (d'un Marx), ou provocante, et aussi descriptivement pertinente que tranchée et sans nuance (d'Arendt), nous rappelle à l'exigence d'une certaine radicalité, quel que soit son caractère problématique », écrit Anne Amiel (p. 184).

Arrêtons-nous donc un instant au livre premier du *Capital*¹¹ et à la main-d'œuvre de réserve surnuméraire pour tenter de répondre à une question en lien à ce texte. Chez Marx, dans ce texte, quand il est question des humains superflus, s'agit-il de main-d'œuvre de réserve disponible ou de population jetable, ou les deux à la fois ? Pour lui, la main-d'œuvre de réserve n'est pas liée à l'évolution démographique, au début de l'industrialisation, mais à la « loi générale de l'accumulation », elle en est à la fois le produit et le levier. Pour le travailleur, « les dés sont pipés », le capital agit à la fois sur l'offre et sur la demande de main-d'œuvre (p. 718) : « [...] si ce surplus de population ouvrière est le produit nécessaire de l'accumulation, du développement de la richesse sur des bases capitalistes, cette surpopulation devient inversement un levier de l'accumulation capitaliste, et, même, une condition d'existence du

8. C'est ce qu'a fait Bertrand Ogilvie dans son approche critique de la modernité.

9. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, op. cit.

10. André Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit.

11. Karl Marx, *Le Capital*, livre premier, Éditions sociales, Paris, 1983, chap. XXIII.

mode de production capitaliste. Elle constitue une armée industrielle de réserve disponible qui appartient de façon si entière et absolue au capital, qu'on pourrait croire qu'il l'a élevée au biberon, à ses propres frais. Elle crée le matériau humain constamment prêt et exploitable pour les besoins changeants de sa valorisation...» (p. 708).

Derrière l'armée industrielle de réserve, les « surnuméraires » qui appartiennent « de façon si entière et absolue au capital » (dont Marx présente des exemples: la classe ouvrière anglaise de 1846 à 1866, les couches mal payées de la classe ouvrière industrielle anglaise, la population migrante « infanterie légère du capitalisme » [p. 745], la classe ouvrière la mieux payée touchée par la crise de 1866, les travailleurs en provenance de l'agriculture, les travailleurs morts pendant la famine de 1846 en Irlande), se profile « la loi générale de l'accumulation », qui prendra bien d'autres formes dans son développement, et se profile déjà (cas de l'Irlande) la superfluité non seulement comme un *volet de main-d'œuvre de réserve « relative »* à la disposition du capital, mais comme un *résultat*, une perte, un déchet du processus d'accumulation par la mort physique (épuisement, maladie, famine). Les descriptions de Marx sont très concrètes. Ce seul chapitre de Marx permet déjà de déduire deux éléments génériques qui permettent de repérer le thème des humains superflus dans ses préoccupations, même s'il s'exprime sur un registre différent: 1) la loi générale de l'accumulation qui prend ici la forme de « l'armée de réserve », se développera sous d'autres formes plus tard avec la même logique d'appropriation « entière et absolue ». Il l'annonce à la fin du chapitre à propos de la propriété (p. 801); 2) déjà, à ce stade du développement capitaliste, le processus d'accumulation produit de la superfluité par la détérioration physique et la mort à échelle industrielle. D'une part, l'analyse de Marx ne permet certes pas de décrire les formes contemporaines d'humains jetables. D'autre part, Marx réfléchit dans un contexte d'industrialisation et d'accumulation industrielle, tandis qu'Arendt est contemporaine de l'impérialisme et du système totalitaire.

Arendt suit le fil de la « loi de l'accumulation générale » en lisant Marx en plusieurs endroits du *Capital*, livres I et III, et des *Théories sur la plus-value* pour situer les découvertes de Marx par rapport à sa propre question de la *human condition*. Elle lit aussi ses œuvres philosophiques et politiques pour répondre à d'autres questions. Marx tente de penser contre la tradition avec les outils conceptuels qui proviennent de cette tradition, ce qui l'amène, selon Arendt, à des contradictions. Elle formule trois questions: 1) Le travail crée l'homme, mais alors que peut signifier une société où le travail est aboli? 2) La violence est la sage-femme de l'histoire, mais alors

Résister en politique, résister en philosophie...

quelle distinction entre l'action et la violence, quelle est la place du *logos*? Et, 3) comment, en inversant les rapports de la théorie et de la pratique, donner toute leur place aux deux activités et respecter la spécificité de la sphère de l'action?

À partir de ce constat, elle commence un débat tortueux avec Marx sur lequel je ne m'arrête pas ici. Marx est vu par Arendt à la fois comme un philosophe de la vie et comme un philosophe du travail, du progrès, dans le sens où il décrit le processus capitaliste, tout en étant fasciné par le progrès. Une remarque générale permet de saisir l'angle d'attaque d'Arendt en articulant la « loi générale d'accumulation » qui est la question de Marx et « l'activité humaine » qui est sa propre question. Marx « accepte pour une part les traits inhérents à la modernité, traits qu'il faudrait, selon Arendt, combattre »¹². Pour Arendt, le travail n'est pas une catégorie anthropologique. L'équivoque de Marx est crucial – pour réfléchir à l'activité humaine – quand il centre son analyse sur le travail industriel. Arendt ne suppose pas comme Marx que nous puissions produire comme des êtres humains. Dans *Condition de l'homme moderne*, elle critique sa vision productiviste de l'*homo laborans* et « l'utilitarisme anthropocentrique de l'*homo faber* » en sous-estimant ses descriptions sur l'exploitation et, surtout, en ignorant l'approche du prolétariat en tant que « classe universelle », qui aurait pu lui faire reconsidérer sa lecture étroite du procès de travail chez Marx en lien à la loi d'accumulation¹³, plutôt que de le lire comme un processus historique (société civile, société capitaliste, articulation économie et politique) appropriable par le processus, mais aussi avec un potentiel d'émancipation collective à partir des conditions matérielles. Arendt ne croit donc pas à l'émancipation à partir du travail industriel. Il y a tout un débat avec Marx chez Arendt¹⁴ autour de l'articulation entre action, fabrication et travail, entre le travail et l'œuvre et entre les sphères de la nécessité et de la liberté que je ne reprends pas ici.

Concernant les humains superflus, dans le débat autour du social chez Arendt, Anne Amiel explique, en résumé, qu'il faut

12. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 121.

13. « La thèse du prolétariat "classe universelle" condense ainsi les arguments qui permettent à Marx de présenter la classe ouvrière, ou plutôt la condition du travailleur salarié, comme l'aboutissement de tout le procès de division du travail, la "décomposition" de la société civile », écrit Étienne Balibar dans *La Philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 38. Il est vrai qu'une telle optique amènerait Arendt à utiliser d'autres textes politiques de Marx et non seulement ses œuvres économiques pour approcher « l'activité humaine » collective.

14. Anne Amiel souligne qu'il n'y a pas trace d'une analyse économique sur la production, sur la distribution et sur une possible limitation de la productivité, parce que son questionnement est ailleurs, au niveau de la superfluité. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 149.

comprendre deux choses : 1) « l'emprise du social qui menace privé et public en leurs sens premiers est à la fois une subjectivation et une désindividualisation [...]. Privés de véritable pluralité, de la compagnie construite de véritables pairs, et donc de véritable possibilité d'individuation, les individus se voient renvoyés à l'identité, ou, si l'on préfère, au conformisme inhérent à la sphère de la nécessité ou du vital, quelles que soient les formes qu'elles prennent (pauvreté, misère, douleur, abondance) » (p. 147). À ce niveau se situe une forme de « superfluité » liée non pas à la solitude, mais à l'isolement, à la désolation ; 2) « Arendt craint que la dévoration du privé et du public par le social, même dans une société d'abondance, ne fasse que renforcer la misère politique et soit indigne de l'homme, c'est-à-dire fasse que l'homme se sente indigne, superflu, insignifiant. » (p. 149.)

Dans le débat sur le travail lui-même, Arendt retient de sa lecture de Marx que pour lui le travail est attaché à l'organisme humain, à la « vie immédiate », au « processus vital de la société ». « L'augmentation constante de la population industrielle provoque un hiatus irrémédiable dans l'équilibre complexe du métabolisme social, composé par les lois naturelles de la vie... »¹⁵ L'humanité n'aurait donc pas d'autre but que « d'entretenir le processus vital ». Pour Arendt, Marx fait preuve d'un « naturalisme » problématique. Marx « ne pense pas en métaphore », déplore Arendt, qui revient à plusieurs reprises sur le thème de la démesure, nécessité du capitalisme. Pour étendre sa lecture d'Arendt à propos du productivisme et de l'impérialisme (colonial), Amiel s'attache à deux textes de Marx qu'elle relit avec Arendt.¹⁶ Je ne reprends pas ici sa démonstration, mais j'en retiens l'idée centrale d'Arendt à propos du lien entre productivisme et humains superflus : dans la transformation de l'exploitation féodale en exploitation capitaliste, dans l'accumulation primitive du capital, Arendt établit un lien entre le processus de production pour la production et sa violence destructive et expansive. Dans le contexte industriel, le sens du travail a changé. Il n'est plus libérateur (l'essence de l'homme). La glorification du travail est une glorification de la nécessité. Pour Arendt, il est clair que la thématique de l'homme total et le statut du travail « sont bien des enjeux essentiels » (p. 159). Le sens d'une recherche d'une propriété commune a changé aussi. La disparition de la propriété privée, inéluctable pour Marx, pose problème à Arendt : « Il s'agit bien de continuer l'expropriation, de libérer le mouvement même

15. Karl Marx, *Le Capital*, livre III, Éditions sociales, Paris, 1948, tome III, chapitre XLVII, p. 191

16. Karl Marx, *Le Capital*, livre premier, *op. cit.*, chapitre XXIV, « Tendance historique de l'accumulation capitaliste », p. 854-858, et chapitre XXV, « La théorie moderne de la colonisation », p. 858-868 (Éditions sociales, 1983).

Résister en politique, résister en philosophie...

de la modernité en tant qu'expulsant les individus de toute place concrète dans le monde, en tant que transférant la propriété de l'individu à la forme anonyme du social, comme processus dont le sujet est l'espèce humaine et le moteur la vie de la société.» (p. 161.) Arendt développera sa réflexion plus tard en rapport avec les évolutions technologiques des années 1940-1960. « Car il reste probable que les énormes changements, plus grands encore de la révolution atomique qui nous attend, seront toujours des changements de monde, et non pas de la condition fondamentale de la vie humaine sur terre. »¹⁷

Mais la question commune à Arendt et à Marx n'est pas tant celle du travail ou de la propriété privée et/ou commune, que celle d'un processus d'accumulation destructeur contenant dans son principe la production d'humains superflus. C'est, rappelons-le, un fil rouge ininterrompu dans l'œuvre d'Arendt, et il provient d'une expérience politique et non de l'expérience de l'exploitation. Chez Marx, le fil rouge est plus explicite dans le livre premier du *Capital*¹⁸, Marx écrit que le capitalisme industriel crée la « production progressive d'une surpopulation relative ou d'une main-d'œuvre de réserve » (p. 705). Dans le livre III du *Capital* (p. 156), Marx décrit la concentration de la propriété foncière et du capital industriel qui empêche les ouvriers d'« élire domicile sur terre ». Il doivent payer un tribut « pour avoir le droit d'habiter sur terre » Marx rejoint le souci de la possibilité de résidence et d'appartenance qu'Arendt développe dans le chapitre V de *L'Impérialisme* autour du débat sur sa fameuse formule du « droit d'avoir des droits ».

Les deux auteurs partagent une sensibilité dans le constat par des voies différentes. Un processus (économique chez Marx, politique chez Arendt) produit les hommes qui sont de trop. Au-delà de sa ligne productiviste dénoncée par Arendt, Marx met l'accent sur l'analyse du processus, hors de toute mesure et donc destructeur, de la production pour la production et de l'accumulation pour l'accumulation. Il met en exergue le mode d'organisation capitaliste du travail pris dans « la loi de l'accumulation », qui implique une « surpopulation relative, une armée de réserve ». Arendt met l'accent sur un fait strictement politique, la production de sans-État, d'apatrides, de sous-citoyens, et l'extermination dans les camps. Toute l'analyse de Marx intéresse Arendt dans la mesure où elle peut déceler, dans les débuts du capitalisme industriel, la transformation du travail et de la propriété privée, ainsi que les prémices de production d'humains superflus, qu'elle va chercher

17. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, « Agora », Paris, 1983, p. 170.

18. Karl Marx, *Le Capital*, livre I^{er}, Éditions sociales, Paris, 1983.

et trouver dans son analyse de l'impérialisme. Anne Amiel résume de manière claire et concise la préoccupation, la démarche, le but d'Arendt. Pour elle, dont on sait le souci de non-compromission avec le système totalitaire d'expulsion et d'extermination de masse (y compris dans ses origines lointaines avec l'émergence du capitalisme industriel), le modèle du travail de Marx permet de mettre en exergue les notions de « force de travail » et de « surplus de la force de travail ». Mais l'analyse du capital par Marx ne permet pas au travailleur d'échapper au processus d'accumulation primitive et élargie, qui se présente sous la forme d'une absence de domicile ou d'une main-d'œuvre de réserve. Pour Arendt, la dynamique de la production destructrice et ses contradictions ne donnent pas de solution non plus. André Tosel¹⁹ souligne que là se trouve le « point névralgique » du débat d'Arendt avec Marx, et aussi avec notre époque, sur l'idéologie de la fin du travail, les modifications du travail lui-même et les rapports inséparables entre travail et non-travail.

Il n'est certes pas aisé de tenter de lire le dialogue entre les deux auteurs dans la lecture que fait Arendt de Marx. Il est difficile, mais cependant possible, de dégager, au-delà de leurs approches, questions, langages, contextes historiques différents, en quoi la question des humains superflus leur est commune. Le fil de lecture est justement celui des difficultés, écrit Amiel (p. 167), qui nous donne sur ce terrain une véritable leçon d'épistémologie. Pour le dire en d'autres termes, nous sommes arrivés au point où il est possible de voir qu'il existe une certaine continuité historique entre le début du capitalisme, l'impérialisme colonial, qui a abouti à une rupture au XX^e siècle. Tenir le fil des humains superflus d'Arendt en retournant à Marx (et même à Hegel) permet de mettre en évidence une continuité, un lien non linéaire dans l'histoire, non seulement entre le système totalitaire, l'impérialisme et le colonialisme, mais aussi avec les débuts et le développement du capitalisme industriel et de l'accumulation capitaliste, quand se met en place « la production pour la production ». Ce qu'il faut relever, c'est qu'une certaine position d'Arendt entre un désir vital de compréhension, une volonté de résistance et de reconstruction a permis d'en saisir la teneur politique et philosophique, bien au-delà d'une description « scientifique », et cela malgré le bricolage conceptuel, les difficultés d'une démarche exploratrice complexe et tortueuse. Dans la deuxième partie, nous prendrons en considération les prolongements dans des faits en transformation et dans des travaux théoriques contemporains dans la nouvelle phase du capitalisme impérialiste globa-

19. André Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., chapitre II; André Tosel, *Démocratie et Libéralismes*, Kimé, Paris, 1996, chapitre IX.

Résister en politique, résister en philosophie...

lisé. Mais auparavant, il nous faut nous arrêter à ce qu'Arendt pense de la guerre « totale ». Vu la place qu'occupait Rosa Luxemburg dans son œuvre, on ne peut que s'étonner qu'elle n'ait pas repris ses analyses sur les rapports entre impérialisme et guerre. On a vu que c'est par un autre chemin, sans doute influencée par Günther Anders, qu'elle aborde la guerre « totale ».

15. LE CHIEN DE COETZEE DANS L'APARTHEID MONDIALISÉ (MONNIER, BUSCH, COETZEE)

« Nous devons faire attention à ce que notre propension à l'humanisme ne nous conduise pas à accepter une disposition d'esprit grâce à laquelle nous pouvons penser naïvement pouvoir accepter dans notre pays (Suisse) toutes les populations en situation de pauvreté sur cette planète. »

André Bugnon, parlementaire suisse de l'UDC, conférence de presse, Berne, 27 juillet 2006.

Dans un texte écrit en 1996, le responsable de Fortress Europ, Nicholas Busch, se demandait : « Sommes-nous tous en train de devenir des sans-État ? »²⁰, en constatant l'accroissement de l'isolement et d'un sentiment d'impuissance. Il constatait le passage d'un État « distributeur » à un État « rationneur », le développement de nouvelles pratiques d'exclusion dans le laboratoire de la politique d'asile, des hommes traités comme des « fardeaux », la production de « barbares ». Il constatait aussi que l'informatique est mise au service de la surveillance (avec l'exemple d'Eurodac), que l'utilisation des mots « flexibilité » et « mobilité » est de plus en plus courante, que la tentation autoritaire des États se renforce, etc. Il avançait l'idée que nous allons vers « un nouveau totalitarisme postindustriel » avec l'élimination de « superflus » sous une double forme : symbolique (par le contrôle des âmes et l'effacement de l'existence des réfugiés et d'autres catégories de la conscience publique), matérielle (par la non-action et l'élimination active : usure dans le travail, répression, guerre). Il écrivait : « Ce qui distingue ces méthodes modernes d'élimination des méthodes utilisées par les régimes totalitaires de la première moitié du xx^e siècle, c'est qu'elles sont moins visibles, beaucoup plus difficiles à percevoir comme actes de violence par les sociétés au nom desquelles elles sont appliquées. » (p. 260.) Il écrivait encore : « La quasi-absence de

20. Nicholas Busch, « Sommes-nous tous en train de devenir des sans-État ? », in Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Hannah Arendt, les sans-État et le droit d'avoir des droits*, op. cit., p. 247-260.

protestation, l'incapacité des gens de dire "non", est un autre signe caractéristique du totalitarisme.» (p. 261)

Nicholas Busch continuait sa réflexion quelques années plus tard en analysant le changement d'orientation survenu au cours de la dernière décennie dans les politiques d'immigration et du droit d'asile de l'UE, avec l'exemple de la gestion militaire de la protection des réfugiés.²¹ Il constatait que l'UE mise de plus en plus sur une politique du *containment*, de maintien sur place forcé, dans leurs régions d'origine, des réfugiés et des migrants potentiels, ce qui implique une coopération de plus en plus étroite entre les ministères des Affaires étrangères et la Défense dans la mise en place de mesures visant à rendre imperméables les frontières de l'UE. Une telle politique pousse de plus en plus les étrangers en quête de travail et de protection à la clandestinité, tout en transférant les responsabilités de protection sur les pays de transit. L'auteur n'a fait qu'anticiper les mesures d'externalisation qui ont suivi. Il dénonçait le paradoxe d'une politique faite au nom de la sécurité, apportant l'insécurité en Europe et ses dangers : « Tout comme le régime d'apartheid sud-africain créa la violence et finit par mener à la chute du modèle de société qu'il était censé protéger, un régime d'apartheid européen risque de saper notre propre sécurité, nos droits et nos libertés. Ce n'est pas de plus de "muscle" que l'Europe a besoin, mais de plus d'intelligence. »

Le politologue suisse Laurent Monnier a eu recours dès 1988 à la notion d'apartheid – « qui n'est pas une institution anachronique héritée de la colonisation » (p. 225) – pour qualifier la globalisation, tout en en décrivant le double visage (domination, résistance), dans sa leçon d'adieu à l'université de Lausanne intitulée : « L'apartheid ne sera pas notre passé. Il est notre avenir. »²² Il y précisait son approche de *L'Impérialisme* d'Arendt : « Hannah Arendt a identifié l'émergence au XIX^e siècle d'une nouvelle philosophie politique selon laquelle le pouvoir était devenu une fin en soi, préparant ainsi le terrain à la nouveauté qu'allait constituer le totalitarisme. » (p. 221.) Il rappelait à cette occasion qu'Arendt et John Maxwell Coetzee, chacun dans ses œuvres (philosophie, théorie politique, création littéraire), ont remis en cause les frontières entre les pays du « Nord » et du « Sud » en analysant l'impérialisme moderne et le colonialisme dans un cadre de globalisation et « l'homme occidental comme colonisateur ». Abdelmalek Sayad a montré par d'autres voies, dans les travaux qu'il menait en collaboration avec Laurent

21. Nicolas Busch, *Baustelle, Festung Europa. Beobachtungen, Analysen, Reflexionen*, Drava Verlag, Klagenfurt, 2006 (trad. française en cours).

22. Quelques années plus tard, d'autres chercheurs exploraient les « Pays divisés, villes séparées. Divided Countries, Separated Cities », *Transeuropéennes*, n° 19-20, Paris, hiver 2000.

Résister en politique, résister en philosophie...

Monnier, des aspects de la continuité entre la colonisation, l'impérialisme et les politiques d'immigration, qui sont un vrai « parcours du combattant » pour les immigrés. Ceux-ci s'affrontent à l'État qui unit sous son pouvoir organisé deux éléments matériels : une population et un territoire organisé à partir du critère « national ». « L'expression *État national* fusionne deux modèles différents de collectivité, l'État et la "nation", ayant été rattachés à des figures typiques, l'une à celle de la communauté, l'autre à celle de la société », écrit François Rigaux, qui rappelle aussi que l'expression « État de droit » (*Rechtsstaat*) signifie en principe (mais pas dans la réalité des rapports de pouvoir) que l'État est soumis au droit à condition qu'il existe des contrepois au pouvoir d'État.²³ Laurent Monnier met l'accent, quant à lui, sur une « logique d'État » par laquelle le pouvoir discrétionnaire pratique un « dénombrement maîtrisé » dans un discours « exclusivement statistique ». Il décrit, à propos de la politique du droit d'asile, le « lent glissement de l'État de droit vers un état d'exception où la bureaucratie impersonnelle et irresponsable gère les requérants de façon quasi discrétionnaire » (p. 229). Il a étudié la démultiplication des catégories en Afrique du Sud et la démultiplication des permis dans la gestion de la politique d'immigration en Suisse. Il a aussi souligné la transformation de la nature du pouvoir quand il transforme les humains en objets, en choses, ce dont on retrouve des traces aujourd'hui dans ce qu'il a appelé le « marché de l'asile » : « la relation de gestion (des réfugiés), qui est aussi une relation de pouvoir, instaurant un rapport inégalitaire, est susceptible de conduire à de redoutables perversions. C'est cette dimension qui nous paraît contenir implicitement un risque de corruption généralisée, car elle peut gangrener toutes les parties concernées ici par l'octroi de l'asile [bureaucratie du droit d'asile, avocats, etc.] » (p. 229). En d'autres termes, il a mis l'accent à la fois sur le système de pouvoir et sur la transformation de la subjectivation dans le sens d'une participation à la « corruption » de ceux qui le mettent en œuvre et de ceux qui le subissent. Il soulignait qu'en suivant le fil du concept et des politiques d'apartheid, il développait une approche mondialisée de la domination : « Il n'est donc pas pertinent de distinguer le contexte européen du contexte sud-africain : le phénomène de domination est premier et universel. De là découlent l'exclusion et la séparation. Chacun à sa place ! Dominants et dominés, gouvernants et gouvernés. » La logique du « chacun à sa place » dans un système de domination séparé préfigure la mise en place, à partir des années 1980, des camps pour les requérants d'asile dans les pays d'accueil, sans pousser l'analyse cependant jusqu'à l'aspect nihiliste d'une telle

23. François Rigaux, *Introduction à la science du droit*, EVO, Bruxelles, 1974, p. 36.

domination. Un passage du livre de Coetzee préfigurait l'extension des camps que nous observons aujourd'hui dans le processus dit d'« externalisation » pour les étrangers, et aussi dans les politiques de contrôle d'autres catégories de population : « Peut-être, en vérité, est-ce suffisant d'avoir échappé aux camps, de n'être dans aucun de tous ces camps. Peut-être cela représente-t-il, pour le moment, une réussite suffisante. Combien de gens reste-t-il qui ne soient ni enfermés ni chargés de surveiller la porte ? J'ai échappé aux camps ; si je fais attention à ne pas trop me montrer, peut-être que j'échapperai aussi à la charité. » (Coetzee cité par Laurent Monnier).

En clair, Laurent Monnier, en 1988, en rapprochant les situations d'apartheid en Afrique du sud et celles qui résultent des politiques d'immigration et de droit d'asile en Suisse, identifie une forme de pouvoir de domination globalisé basé sur l'apartheid. Nous nous trouverions aux prises avec un utilitarisme économique et une conception du pouvoir de type « nationaliste » qualifié d'« apartheid » séparant en Suisse les étrangers des « nationaux ». Monnier relève une analogie de « régime » entre le système nazi et le système d'Afrique du sud : le fait que ce soient deux États racistes et non seulement discriminatoires et bureaucratiques. Pourtant, dans son texte, des indices nous invitent à continuer l'exploration au-delà d'un système de domination défini par le développement séparé dans un cadre « national ». Laurent Monnier conduit, en effet, le lecteur au-delà de la combinaison de l'utilitarisme économique et du système de domination politique de « développement séparé ». La formule d'*Ueberfremdung*, officiellement employée en Suisse aujourd'hui, évoque les « surnuméraires », la « main-d'œuvre de réserve » de Marx, et non le « seuil de tolérance » cher à certains sociologues. Elle circulait déjà en Allemagne avant d'être reprise par l'État suisse, et certains de ses soubassements idéologiques sont peut-être à chercher du côté du nazisme.²⁴ Une citation produite par Laurent Monnier, issue d'une déclaration d'une ancienne conseillère fédérale faisant elle-même allusion à la Deuxième Guerre mondiale, laisse présager de sombres développements de la politique du droit d'asile : « Si le nombre de personnes est trop grand, ça crée vraiment des difficultés énormes. Il y a des nations diverses, des religions diverses... Parce que, s'il faut éviter que les gens s'échappent, qu'ils aillent dans le centre-ville chercher compagnie, naturellement, il faut les protéger, les garder avec la police, les chiens de police. Alors, on pense tout de suite à la situa-

24. La formule fait partie des « intraduisibles » du corpus des lois suisses d'immigration. Pour en travailler le sens historique et politique, il faudrait situer la genèse de la notion en la replaçant dans l'histoire complexe du néoconservatisme allemand et même des idéologues de la première heure du nazisme. Ce travail reste à faire.

Résister en politique, résister en philosophie...

tion de la Deuxième Guerre mondiale, on dit : « Mais ce sont des camps de concentration. » Donc... Mais s'il ne nous reste que ça, il faut l'étudier. » (Cité par Laurent Monnier, p. 234.)

Monnier se réfère à Arendt pour évoquer la situation des indésirables. Un pouvoir sans socle transcendant, mais inscrit dans l'immanence, et une démocratie, votant à la majorité, précise Arendt, combinés avec un haut degré technique et d'organisation, peuvent décider l'extermination d'une partie de l'humanité. Laurent Monnier, se référant de manière non explicite aux travaux de Colette Guillaumin et explicitement à ceux de Pierre Fiala pour analyser l'arsenal des lois sur le séjour et l'établissement des étrangers entre la Constitution en 1925 (art. 69, art. 69 bis, art. 70) et la LSEE de 1931, montre encore que la xénophobie en Suisse a des liens avec l'histoire de l'antisémitisme. Pierre Fiala commente l'enchaînement des articles – et en particulier l'article 69 de la Constitution suisse qui donne compétence à la Confédération pour légiférer en matière de protection contre « les maladies transmissibles », « maladies très répandues », « maladies particulièrement dangereuses de l'homme et des animaux » – en ces termes : « Les étrangers [sont] envisagés comme matière première et soumis à un contrôle économique analogue au contrôle sanitaire des denrées et des animaux : les hasards des révisions constitutionnelles aboutissent ici à une singulière présentation de l'étranger dans la conscience helvétique. » (Fiala cité par Monnier, p. 226). L'article de loi en question et le commentaire qu'en fait Pierre Fiala nous amènent au-delà d'un pouvoir xénophobe, vers un pouvoir qui ne fait pas de distinction entre des denrées alimentaires, des animaux et des humains. En d'autres termes, ils nous amènent à une culture politique basée sur la destruction et les humains superflus. Ils nous amènent à devoir explorer l'interrogation de Nicolas Busch sur le « containment », qui représente pour lui le totalitarisme aujourd'hui, et la notion d'apartheid, en analysant, dans l'évolution récente, l'intrication entre utilitarisme, totalitarisme et « démocratie ». La lecture d'un autre roman, postérieur, de Coetzee, *Disgrâce*, nous conduit non plus seulement aux camps d'emprisonnement d'un régime de « développement séparé », mais au surgissement des chambres à gaz et des fours crématoires au cœur de l'Europe. Pour Coetzee, les vivants et les morts sont également traités comme des choses.

En bref, le héros principal du roman de Coetzee est blanc, professeur d'université près de la retraite. Il fait l'expérience du harcèlement sexuel, du viol, de nouvelles formes d'insécurité et de violence dans une société d'Afrique du Sud où les règles se diluent, alors qu'un nouvel ordre tente d'émerger du chaos. Où les humains sont comme des chiens « sans rien », fidèles et obéissants à leur maître jusqu'à la mort. On pourrait aller jusqu'à imaginer que les chiens du

roman sont en fait les figures de ce que sont en train de devenir les humains dans leur condition et leur action, dans la globalisation.

Le personnage central du livre travaille finalement dans un centre de protection des animaux, « où on amène les chiens, parce qu'on ne veut pas d'eux, *parce qu'on est trop, de trop*. C'est à ce stade de leur vie qu'il intervient. Il se peut bien qu'il ne soit pas leur sauveur, celui pour qui ils ne sont pas de trop. Celui-ci est prêt à s'occuper d'eux dès lors qu'ils sont incapables, totalement incapables, de s'occuper d'eux-mêmes [...]. C'est lui maintenant qui est devenu un croque-mort pour chiens, un psychopompe pour chiens, un intouchable. C'est curieux qu'un égoïste comme lui se mette volontairement au service des chiens morts. Il doit y avoir d'autres façons plus productives, de se donner au monde, ou à une certaine idée du monde. [...] Il sauve l'honneur des cadavres parce qu'il n'y a personne d'autre qui soit assez bête pour le faire.»²⁵ Il accompagne un vieux chien qui s'était attaché à lui et qui lui obéit, jusqu'à la mort et à l'incinération.

En arrière-fond de ce récit, on perçoit l'histoire de l'apartheid et celle aussi de la Deuxième Guerre mondiale, des chambres à gaz et des fours crématoires. L'auteur évoque un ordre chaotique, où aider les chiens fidèles et obéissants à mourir, sauver les cadavres, est un geste d'inscription du genre, de l'espèce dans un ordre ontologique d'où ils ont été écartés par l'histoire, qui a même écarté les animaux de l'ordre du monde. Dans un tel chaos, la politique du lien se déroule dans des gestes ultimes d'accompagnement à la mort et dans les rites funéraires. L'auteur évoque la question ontologique de la place des humains, en mettant en scène des chiens, figures de la condition humaine, tout en évoquant la place des animaux. Derrière les chiens, on peut imaginer que c'est en fait la place des humains et aussi la destruction de l'ordre du monde fait par les humains qui sont évoquées. L'état de chien fidèle et obéissant et le fait, pour une femme, de devoir devenir un chien fidèle obéissant à la nouvelle réalité historique jusqu'à accepter le viol, le dépouillement de sa ferme pour survivre dans la nouvelle société d'Afrique du sud déstructurée sont, écrit Coetzee, à la fois la métaphore du devenir du genre humain, devenu objectivement solidaire avec le genre animal d'une survie générale dans le désastre, et de la fidélité et de l'obéissance comme seules actions possibles dans le désastre ? Dans un art réfractaire stupéfiant, l'auteur nous conduit à méditer sur l'action humaine sur une planète en bouleversement.

La lecture de ce livre de Coetzee m'a conduite à renouveler mon approche de l'apartheid en Afrique du Sud en l'intégrant, après mes travaux sur Arendt, dans l'impérialisme, dans l'histoire du

25. Coetzee, *Disgrâce*, Seuil, Paris, 2002, p. 168-169.

Résister en politique, résister en philosophie...

xx^e siècle, et même du xxi^e siècle. L'énigme dont l'auteur nous parle est la double question de la destruction du monde, de l'humain par les humains eux-mêmes et de la fidélité, de l'obéissance, et parfois de la désobéissance des humains.

17. LA FIGURE ANTHROPOLOGIQUE NÉGATIVE DANS LE RAPPORT CAPITAL/TRAVAIL (TOSEL)

Pour éviter toute équivoque, je précise que, bien que m'y intéressant, je ne m'appuie pas sur les analyses économiques, sociologiques, anthropologiques des nouvelles formes d'organisation du travail à la fois plus flexibles, plus précaires et plus autonomes dans et hors du salariat. Ce travail reste à faire. Le nouveau *management* produit des suicides (360 en France en 2006 directement liés au travail). L'épuisement se dit avec des termes comme *burn-out*, *kurashi* (Japon). Le travail brûle, le travail tue. En 2007, aux États-Unis, un débat s'est développé autour de la régularisation de millions de travailleurs clandestins. Il a montré la fonction qu'ils remplissent en effectuant une quantité de petits travaux mal payés, invisibles, en tant que travailleurs précaires, jetables. Des travaux ont montré l'incidence de leur utilisation sur les politiques étatiques et interétatiques, les organisations ouvrières et aussi les individus (dialectique entre liberté et servitude volontaire).

La question des humains superflus peut être abordée pour réfléchir au « fait massif de la pauvreté des grandes masses »²⁶ et pour débattre d'une forme de nihilisme présente dans ce qu'André Tosel appelle « l'idéologie de la fin du travail », développée notamment dans les écrits de Viviane Forrester et Jeremy Rifkin. L'auteur réfléchit à partir de la notion d'Arendt en retournant au caractère antagoniste de l'accumulation capitaliste, au rapport capital/travail analysé par Marx. Rappelons que l'analyse d'Arendt est centrée sur la description de la situation des sans-État en tant que « hors-la-loi », c'est-à-dire en dehors de tout cadre de protection politique.²⁷ André Tosel se situe donc sur le terrain de l'accumulation du capital, de la production et du travail pour critiquer des mesures

26. Enrique Dussell, « Karl Marx : une éthique matérielle critique », *Actuel Marx*, n° 19, p. 51-61.

27. Signalons un autre axe de recherche sur le développement extensif du capital, à propos de l'hypothèse d'un grand tournant démographique mondial dans le sens d'une baisse de la population, sans en faire une analyse critique détaillée. L'auteur, Isaac Johsua, part du fait que « la nature et le travail sont la source de toute richesse » (p. 7). Il pose l'hypothèse d'une « pénurie prévisible du facteur travail » « ni locale ni provisoire, mais universelle et permanente » qui concerne les pays développés et aussi sous-développés et analyse quelques conséquences pour l'avenir du capitalisme, qui n'est pas préparé à cette « mutation majeure ».

Menace de destruction de la politique au XXI^e siècle...

illusoire (par exemple, le partage du travail avec baisse de salaire, les mesures de traitement du chômage déconnectées de tout travail utile et sanctionnées quand elles sont refusées par le chômeur qui y est soumis) et en appeler à d'autres formes de lutte. Il souligne notamment que Marx voyait le dépassement révolutionnaire des contradictions du capitalisme, dans la capacité de la classe ouvrière à construire une unité entre travailleurs employés et travailleurs non employés (débats actuels pour les syndicats et les comités de chômeurs). Il ancre sa réflexion dans le procès de « travail général » tel que l'envisage Marx, tout en posant l'exigence d'intégrer les apories du « paradigme de la production », notamment analysées par Arendt, G. Lukács, A. Heller et G. Markus. En 1995, où partout en Europe se développent des débats sur les politiques du travail et du chômage, l'auteur en appelle à « établir l'inséparabilité toujours actuelle du travail et du non-travail » en relisant le chapitre sur la main-d'œuvre de réserve à la lumière des transformations capital/travail aujourd'hui. Il part d'une « contradiction inédite, non prévue par Marx » dans le livre premier du *Capital*, écrit-il, où il analyse « la formation d'une armée industrielle de réserve comme un processus cyclique destiné à se résoudre dans une nouvelle expansion du salariat » (p. 50). La marginalisation d'une partie grandissante de la société ne peut se résoudre dans la notion de main-d'œuvre de réserve, rappelle-t-il. Marx excluait « la généralisation de la production de travailleurs irréversiblement "superflus". Dans *Le Capital*, Marx recule devant la radicalisation des hypothèses réalistes » qui envisagent une « désémancipation de masse », écrit encore André Tosel.²⁸

Il existe un paradoxe dans la reproduction du capital et la métamorphose du travail. Si chaque travailleur, de plus en plus qualifié et outillé par les nouvelles techniques, produit de plus en plus de valeur, le marché du travail ne peut plus absorber les travailleurs (chômage). Le système fonctionne non plus sur une libération du temps libre, mais sur le gaspillage et la marginalisation d'une part croissante de la société. Il y a une modification du travail lui-même avec deux types de travailleurs. Les surqualifiés disposent d'un travail permanent, les prestataires de service d'un travail de plus en plus précaire. « Les titulaires d'un emploi sont invités à se constituer en armée de salut pour une armée industrielle de réserve devenue structurelle et incompressible » (p. 60). Tosel rejoint Marx dans sa description de la situation contemporaine, en rappelant le fait que la « centralité du travail » reste le référent du travail

Isaac Johsua, *Le Grand Tournant. Une interrogation sur l'avenir du capital*, Actuel Marx-PUF, Paris, 2003.

28. André Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 58-59.

Résister en politique, résister en philosophie...

et du non-travail, «le mécanisme intouché de la valorisation et de la soumission réelle se détermine comme décentrement dans le non-travail» (p. 51). L'auteur fait un pas de plus en direction d'une politique d'humains superflus. «La centralité du non-travail est la forme de manifestation actuelle, plus encore nihiliste que dialectiquement négative, de la centralité du travail lui-même» (p. 51). Il caractérise la situation actuelle comme celle «d'une contradiction bloquée, d'une contradiction sans développement. Si la centralité devenue ou produite du non-travail dans le travail lui-même demeure bien dans la sphère d'efficace de la centralité du travail, ce n'est pas comme son autre dialectisable. C'est comme son néant, son propre nihilisme jusqu'ici incomposable» (p. 52). On voit bien comment les propositions du partage du travail, des activités épanouissantes hors travail trouvent leur limite. Le non-travail marque la production «d'une figure inédite de l'histoire humaine, celle de l'homme devenu ontologiquement superflu». C'est la nouvelle tragédie du travail. Elle est tragédie dans la mesure où elle ne permet pas l'émancipation qu'imaginait Marx dans le *Capital* (livre III) et les *Grundrisse*²⁹ dans un passage de la domination du temps de travail à celle du temps libre, du «libre développement des individualités» grâce à l'application de la science à la production. Tosel signale une «contradiction en procès» que Marx ne pouvait décrire: «Le capital [...] pose dans une mesure croissante le travail superflu comme condition de vie et de mort pour le travail nécessaire.» (p. 54.) La centralité du travail produit «la nécessité du pourrissement du temps libre comme chômage, elle engendre non le superflu positif du temps disponible, mais la superfluité négative des non-travailleurs, la figure anthropologique négative de "l'homme superflu", rendu inutile, de l'homme de trop» (p. 57), écrit-il. La population superflue étant «rejetée hors lien social», elle n'est pas rejetée à l'extérieur, mais à l'intérieur du système, «même pas comme plèbe disponible pour d'autres formes de surtravail, mais comme néant d'activité, en tant que rien, objet passif de l'inactivité et de la souffrance ainsi induite» (p. 57). C'est une des formes de l'aliénation radicalisée qui concerne la possibilité d'existence du travailleur. Il devient alors impossible de réconcilier *poiesis* et *praxis*. «Le despotisme du capital se manifeste comme passage de la centralité du travail à la centralité non dialectique du non-travail au sens négatif de la production massive de l'homme superflu» (p. 58), écrit-il encore. Là, pour l'auteur, se trouve la contradiction inédite pressentie, mais non décrite, non analysée par Marx. Pour saisir toute la portée du blocage de la contradiction

29. André Tosel, «Marx et l'innocence de la science», *L'Esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Les Belles Lettres, 1991, p. 37-74.

décrite par André Tosel et donc pouvoir réfléchir aux moyens d'y résister, il faudrait en préciser les développements par l'analyse des politiques d'immigration dans un contexte de capitalisme (y compris financier) globalisé et de main-d'œuvre mondiale. «Le système capitaliste est fondé non seulement sur l'antinomie capital-travail, qui est permanente et fondamentale, mais aussi sur une hiérarchie complexe à l'intérieur de l'élément travail qui fait que, bien que tous les travailleurs soient exploités parce qu'ils créent de la plus-value qui est transférée à d'autres, certains travailleurs "perdent" une part plus grande de la plus-value qu'ils ont créée que d'autres»³⁰, écrit encore André Tosel. À ce niveau interviennent des modes spécifiques d'exploitation calqués sur ces différenciations dans l'organisation internationale du travail et aussi d'autres mécanismes qui passent par la mondialisation actuelle. Comment est-il possible d'y résister dans une période historique où l'on constate un procès de «désémancipation» qui s'est élargi (sans parler du retour des «identités ambiguës» et des tensions entre classes, races et nations)³¹? «La négation déterminée ne peut prendre que la forme de la résistance contre le processus qui rend les hommes superflus» en s'inscrivant dans un «communisme de finitude», écrit Tosel. Elle mettrait aussi en cause le gigantesque fantasme de maîtrise du capitalisme déjà signalé par Arendt dans son analyse du système totalitaire.

Par ailleurs, les nouvelles formes d'organisation du procès de travail, a encore relevé André Tosel dans sa lecture d'Arendt sur le travail, impliquent non tant l'usage de la force physique mais de plus en plus celui de la force du cerveau, de la force de la parole indispensable pour être en relation (il faudrait aussi évoquer, dans les transformations de la communication, la place des outils d'information), et non seulement en communication fonctionnelle. La présence des ordinateurs de plus en plus importante dans le travail permet de saisir la différence entre communication et relation. Les maladies du travail qui étaient auparavant le plus souvent somatiques chez les travailleurs du secteur primaire sont maintenant relayées dans le monde entier et pas seulement dans les pays riches, dans tous les secteurs et pas seulement dans le secteur tertiaire. par les maladies psychiques. Dès lors, en quoi la pensée et la parole ne sont-elles pas, au contraire, au cœur de toute activité de travail? Elles en font intrinsèquement partie et, quand elles sont aliénées, quand elles disparaissent, c'est l'essence du travail et donc l'essence de l'individu au travail qui disparaît, et avec lui la perte du sens du

30. Immanuel Wallerstein, «La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité», in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race. Nation. Classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988, p. 112.

31. Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race. Nation. Classe...*, op. cit.

Résister en politique, résister en philosophie...

travail. «Le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et des fins extérieures. Il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite», écrit Marx, pour qui le travail est une catégorie anthropologique fondamentale, dans le livre III du *Capital*.³² Quand Marx parle du travail ici, il pense au travail désaliéné. Sa réflexion est incontournable pour tenter de comprendre l'évolution du travail, la présence matérielle de la pensée et de la parole dans l'activité de chaque travailleur, quel que soit son secteur de production. Elle conduit à repenser le rapport théorie-pratique et la hiérarchisation des rapports sociaux pour pouvoir combattre, dépasser la destruction politique caractérisée par les humains superflus.

17. LA LUTTE DES CLASSES :
EXCLUSION OU EXPULSION GUERRIÈRE ?
(CASTEL, BALIBAR)

«Voile. Ernesto Bertarelli, patron d'Alinghi, a comparé la coupe de voile de l'America 2007 qui débute à Valence à "une corrida", avec deux concurrents dont un seul "en sort vivant". "Deux concurrents entrent dans l'arène et un seul en sort vivant", a déclaré E. Bertarelli dans une conférence de presse des patrons d'équipe.»

Le Courrier, Genève, 16 avril 2007.

Prolongeons la réflexion sur la réorganisation du rapport capital-travail, le fractionnement du marché du travail et la désorganisation préventive des luttes ouvrières, pour la situer dans le cadre de l'immigration. Relisons ici un texte d'Étienne Balibar où, à l'image de la compétition de voile mondialisée, rôde, à l'arrière-fond, une lutte à vie et à mort, et la condition d'humains superflus.³³ Le texte précise la manière d'y faire face. En 1991, Étienne Balibar élargit la question des conflits entre accumulation du capital et travail sur le terrain politique de la lutte des classes. Il critique la notion d'«exclusion», tout en réinstallant un certain usage des catégories et des analyses marxiennes. Le conflit intervient dans la configuration nouvelle d'une part de la mobilité généralisée en prenant acte de la fin des idéologies, et d'autre part de la conflictualité généralisée qui a remplacé la lutte des classes. L'antagonisme des

32. Karl Marx, *Le Capital*, livre III, *op. cit.*

33. Dans le cadre d'un colloque organisé par le Commissariat du plan sur le thème «Justice sociale et inégalités», et d'une table ronde «Les acteurs face aux inégalités» organisée par Robert Castel.

classes nous revient « masqué » et « honteux » sous la forme des discours sur l'inégalité et sur l'exclusion présentées comme des cas extrêmes, écrit Étienne Balibar. Alors que, pour lui, elles sont « l'extrémité du processus général », qui n'est pas national mais transnational. L'auteur se demande : est-ce que le spectre de ce qu'on appelait naguère la lutte (ou l'antagonisme, la division, la fracture) de classe n'est pas bel et bien là, rôdant entre les lignes ? On se trouve bien devant une « accentuation des inégalités et non pas de la reproduction de l'identique » et un « dualisme social » à analyser sur la scène du marché mondial et non sur celle de « l'État national-social », écrit-il. Ensuite, l'inégalité est « un fractionnement, un système qui comporte une ou plusieurs cassures virtuelles, voire actuelles... une certaine complémentarité de continuité de cassures » (p. 198), écrit-il. L'« exclusion » comporte deux modes complémentaires : le chômage et l'exclusion de la citoyenneté qui sont couplés l'un à l'autre. « Comment peut-on se trouver “exclu du marché” ? [...] Les chômeurs sont exclus du marché en tant que vendeurs de force de travail sans acheteur et par conséquent immédiatement sans usage. Les pauvres sont exclus du marché en tant que consommateurs sans ressources ou que débiteurs insolubles » (p. 202), pris en charge par des institutions qui les protègent et les répriment. Balibar souligne alors un point déjà soulevé par Kant (à propos de l'hospitalité dans son traité de paix perpétuelle), Arendt et Tosel : « Il est bien clair que personne ne peut être exclu du marché, tout simplement parce que personne ne peut en sortir, parce que le marché est une forme ou une “formation sociale” qui ne comporte pas d'extérieur. Autrement dit, quand on expulse quelqu'un du marché, c'est qu'en réalité, fonctionnellement ou non, on le maintient dans ses marges et ses marges sont toujours encore son intérieur. » Donc, l'exclusion ne peut être qu'expulsion intérieure.

Au Moyen Âge il était possible de fuir dans une autre ville. « Mais comment “sortir” de la ville marchande quand la ville marchande est la *cosmo-polis*, la ville mondiale ? demande Balibar. Il n'y a pas de franchise par rapport au marché, sinon dans l'utopie ou dans la mort. » (p. 202.)

Balibar en arrive à formuler des questions concernant l'*espace* et le *temps*. « La métaphore qui vient alors spontanément à l'esprit est celle de la saturation : saturation de pauvres, saturation de trafics », écrit-il (p. 203). Dès lors, comment se font les « bifurcations » dans les sociétés saturées ? Bien des années auparavant, Arendt était déjà poursuivie par les mêmes questions, qu'elle formulait dans le cadre historique du totalitarisme en rapport avec l'accroissement démographique et le chômage, et elle envisageait un scénario catastrophe politique (et non métaphysique) directement inspiré des

Résister en politique, résister en philosophie...

camps d'extermination : la possibilité d'une élimination de masse décidée par les humains eux-mêmes.

Concernant le temps : la question est celle de la reproduction du capitalisme sur plusieurs générations. L'archétype des précarités, ce sont les chômeurs, les fils de chômeurs, les précaires fils de précaires. (En ce qui concerne l'immigration, nous pourrions écrire, migrant(e)s, filles de migrant(e)s.) La question ne peut plus se résoudre sur le terrain de l'État « national-social », écrit Étienne Balibar. Aujourd'hui, aurait-il prolongé son analyse à propos des camps aux frontières de l'Europe réservés aux étrangers bannis ou expulsables³⁴, aux camps de réfugiés et aux prisons extraterritoriales au nom de la lutte antiterroriste dans le monde, qui radicalisent encore les questions en appelant à des déplacements épistémologiques, à une révision des catégories en usage et à des positions dans la recherche qui puissent articuler pleinement description de faits, interprétation et engagement des chercheurs ? On peut le supposer. C'est une question de citoyenneté transnationale, mondiale. L'exclusion n'est plus une injustice, écrit-il, c'est « une mise en question, une destitution et une destruction de l'honneur du citoyen ». L'auteur rappelle alors un point important pour Marx : « Le prolétariat dont nous entretenait la théorie marxiste classique n'est pas d'abord une classe caractérisée par son statut, par le fait qu'elle possède un statut, mais au contraire une classe essentiellement hors statut. » (p. 205.) Il rappelle aussi que la citoyenneté ne peut être réduite à un statut au regard duquel les individus sont classés ou déclassés par les États (*EEC citizens only*, lit-on dans les aéroports). Quand les exclus sont réduits à leur statut, ils ne sont pas alors une « classe unifiée », mais « une masse statistique, psychologique, sociologique ». Ni le terme d'exclusion ni celui d'inégalité ne peuvent dès lors circonscrire « la notion traditionnelle d'antagonisme », et pourtant « c'est bien le fantôme de l'antagonisme qui est revenu hanter notre actualité politique » (p. 205), écrit-il finalement.

34. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris, 2004 ; Jérôme Valluy et alii, *L'Europe des camps*, L'Harmattan, Paris, 2005 ; Olivier Le Cour Grandmaison, Gilles Lhuillier et Jérôme Valluy (sous la direction de), *Le Retour des camps ?*, Autrement, Paris, 1996.

18. LA CRUAUTÉ, LA TORTURE, LES GÉNOCIDES AUJOURD'HUI

« On ne peut réduire l'histoire de la civilisation à une transformation de la vie dont on maîtriserait *ab initio* les ressorts et les clés. »

Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Messidor, Paris, 1988.

En introduction, une distinction posée par Arendt en 1952 entre *puissance* (qu'elle oppose à l'impuissance chrétienne) et *violence* mérite d'être rappelée. Elle nous conduit à nous situer dans la distinction entre domination, destruction de la politique et pouvoir d'action, ce qui pourrait enrichir à la fois les réflexions politiques sur la guerre, et les débats sur violence et révolution. Arendt fait une triple distinction entre puissance et violence, qu'elle situe résolument sur le terrain politique et qui mérite d'être méditée: « 1) La violence peut être mesurée et calculée, tandis que la puissance est par essence impondérable et incalculable. C'est ce qui rend la puissance si "inquiétante", mais c'est précisément ce qui constitue son éminente qualité; 2) La puissance naît toujours *entre* les hommes, tandis qu'un seul peut *disposer* de la violence. Lorsqu'on "s'empare de la puissance", on détruit la puissance, et il ne reste plus que la violence; 3) Il résulte de ce qui vient d'être dit que la violence est toujours objective; la violence est identique aux moyens de la violence – les bataillons renforcés –, tandis que la puissance ne naît et ne consiste que dans l'action. Elle peut disparaître à tout moment; elle est pure activité. Gandhi incarne un exemple moderne dont la puissance est venue à bout de la violence. »³⁵ Ces distinctions ont le double avantage de ne pas nous enfermer dans de la violence (torture, massacres, génocides, féminicides³⁶) ni dans une approche fonctionnelle de la violence, en situant la réflexion dans le champ de l'agir politique.

Aujourd'hui, dans une approche transdisciplinaire et comparative, Jacques Sémelin a entrepris un parcours des grands massacres, génocides de la Première (Arménie), de la Deuxième Guerre mondiale (Solution finale), du Cambodge, les nettoyages ethniques en ex-Yougoslavie (Srebrenica), le génocide du Rwanda.³⁷ Depuis la France, il a effectué un travail remarquable sur les *usages* politiques

35. Hannah Arendt, *Journal de pensée*, volume I, Seuil, Paris, 2005, p. 299 et 300.

36. Sergio González Rodríguez, *Des os dans le désert*, Passage du Nord-Ouest, Paris, 2007 (sur les viols, assassinats, tortures des femmes clandestines à la frontière entre le Mexique et les États-Unis entre les années 1990 et 2007).

37. Jacques Sémelin, *Purifier et détruire. Usage politiques des massacres et génocides*, Seuil, Paris, 2005.

Résister en politique, résister en philosophie...

des massacres, des génocides. Sa tentative de « penser » les massacres, les génocides historiques et actuels rejoignent plus les interrogations sur la domination nihiliste que sur l'action d'Arendt.

D'autres auteurs explorent par des voies différentes la distinction d'Arendt entre domination et pouvoir, et l'ambiguïté qu'elle manifeste. Le mot *violence* mérite qu'on parte du constat que la plupart des théories assimilent « violence et force », qu'on s'arrête sur la série : *viol, violation, violence*, où se croisent territoires, corps, sexes dans des dichotomies, des ressorts profonds d'intolérance et de violence, relève Françoise Héritier.³⁸ Elle souligne encore une évidence : « la sécurité, les besoins de base, la satisfaction de vivre peuvent être trouvés dans des situations d'interaction avec autrui, aussi bien que par l'accumulation de la richesse et du pouvoir d'oppression » (p. 31). Par ailleurs, Balibar, après Arendt³⁹, Aron et Derrida, a bien analysé, comme on le verra, l'ambiguïté du mot allemand *Gewalt*, traduit selon les circonstances par violence, pouvoir ou force. Une telle polysémie « excède d'emblée les limites d'une théorisation du pouvoir »⁴⁰.

La réflexion sur la violence est appelée à dépasser ces ambiguïtés conceptuelles en travaillant les liens entre violence et politique en termes de conditions de violence universelle multiforme et de comment lui résister en se situant sur le terrain du pouvoir d'agir. Le questionnement est le suivant : comment avoir prise sur la violence, la réduire, la transformer ? « La violence est-elle une ou scindée en manifestations hétérogènes ? Est-elle un fait de structures, ou bien renvoie-t-elle à l'originnaire : au fait que l'origine des rapports sociaux et des formes politiques ne cesse de "violier" leur normalité ? »⁴¹

Dans ces travaux sont abordés la nature de la contrainte, l'étrangeté ou l'étrangeté spécifique, l'intrication de la « guerre » de race, de religions et de sexe dans le complexe communautaire, le retour des figures de la victime et des repréailles. La réflexion sur la violence se poursuit notamment en explorant les liens entre *violence, cruauté et pouvoir (de domination)* en relation, par exemple, avec l'épuration ethnique en ex-Yougoslavie, avec le génocide des Rwandais, avec la guerre au Darfour. Elle porte également sur l'oblitération de la douleur dans l'histoire de la médecine.

Dans le système totalitaire, la torture n'a pas eu la même fonction ni la même finalité que durant l'Inquisition, par exemple. Jean

38. Françoise Héritier, « Réflexions pour nourrir la violence », in *De la violence*, tome I, Odile Jacob, Paris, 2005, p. 11-53.

39. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, Piper, Munich, Zurich, 1990.

40. Françoise Héritier, « Réflexions pour nourrir la violence », article cité, p. 7.

41. Étienne Balibar et Bertrand Ogilvie, « Présentation », *Lignes*, n° 25, 1995, p. 5.

Améry⁴² décrit bien ce qu'étaient la torture et les bourreaux dans le III^e Reich. Il nous fait partager l'expérience du franchissement d'une frontière, dans le fait de toucher au corps, de violer l'intégrité corporelle, qui fait basculer la vie d'un individu. Torture et viol font partie d'un univers commun. Dans le lieu de torture qu'il décrit (le fort de Breendonk, en Belgique, où il a été torturé), chacun « vaque à son travail, et le leur, c'était de tuer » (p. 69). Il précise que la torture n'est pas un accident, qu'elle n'est pas un moyen prioritairement utilitariste (soutirer des informations). Que la mise en spectacle de « l'exploit » suppose que « la révolte des consciences n'est plus à craindre » (p. 62). Comme Arendt décrivant les camps d'extermination et exprimant l'urgence de son élaboration pour la survie, il décrit dans la torture l'abîme entre l'*imagination* et le *réel*. Il met l'accent sur le renversement réel-imaginaire, élément très important en ce qui concerne la manière d'évaluer les liens entre l'activité de penser et le système totalitaire (j'y reviens dans le dernier chapitre). La torture n'est pas une « abstraction chiffrée. En vérité nous ne regardons la réalité dans les yeux qu'en de très rares moments de notre vie » (68). Il montre l'impact du *premier coup* (p. 70) qui brise la « confiance dans le monde » (foi en une causalité, respect de contrats sociaux écrits et non écrits concernant le respect de la frontière du moi inscrit dans le corps, la peau), la confiance dans l'Autre. En portant la main sur moi, l'Autre m'anéantit, sans que je puisse me défendre et sans que je puisse avoir l'espoir, la certitude de recevoir de l'aide, ce qui fait partie des expériences fondamentales de l'homme. La torture a un caractère indélébile, pour Améry. Bien qu'il situe la torture dans l'histoire du sadisme en récusant la notion abstraite du totalitarisme, ce qu'il décrit est la *superfluité* dans le fait d'être devenu étranger au monde (acosmie) par l'expérience extrême de la torture. « Celui qui a été soumis à la torture est désormais incapable de se sentir chez soi dans ce monde. L'outrage de l'anéantissement est indélébile. La confiance dans le monde qu'ébranle déjà le premier coup reçu et que la torture finit d'éteindre complètement est irrécupérable. » (p. 95.) Il souligne un trait de la douleur dans la torture, qui est la « corporalité exacerbée » qui donne l'intuition de la mort (p. 83), l'impossibilité de la parole, à moins d'entrer dans la spirale de la violence, de se transformer en tortionnaire pour pouvoir communiquer le vécu de la torture en l'infligeant à son tour. L'angoisse, les ressentiments remplacent le « principe espérance ». En synthèse, pour décrire sa propre expérience de la torture subie sous le troisième Reich, Améry, n'utilise pas des catégories politiques ou sociologiques comme certains témoignages sur les camps d'exter-

42. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement*, Actes Sud, « Babel », Arles, 1977.

Résister en politique, résister en philosophie...

mination (David Rousset). Il se réfère pourtant explicitement au principe politique de l'«anéantissement» du torturé (terme qui renvoie au mot de *Vernichtung* utilisé pour la Solution finale), à certains traits plus généraux de l'analyse politique et philosophique d'Arendt ayant conduit à la condition d'humains superflus (isolement, destruction de la parole, de toute possibilité de relation et d'altérité, pensée réduite au constat de l'étonnement de la survie, acosmie), tout en dessinant en creux la place de la pensée et de l'écriture et du travail politique de mémoire sur les actes de violence indélébiles.

La torture, pour Jean Améry, a été l'«apothéose» du III^e Reich. Au XX^e siècle, avec les massacres de masse, la torture, la cruauté ont aussi été un des traits déterminants des dictatures du système totalitaire nazi, du stalinisme et des guerres coloniales, écrit Étienne Balibar à la suite d'autres auteurs. La torture est constitutive de l'actualité dans le monde du travail, les guerres de «basse intensité»⁴³ et de «haute intensité»⁴⁴, les conflits exportés à l'extérieur⁴⁵ de la souveraineté territoriale des États dominants sur la planète. De plus, si l'on pouvait douter de l'existence d'une continuité de pratiques de domination entre le libéralisme, l'invention totalitaire, l'impérialisme, le colonialisme, en plus des camps et des massacres qui y ont été inventés, souligne Arendt, l'internationalisation des dispositifs de torture, les collaborations d'anciens tortionnaires, leur modernisation (structure, internationalisation des tortionnaires pour former du personnel dans les armées, etc.) en fournissent une autre illustration.

En poursuivant la réflexion sur violence et la cruauté aujourd'hui, un arrêt particulier s'impose sur la «violence d'État» légitimée, sur «les peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants»⁴⁶, en clair sur la torture institutionnalisée, internationalisée et mise en spectacle⁴⁷. Dans un contexte de lutte «antiterroriste», elle s'étend,

43. Ces dernières années, la torture est régulièrement évoquée à propos des commissariats de police, des zones de transit des aéroports, des centres de rétention d'étrangers et même des asiles psychiatriques. Il suffit de suivre les rapports du CPT, de l'OMCT, de la Commission internationale de juristes, de l'ONU pour l'Europe à ce propos pour s'en convaincre.

44. On pense à Guantanamo, à Abou Ghraïb, aux «prisons flottantes» des États-Unis, au réseau secret de prisons au Moyen-Orient, en Afghanistan, en Europe de l'Est, etc.

45. On comprend alors le «choc» ressenti aux États-Unis lors de l'attaque du 11 septembre 2001, qui rompt cette règle.

46. Selon les termes de la Convention contre la torture et les peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies dans sa résolution 39/46 du 10 décembre 1984, *Droits de l'homme. Recueil d'instruments internationaux*, volume I, ONU, New York et Genève.

47. On pense aux images de Guantanamo. Par ailleurs, que penser du prétendu devoir professionnel qui pousse un journaliste, pour un reportage sur Current

se banalise, en suspendant les lois, la séparation des pouvoirs, la présence de contre-pouvoirs, l'autonomie des professionnels. Les appareils intergouvernementaux de torture traversent l'histoire, les générations, en s'internationalisant. Les techniques de torture sortent de la logique policière pour devenir guerrières.⁴⁸ C'est un des lieux de passage d'un État policier vers un État guerrier. La police devient organique dans l'État guerrier. L'argument d'avoir à combattre le « désordre » des « ennemis », des « États voyous » côtoie le glissement d'arguments de « défense » de la forteresse en arguments de « sécurité » étendue à la planète (Patriot Act)⁴⁹. Ce qui est en jeu dans la torture et sa légitimation au nom de l'utilité sécuritaire dans le cadre de la globalisation guerrière, c'est la profonde transformation de la société dans son ensemble, c'est l'installation d'une domination guerrière. Un des points où l'on constate une continuité entre la politique d'extermination nazie et la globalisation guerrière, et aussi d'une continuité de la résistance, c'est la disparition des corps exterminés, sans culte des morts, c'est aussi la résurgence dans les luttes (expérience des femmes de la place de Mai en Argentine qui s'est mondialisée) de la revendication de l'*habeas corpus*⁵⁰, une vieille invention libérale.

Les travaux des psychanalystes argentins, uruguayens et chiliens (1980-2005) sont importants pour réfléchir à la torture en termes politiques et philosophiques dans un contexte de total-libéralisme, de guerre et de génocides, et la manière dont la domination et l'action au sens d'Arendt font partie du travail clinique. La torture contient un condensé des questionnements qui interpellent à la fois système et individus, la *politique* et la *philosophie*, tant sur l'État, le droit, les pratiques professionnelles et la résistance politique impliquant à la fois un travail de penser et de mémoire inscrit dans l'histoire. Elle est le lieu par excellence, pourrait-on dire, où la logique destructrice se cache derrière une argumentation utilitariste⁵¹ et sécuritaire de domination. Une telle référence n'épargne

TV d'Al Gore, à tester la *waterboarding*, la submersion par noyade utilisée dans la torture et pour laquelle il s'est fait payer 800 dollars (*Le Temps*, 7 novembre 2007)? Un tel acte prend part à la banalisation de la torture transformée en spectacle commercial, dans une logique de concurrence effrénée.

48. Voir les rapports de Human Rights Watch, d'Amesty international, du CICR et d'autres ONG sur Guantanamo, Abou Ghraib; Judith Butler, « Guantanamo Limbo », *The Nation*, 1^{er} avril 2002, p. 20-24.

49. Dans le cadre de la guerre contre le terrorisme, George W. Bush, « The National Security Strategy of the United States of America », septembre 2002 (www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf).

50. Nom donné à l'institution garantie par la loi anglaise de 1679 (communément appelée Habeas Corpus Act) en vue d'assurer le respect de la vie et de la liberté individuelle.

51. À ce niveau, la torture serait-elle aussi un moyen de contrôle pour le pouvoir d'État et le marché? La question mérite d'être posée en constatant les

Résister en politique, résister en philosophie...

parfois ni la pratique militaire, juridique, ni même la médecine, la psychiatrie, la psychanalyse, qui n'échappent pas à l'ambiguïté d'une confusion entre police et médecine, entre protection et violence, avec une argumentation utilitariste. Des témoignages ont montré que, pendant la guerre d'Algérie, les officiers interrogeaient sous la torture alors qu'ils connaissaient déjà les réponses à leurs questions.⁵² La torture ne visait donc pas l'efficacité dans la recherche de renseignements (on pourrait dire que l'intelligence, dans ce domaine, aurait plus de résultats que l'usage de la force). Vu depuis le champ politique, elle servait à faire souffrir, à humilier, à déshumaniser à la fois le torturé et le tortionnaire, en instaurant une servitude extrême non seulement du torturé, mais aussi de la population et du tortionnaire lui-même. La torture est un cas extrême, mais à ce niveau elle pose les mêmes questions que le cas d'Adolf Eichmann que j'aborde ailleurs. Elle est combattue par des dispositifs de prévention (visites de prison, de lieux de détention, formation du personnel), par le droit, mais la réflexion, la lutte contre la torture ne s'épuisent pas avec le dispositif des visites, de formation, l'application du droit et les sanctions qui s'y rattachent.

En considérant la torture non seulement dans le cadre d'une logique militaire ou juridique trop facilement justifié par l'utilitarisme, mais aussi dans le cadre *politique*, des psychanalystes latino-américains confrontés aux dictateurs ont poursuivi une réflexion originale, novatrice. Ils ont montré comment la torture de masse sur les corps et les « disparitions »⁵³, s'appuyant sur une idéologie étatique de « sécurité nationale » largement répandue, ont été des dispositifs de la violence d'État qui ont institutionnalisé la déshumanisation, la peur, la terreur⁵⁴, non seulement chez les individus torturés, mais dans l'ensemble de la société. Ils ont montré que la torture ne vise pas l'efficacité immédiate (faire parler), ni forcément la mort. Elle vise à soumettre au pouvoir le torturé et surtout la société qui l'entoure. Ils ont décrit comment l'instance tyrannique s'installe entre « le dedans et le dehors », entre l'individu

(Suite de la note 51 de la page 203) contraintes institutionnelles dans la prise en charge des personnes torturées (par exemple, les requérants d'asile dans les dispositifs européens du droit d'asile). L'apparition de certaines techniques béhavioristes (PNL) en lien avec une drastique réduction des coûts de la santé des requérants d'asile est préoccupante.

52. Antoine Prost, *Carnets d'Algérie*, Tallandier, Paris, 2005.

53. On pense au livre *Nunca más* d'Ernesto Sabato, rapport sur les 30 000 disparus en Argentine durant la dictature, et la récente levée de l'amnistie contre les militaires responsables à la suite d'années de luttes des *madres de la plaza de Mayo*, mères de la place de Mai, à Buenos Aires, dont la forme de lutte s'est mondialisée.

54. Daniel Gil, *El terror y la tortura*, Biblioteca de psicoanálisis, Montevideo, 1990.

et le système, comment la torture détruit le langage et le pouvoir de symbolisation (donc de pensée), installe la perversion, appelle le torturé à une adaptation inconsciente pour la survie.⁵⁵ Ils ont montré comment elle ne vise pas seulement à avilir le torturé et le tortionnaire, mais à transformer la subjectivation de l'ensemble des individus en cherchant leur obéissance passive, voire leur adhésion au système de domination, en paralysant toute activité de pensée, de « désobéissance civique », de résistance au pouvoir.

Par leur travail clinique en lien avec un travail de citoyenneté, en articulant psychisme et politique, ils ont montré comment y résister. Les travaux cliniques ont montré comment identifier les lieux de symbiose et d'ambiguïté psychiques et institutionnels⁵⁶ de la domination. Ils ont décrit une dynamique psychique « d'alerte » contre l'adaptation, l'accommodation inconsciente, qui concerne autant le patient que le psychanalyste. Ils ont montré comment articuler le subjectif, l'intersubjectif et le trans-subjectif. Maren et Marcelo Vinar ont bien montré que la torture visait à détruire le torturé et le tortionnaire, mais qu'elle visait surtout à déshumaniser, figer, dépolitiser une société mise sous l'emprise de la terreur.⁵⁷ Et qu'elle atteignait la liberté de pensée – symbolisation, représentation – dans l'agir collectif en encourageant l'indifférence et la servitude. Ils ont montré en outre combien un débat sur le refus de l'amnistie des tortionnaires permettait d'imbriquer un travail de mémoire dans un travail d'historicité dans la reconstruction d'une société. Un tel processus permet d'intégrer l'individuel et le collectif, le générationnel et l'intergénérationnel à une époque de post-dictature. En clair, ils ont montré comment le traitement médical de la torture doit s'articuler à la puissance de création politique pour dépasser la violence d'État instrumentale. Il faut souhaiter que ce déplacement du regard, impliquant une position dans le travail professionnel, fasse partie de la formation professionnelle (militaires, médecins, policiers, psychiatres, infirmiers, journalistes, travailleurs intellectuels, enseignants, chercheurs, etc.) et du travail de citoyenneté postnational.

La cruauté est une face de l'extension de la violence du pouvoir à élaborer en la mettant en perspective de l'invention totalitaire d'anéantissement. En ce sens, il ne s'agit pas d'un changement

55. Silvia Amati Sas, « Traumatic Social Violence: Challenging our Unconscious Adaptation. An Urgent Psychoanalytical Concern », Taylor and Francis, *International Forum Psychoanalysis*, n° 13, Routledge, Londres, p. 51-59.

56. José Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, PUF, Paris, 1989; « Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions », in Janine Puget et alii, *Violence d'État et psychanalyse*, Dunod, Paris, 1989, p. 47-61.

57. Maren Vinar et Marcelo Vinar, *Exil et Torture*, Denoël, Paris, 1989; « La torture, meurtre et symbole », *Lignes*, n° 26, p. 142-165.

d'échelle, mais d'une transformation du pouvoir lui-même. Étienne Balibar poursuit de son côté une réflexion sur la cruauté aujourd'hui en se posant la question des rapports de pouvoir, du *qui* en lien à la cruauté sur le terrain du monde du travail.⁵⁸ Il rejoint et prolonge à la fois les analyses d'André Tosel et de Bertrand Ogilvie, pour décrire la situation des pauvres, des chômeurs et des guerres ethniques. Il met en rapport ces situations «désespérées», avec une «frontière de cruauté». Marx a montré, rappelle-t-il lui aussi, que l'économie capitaliste ne repose pas sur la simple exploitation, mais sur la surexploitation qu'il a mis en lien avec un effet de «surpopulation cyclique» ou «relative», «l'armée de réserve» pour le capital, et que l'on retrouve dans le monde du travail et du chômage. La situation dans le monde «sous-développé» est d'une autre nature: «Des millions d'hommes sont superflus, dépourvus d'utilité et d'utilisation: il faudrait pouvoir s'en débarrasser. Ainsi se profilent à nouveau des perspectives d'élimination et d'extermination qui ne sont pas seulement violentes, mais spécifiquement cruelles: à l'horizon des famines et des guerres "civiles" ou des ethnocides alimentés par de constantes ventes d'armes, ou des conditions dans lesquelles le sida envahit l'Afrique depuis le début de l'épidémie.» (p. 81.) Dans le «Nord», la «nouvelle pauvreté» des chômeurs de la deuxième ou de la troisième génération qui font partie d'un prolétariat réduit à une «extrême insécurité de l'existence» prend des formes cruelles. Un tel prolétariat ne fait plus partie de la main-d'œuvre de réserve: «des millions d'hommes superflus sont à la fois exclus de l'*activité* et maintenus à l'intérieur des limites du *marché*» sans possibilité dialectique de dépassement de leur situation. Par ailleurs, le retour des guerres «ethniques» et «religieuses» est le terrain de la «purification ethnique», qui n'est pas seulement pratiquée, mais théorisée. Balibar conclut: «L'homme jetable est certes un phénomène social, mais qui apparaît comme quasi "naturel", ou comme la manifestation d'une violence dans laquelle les limites de ce qui est humain et de ce qui est naturel sont tendanciellement brouillées. C'est ce que j'appellerai une forme ultra-objective de la violence, ou encore une cruauté sans visage.» (p. 82.)

Soulignons le choix du concept de *cruauté* (plutôt que de la notion ambiguë de *barbarie* héritée de la Grèce et des Romains) par Balibar, qui a des conséquences politiques importantes dans l'élargissement démocratique et le rapport à la violence. Quand il réfléchit à l'Europe, il travaille sur les frontières de la démocratie⁵⁹ en

58. Étienne Balibar, «Violence, idéalité et cruauté», in Françoise Héritier, *De la violence, op. cit.*, p. 57-67 (repris dans son livre *La Crainte des masses*).

59. Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, Paris, 2001.

se posant la question de la place des femmes et des étrangers dans la création politique. Par ailleurs, en mettant en avant le concept de « médiation »⁶⁰, il insiste sur l'importance de la « civilité » pour « civiliser la violence » qui ne peut être éradiquée.

19. FAIRE LA GUERRE OU ASSUMER LE CONFLIT ?

Au premier abord, on pourrait penser que l'on assiste à la « fin de la politique », à la « fin de la philosophie », plutôt qu'à la fin de l'histoire. Que la politique et la philosophie ont été remplacées par l'économie, l'éthique et la justice s'imposant comme des métrarécits. Que la politique a été effacée par l'individualisme consumériste dans les sociétés marchandes, la fin du communisme, l'effacement des frontières entre « gauche et droite » en postulant les bienfaits d'une social-démocratie à la Tony Blair. Que la pensée a été remplacée par les machines et la pensée binaire de la nouvelle révolution technologique.

Il est vrai, comme le souligne Chantal Mouffe, que la théorie politique semble avoir suivi ces tendances avec le paradigme de la démocratie libérale, en remplaçant la politique par la morale, en déplaçant la politique vers le juridique (John Rawls).⁶¹ Le mythe du consensus développé sous des formes diverses par Jurgen Habermas, Richard Rorty, Ulrich Beck, Anthony Giddens, en se situant sur le terrain de la raison procédurale, des intérêts plutôt que sur celui des passions, montre ses limites. L'impuissance, la désertion, l'abstention du jeu politique pourraient en être la preuve. Machiavel a déjà montré que le conflit définit les rapports politiques. Sans une ontologie de la multiplicité de l'Être, sans relation dans ce qui est, pas de lien, pas de politique possible.

L'historienne de la Grèce ancienne Nicole Loraux a développé la question du conflit par le biais du terme de *demokratia* lui-même. Elle a montré que les traductions retiennent du mot composé, le mot *démos*, mot ambigu dans la mesure où il signifie « aussi bien le peuple conçu comme un tout que la fraction politisée du peuple – entendons le “parti” démocratique supposé correspondre à la majorité du peuple »⁶². Elle s'attache surtout au second terme,

60. Étienne Balibar, *L'Europe. L'Amérique. La guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, La Découverte, Paris, 2003.

61. Il y a un autre exemple célèbre avec les avatars de la république de Weimar, puis le dévoiement de l'appareil judiciaire, et les cours et tribunaux, le *Reichgericht*, se sont accommodés du régime nazi : « Ils sont tombés jusqu'à faire leur ménage en jetant un frisson de légalité sur les premières phases d'une politique raciale s'acheminant vers la Solution finale. » Voir François Rigaux, *La Loi des juges* (partie centrale de l'ouvrage), Odile Jacob, Paris, 1997.

62. Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes*, Seuil, Paris, 2005, p. 185.

Résister en politique, résister en philosophie...

kratos. Au sens propre, ce mot désigne «une supériorité de fait: on l'a emporté, on a eu le dessus (dans une lutte)» (p. 185). Elle souligne que ce mot avait une «valeur péjorative, voire inquiétante» en Grèce. Dans son usage par un démocrate athénien de l'époque, l'inquiétude se doublait d'un autre problème, «comme si le *démos* n'assumait pas d'avoir eu la victoire et d'occuper le pouvoir, car il lui faudrait par la même occasion reconnaître qu'il n'est pas le tout» (p. 185). Elle rappelle que le mot *demokratia*, qui était un «sobriquet très péjoratif» a été forgé par les adversaires du régime démocratique, qui ont ainsi nommé ce nouveau régime politique. L'interprétation de Nicole Loraux mise en rapport avec les considérations sur la guerre d'anéantissement de Troie d'Arendt montre bien, même si elle ne l'explique pas, que le *kratos* peut être puissance ou force destructrice, qu'il contient la possibilité de la guerre et de la guerre d'anéantissement. Par ailleurs, le fait que le peuple doive reconnaître qu'il n'est pas le tout implique en fait de ne pas raisonner dans une philosophie d'ami-ennemi où l'ennemi doit être anéanti, mais de pluralité intégrant les adversaires, les sans-parts dans le débat politique.

Depuis les Grecs, et comme l'a aussi rappelé Arendt, on sait que l'acceptation d'une logique d'*isonomie* à la base du politique d'affrontement dans le respect à part entière de l'adversaire (et non de l'ennemi) est précisément ce qui définit la possibilité même de la politique. Pas d'existence politique possible sans risque public pris par chaque individu d'assumer le conflit en prenant place dans un espace public ouvert à l'infinitude de la mésestime des sans-part (Rancière).

Évoquons trois conflits paradigmatiques aux frontières de la politique et de la philosophie. Le premier conflit évoque la guerre, qui pose l'exigence d'un travail de distinction entre domination et conflit comme agir actif, dans l'horizon de la domination et de la guerre «totale» (Arendt) au XX^e siècle et la prise en considération de la «guerre de fondation» (Rada Ivekovic) au XXI^e siècle. Les deux conflits suivants concernent le déni du mouvement dans le corps (migrations) et dans la tête. Les deux sont pourtant étroitement liés et assurent la liberté, la pluralité de l'être social-historique aux frontières de la démocratie (Balibar). Le deuxième conflit est le déni dans la tête, dans la pensée elle-même (Arendt), dans l'ontologie politique (Castoriadis). Le troisième conflit est le déni du mouvement des corps, des populations dans le monde.

20. LE CONFLIT ENTRE GUERRE ET POLITIQUE DANS L'HORIZON NIHILISTE DU XX^e SIÈCLE

Dans l'histoire des idées politiques, le conflit a pris des visages antagoniques avec la figure du partisan, d'ami-ennemi de Carl Schmitt lié à la force, ou la figure de l'adversaire évoquée dans la Grèce ancienne par l'isonomie vécue dans l'espace public (Arendt). Le conflit est mis au centre de la vie démocratique par Chantal Mouffe quand elle propose un modèle de « démocratie agonistique »⁶³. La question politique par excellence devient alors le lien du conflit à la guerre, à la violence, à la force instrumentale ou à la parole (*logos*), à la puissance de l'agir, au jugement. En d'autres termes, dès qu'on se place dans des rapports de pouvoir inégaux, il s'agit de déterminer la nature du rapport entre dominant et dominé (ennemi, adversaire?), entre vainqueur et vaincu, le rôle du vainqueur et du vaincu, le sort du vaincu dans le conflit. Dans un processus de domination, le vainqueur exerce-t-il le droit de piller, de violer, de torturer, d'exercer une cruauté sans médiation, de tuer sans limites dès lors qu'il est vainqueur? Le vaincu est-il méprisé, éliminé, anéanti par la violence dans la guerre civile ouverte ou sournoise⁶⁴, ou fait-il partie de l'action politique en tant qu'adversaire à part entière dans des liens politiques ouverts, où les passions (de haine, d'envie, etc.) peuvent continuer à s'exprimer, à se vivre en civilisant la violence⁶⁵, par une *praxis* politique qui n'est pas l'appropriation et la prise du pouvoir pour exercer la domination sans limites, en clair la guerre, mais pour promouvoir le pouvoir provisoire d'initiative à partir d'une mésentente de sans-part toujours ouverte (Rancière)?

Il nous faut faire un pas de plus pour saisir ce qu'il y a derrière la logique du partisan, la distinction entre *ami-ennemi* ou une vision de la politique avec des adversaires, en clair le déni du conflit et l'installation de la guerre, ou alors l'acceptation de la pluralité entre adversaires, du conflit. Pour ce faire, il est nécessaire de distinguer le conflit de la domination guerrière. La politique ne se réduit pas à la domination. Les résistances (au sens psychanalytique) autour

63. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, Londres, 2000.

64. Dans d'autres recherches (historiques), la question est abordée par le biais de la guerre civile. Voir notamment Enzo Traverso, *À feu et à sang. De la guerre civile européenne. 1914-1945*, Stock, Paris, 2007.

65. « Dans ce modèle (démocratie agonistique), la tâche politique principale n'est pas d'éliminer les passions ou même de les reléguer dans la sphère privée afin d'atteindre un consensus rationnel dans la sphère publique, mais plutôt de les "amadouer" en créant des formes d'identités collectives autour d'objectifs démocratiques », Chantal Mouffe, « Le politique et la dynamique des passions », *Politique et Sociétés*, *op. cit.*, p. 149.

Résister en politique, résister en philosophie...

du conflit désignent la confusion entre domination et politique. Miguel Abensour explique que c'est « chez Hannah Arendt que l'on rencontre la différenciation la plus explicite et donc la plus révélatrice des tendances du paradigme politique ». Il rappelle qu'en s'inspirant de la conception grecque de la politique, en établissant une étrange distinction, elle redécouvre la centralité du paradigme politique. À la domination, elle assigne l'espace de l'*oikos*, à la politique, elle assigne l'espace de l'*agora*. L'*oikos* grec est soumis à la domination patriarcale du père sur les femmes, les enfants, les esclaves. Arendt rappelle que les mots *dominus* (dont dérive domination) et *pater familias* étaient synonymes. Elle souligne un constat de Fustel de Coulange sur le fait que le mode de domination politique a ses racines dans la famille⁶⁶ (ce qui pourrait être repris dans un travail sur les liens entre les rapports sociaux de sexe et la politique). L'exigence de reproduction de la vie est prise en charge dans l'*oikos* régi par la relation domination-servitude. Une fois les besoins vitaux assurés, l'*agora* devient le lieu régi par l'isonomie et la liberté, le lieu politique par excellence pour Arendt. La séparation des deux espaces permet à Arendt de poser la question de la liberté à l'extérieur des relations de commandement et d'obéissance, en distinguant entre espace prépolitique et espace politique, distinction qui pose de nombreuses questions aux sans-part confinés dans la sphère prépolitique (naturalisés depuis l'émergence du racisme moderne)⁶⁷ et aussi sur le rapport entre violence et politique. L'invention de la cité grecque entre le VIII^e et le V^e siècle avant J.-C. est restée « l'expérience matricielle de la politique qui a resurgi, sous des formes diverses, tout au cours de l'histoire discontinue de la liberté », selon Miguel Abensour. « De la liaison entre politique et liberté, il découle nécessairement que le fait de la domination, en dépit de l'opinion qui croit y reconnaître l'essence de la politique, n'a rien à voir avec la politique, se situe même à son exact opposé ou encore en représente l'élément destruction par excellence »⁶⁸, écrit-il. En clair, Arendt fournit un modèle de la politique basé sur une extériorité prépolitique de la politique, sur la liberté et la pluralité, où la domination est antipolitique, où elle est la destruction de la politique. « Le fait que la politique et la liberté soient intimement liées, que la tyrannie soit la pire des formes de gouvernement, voire la plus antipolitique, traverse comme un fil rouge la pensée et l'action de l'humanité européenne jusqu'à l'époque la

66. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1961, note 3, p. 41.

67. Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste* (1970), Gallimard, « Folio Essais », Paris, 2002.

68. Miguel Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation », article cité, p. 133.

plus récente. »⁶⁹ Elle souligne encore, relève Abensour, qu'il a fallu beaucoup de courage à Machiavel pour franchir l'abîme entre les deux espaces à distinguer pour penser réellement la politique. Une telle distinction spatiale, fondant, selon Arendt, la politique chez les Grecs, serait-elle un moyen pour elle de situer la domination, la violence dans un espace prépolitique séparé en sauvegardant la sphère politique de toute violence liée à la domination et à la servitude d'ordre patriarcale? Toute l'œuvre d'Arendt est habitée par un travail sur la peur, l'horreur de la domination totalitaire, de la servitude. On assiste à ses tentatives multiples de tenir à distance la violence totalitaire (et ses passions collectives) plutôt que de l'intégrer dans la sphère politique. On assiste aussi à son affrontement avec la violence totalitaire, à son travail de *compréhension*, en accordant une place particulière au jugement dans la philosophie de la politique, basée un espace politique préservé de la violence. Sa réflexion sur l'espace public intègre l'isonomie, l'affrontement d'individus égaux, sans intégrer cependant un conflit passionnel de l'ordre de la domination-servitude. Ni pour le modèle grec ni pour l'expérience totalitaire. Comme le souligne encore M. Abensour, c'est avec La Boétie notamment que la domination tend à naître au sein du politique.

Dans la modernité, la question du conflit, de la guerre, de l'anéantissement se radicalise.⁷⁰ La question du sens de la politique change profondément avec la transformation de la violence impériale totalitaire dans la modernité qui n'est qu'un substitut défaillant du pouvoir⁷¹, renforcée avec l'invention des armes atomiques, avec la domination sans limites qui a ouvert un horizon où l'anéantissement est une réalité, écrivent Arendt, Anders, Jaspers dans leur réflexion sur Auschwitz et Hiroshima et la guerre *totale*.

Il est important de rappeler ici le double enjeu pour Arendt de comprendre les racines de la destruction de la politique, des humains superflus et de reconsidérer radicalement la politique, la philosophie et leurs liens. Quand la philosophie et la politique européenne prennent leur point de départ dans l'Un, l'homme, le Dieu unique (monothéisme), elles finissent par s'inscrire dans la domination totalitaire pour peu que les circonstances les y poussent. La pluralité en philosophie et en politique est un frein à une toute-puissance destructrice. Elle écrit à ce propos dans son *Journal de pensée* en 1951 une idée que l'on retrouve aussi dans

69. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris, 1995, p. 59.

70. À ce propos, voir Liliane Kandel, « Femmes, féminisme, nazisme, ou : on ne naît pas innocent(e), on le devient », *Féminismes et nazisme*, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 8-26.

71. Hannah Arendt, « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 105-187.

Résister en politique, résister en philosophie...

une lettre à Jaspers (du 4 mars 1951), dans *La Crise de la culture*, ses textes de trois conférences qu'elle donna en mars 1954 à l'université Notre-Dame de New York, regroupées en un volume sous le titre *Philosophie et Politique*: « Dans les régimes totalitaires, il apparaît clairement qu'à la toute-puissance de l'homme correspond la superfluité des hommes. C'est la raison pour laquelle la pratique consistant à rendre tous les hommes superflus, en partie en les décimant et, plus généralement en liquidant les hommes en tant qu'hommes, prend directement sa source dans la croyance que tout est possible. Si l'homme est tout-puissant, on ne peut effectivement pas comprendre pourquoi il en existe autant d'exemplaires, si ce n'est pour mettre en œuvre cette toute-puissance, par conséquent en tant que pur auxiliaire ayant la qualité d'objet. Chaque deuxième homme est déjà une contre-preuve de la toute-puissance de l'homme, une démonstration vivante que tout n'est pas possible. C'est la pluralité qui limite, en premier lieu, la puissance des hommes et celle de l'homme. »⁷²

Avant d'y revenir dans le cinquième tableau à partir de la révolution, face aux tentations naturalistes, il peut être aussi utile de rappeler ici un texte d'Arendt de 1972⁷³, où elle réfléchit sur la violence, les dangers de l'interprétation biologique de la violence et du pouvoir et où elle appelle à distinguer la force vitale de la violence et la créativité humaine. Il existe un renouveau des philosophies de la vie, écrit-elle, mais les catégories de l'apologie vitaliste ne sont pas nouvelles. Elles ont été développées sous des formes diverses par Marx (producteur, activité créatrice de la vie), Nietzsche (violence, élément essentiel de la force vitale), Bergson (facultés créatrices). Dans la pensée politique de la modernité, qui confond le pouvoir avec la violence, le pouvoir est « expansif par nature », le choix est entre la croissance ou la mort. « Lorsque Fanon parle de la "folie créatrice" qui se manifeste dans l'action violente, sa pensée se s'écarte pas de cette ligne traditionnelle. » Les métaphores organiques sont dangereuses dans la question raciale. « Le racisme, blanc ou noir, est par définition porteur de ferments de violence, du fait qu'il s'attaque à des réalités physiologiques naturelles – la couleur blanche ou noire de la peau –, dont on ne peut modifier l'aspect ni par la persuasion ni par l'intervention du pouvoir: en tel cas, il n'est d'autre recours que d'exterminer les porteurs de la marque infamante. Le racisme, qu'il convient de bien distinguer des caractéristiques de la race, n'est pas une réalité objective, mais une idéologie, et les actes auxquels il peut conduire ne sont pas de purs

72. Hannah Arendt, *Journal de pensée*, volume I, *op. cit.*, p. 67.

73. Hannah Arendt, « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Presses-Pocket, Paris, 1972, p. 174-176

réflexes, mais des actes délibérés, qui se fondent sur des théories pseudo-scientifiques.»

Elle écrit plus loin : « Aucune métaphore se référant aux processus vitaux ne permet de traduire de façon adéquate les caractéristiques de la créativité. L'acte d'engendrer ou de donner la vie n'est pas plus créateur que la mort n'est en elle-même un anéantissement ; ce ne sont que des phases différentes d'un même cycle, toujours renouvelé, où sont emportées, comme dans une ronde magique, toutes choses vivantes. » « Ni la violence ni le pouvoir ne sont des phénomènes naturels, c'est-à-dire des manifestations de ce processus vital ; l'une et l'autre font partie du domaine politique des affaires humaines, dont la qualité spécifiquement humaine est garantie par la capacité d'action de l'homme, son aptitude à l'initiative d'une action nouvelle. » Elle précise encore : « Nous savons, ou nous devrions savoir, que tout affaiblissement du pouvoir est une invite manifeste à la violence – ne serait-ce que du fait que les détenteurs du pouvoir, qu'il s'agisse des gouvernants ou des gouvernés, sentant que ce pouvoir est sur le point de leur échapper, éprouvent toujours les plus grandes difficultés à résister à la tentation de le remplacer par la violence. »

Qu'est-ce donc que l'agir humain ? On (re)découvre avec Aristote, Marx, Gramsci, Arendt, que l'agir a un lien profond avec la spontanéité humaine, la liberté, la pluralité. Quel est l'enjeu ontologique du conflit entre destruction et pouvoir d'action ? L'agir est ontologiquement la *spontanéité*, une *relation* ancrée dans la matérialité de la nature, du corps, des outils, des rapports sociaux, et non une essence et encore moins une simple communication où la parole serait alors réduite à un support, à un outil. Il n'y a pas d'agir humain possible sans penser dans l'agir, sans relation avec soi-même et avec les autres. Un espace personnel, interpersonnel, public (espace public) d'échange et de jugement vivant (et pas seulement procédural), est donc toujours en élaboration à partir du constat de la « mésentente » constituant la politique. L'agir est tributaire de l'activité de penser. L'activité de penser est partie intégrante de l'agir même si elle est toujours en conflit. Toute scission entre le penser et l'agir, est un des lieux de repérage de la culture philosophique, politique, de destruction. Il devient alors un lieu de questionnement.

La possibilité d'envisager la possibilité de la politique et de la philosophie dans un cadre historique (post-)totalitaire suppose donc de penser les liens entre violence, action et pensée, de « penser ce que nous faisons », disait Arendt, quand elle écrivait son œuvre de reconstruction, *Condition de l'homme moderne*, après la Première et la Deuxième Guerre mondiale, Auschwitz et Hiroshima. La liberté de mettre en œuvre la capacité de penser appartient à

Résister en politique, résister en philosophie...

chaque être humain, n'est pas appropriable par les avant-gardes, les experts, les spécialistes de tout ordre. Le penser et l'agir sont en conflit, et dans la tradition de la philosophie, on l'a vu, la théorie a tendance à vouloir dominer, recouvrir l'agir en se confinant à la pure logique soumise à l'Un.

21. GUERRE ET RÉVOLUTION AU XX^e SIÈCLE : IMPASSE ET REDÉCOUVERTE DE LA POLITIQUE (ARENDT)

Dans son *Essai sur la révolution*, Arendt décrit une impasse majeur du lien entre guerre et révolution et son dépassement. Dans d'autres parties de ses travaux, le thème est repris avec des variantes autour de la force et de la puissance. Rappelons l'essentiel dans divers textes. Son *Essai sur la révolution* commence avec l'affirmation que la physionomie du XX^e siècle a été déterminée par deux problèmes centraux : la guerre et la révolution (terme emprunté à Copernic, rappelle Arendt⁷⁴), comme elle s'en explique dans l'introduction⁷⁵, avant de présenter le sens de la révolution en le liant étroitement à une redéfinition de la politique et d'analyser la tradition révolutionnaire. Le thème de la révolution est étroitement lié à la liberté qu'elle dégage par une double définition du pouvoir qu'elle donne (domination, action). Pour Arendt, dans les années soixante, en connaissant les dangers d'extermination, de la « guerre totale », faire la révolution ne peut plus être pensé comme la prise du pouvoir, l'organisation d'un parti d'avant-garde formé de révolutionnaires (Lénine). Il n'est pas non plus possible d'envisager les liens entre révolution, politique étrangère et guerre en continuant à appliquer la fameuse formule de Clausewitz « continuer la politique par d'autres moyens », en s'inscrivant dans un cycle de destruction incalculable. Dans un contexte (post-)totalitaire, le slogan « plutôt mort que rouge » est un acte de mauvaise foi. Il est évident « qu'il y a un monde entre risquer sa propre vie pour l'existence de la liberté de sa patrie et de ses enfants, et menacer l'espèce humaine sous le même prétexte »⁷⁶. Mais « la vérité est qu'avant même les horreurs de la guerre nucléaire les conflits étaient devenus, politiquement, et non pas encore biologiquement, une question de vie et de mort »⁷⁷. Tout en étant sceptique sur la stratégie de dissuasion nucléaire, elle signale une transformation de la « nature même de la guerre » (p. 16) avec l'expansion des armes et des armes nucléaires qui reste

74. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, « Tel », Paris, 1963, p. 57.

75. *Ibidem*, p. 9-24.

76. *Ibidem*, p. 13.

77. *Ibidem*, p. 16.

un danger majeur. Tout en observant la dépendance mutuelle et croissante de la guerre et de la révolution, les liens entre guerre et révolution⁷⁸, le but de la guerre qui a pu être dans certains cas la révolution pour la liberté, elle souligne qu'après l'expérience totalitaire il est nécessaire de délier la guerre et la révolution pour que « subsiste un avenir prévisible » (p. 19), ce qui implique de distinguer entre pouvoir de domination et pouvoir d'action.

Arendt est proche de Rosa Luxemburg, intéressée par les Conseils. La révolution, dans la mesure où elle est une rupture avec la tradition de la providence, s'inscrit la dialectique entre la liberté et la nécessité (Hegel), mais elle n'est pas un cycle de l'éternel retour. C'est une nouveauté politique⁷⁹, qui s'invente, se fait par inadvertance⁸⁰. Elle aborde la révolution comme un « événement » par le biais de la liberté, du pouvoir d'action, de commencer quelque chose de neuf, de l'intergénérationnel, d'établir un espace public de parole, d'affrontement des opinions, de jugement avec des acteurs et des spectateurs, de construction de la politique, de la mémoire par le récit, etc., reprenant sous un angle plus politique des thèmes développés dans *Condition de l'homme moderne*. Pour elle, distinguer la guerre et la révolution exige de délier l'agir de la force et de la violence à un moment historique où l'agression guerrière et même la guerre défensive prennent des proportions incalculables. La révolution doit se détacher des conceptions traditionnelles de la force. Elle dégage un questionnement politique central pour la révolution autour d'un dénominateur commun à la guerre et à la révolution : « Il ne faut pas manquer de noter que seul le fait que révolutions et guerres sont les unes et les autres inconcevables hors du domaine de la violence suffit à les séparer de tous les autres phénomènes politiques » (p. 21). Elle rappelle que « la violence est un phénomène "marginal" de la politique ; l'Homme, dans la mesure où il est un animal politique, est doué de *parole...* [alors que] la violence elle-même est incapable de parole, et non pas seulement que la Parole est impuissante face à la violence » (p. 21). Ce qui rend possible la politique n'est pas le « mutisme » de la violence, mais la parole qui rend la politique visible, audible, partageable. Des faits qui existent historiquement n'existent pas forcément politiquement, écrit-elle. Elle précise encore que

78. Lénine, disant du tsar avant la révolution russe d'Octobre : « Il ne va pas nous faire le cadeau de déclarer la guerre. »

79. « [...] l'emphase de nouveauté si caractéristique de l'âge moderne mit près de deux siècles à quitter l'isolement relatif à la pensée scientifique ou philosophique pour atteindre au domaine de la politique », Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 63.

80. « [...] le mouvement qui menait à la révolution n'était pas révolutionnaire si ce n'est pas inadvertance », *ibidem*, p. 60.

Résister en politique, résister en philosophie...

la guerre et la violence sont en dehors de la politique, que le XVII^e siècle les avait situées comme un « état prépolitique », un « état de nature » d'un « commencement séparé de tout ce qui suit comme un abîme impossible à combler » (p. 23). Il existe un lien entre le commencement et la révolution, mais se situe-t-il quand Caïn supprime Abel, quand Romulus tue Remus, ce qui prouverait que la violence est forcément au commencement, qu'elle fait partie de la révolution ? « La légende parle sans équivoque : toute fraternité dont les humains sont capables est issue du fratricide, toute organisation politique que les hommes aient réussie tire son origine d'un crime. La conviction "au commencement était le crime" – dont la formule "état de nature" n'est que la paraphrase décantée par la théorie » (p. 23) – doit être mise en regard d'une autre plausibilité du « salut » des affaires humaines, celle de la parole, que l'on trouve dans la première phrase de saint Jean : « Au commencement était le Verbe » (p. 24). Le sens de la révolution pour Arendt est le refus de l'état de nature de Hobbes, pour dégager les liens entre liberté, commencement, révolution et parole.

Arendt est intéressée par l'émergence de la liberté chez les Grecs (parole, espace public) et les Romains (fondation), dans les États-cités du XV^e siècle, dans les communes médiévales (elle relit Machiavel), par la révolution américaine centrée sur la liberté, les expériences d'auto-organisation durant la Révolution française, les Conseils, etc. Dans son *Essai sur la révolution*, complexe, riche, elle met l'accent central sur des moments historiques de redécouverte de la puissance de la liberté. Elle oppose la révolution anticoloniale américaine à la Révolution française « qui mit le feu à la terre entière » (p. 77), trop centrée, selon elle, sur « la question sociale » et pas assez sur la rupture et la création politique en établissant un « corps politique entièrement nouveau » (p. 79). En partant d'une citation⁸¹, il faudrait s'arrêter au chapitre VI de son essai, « La tradition révolutionnaire et ses trésors perdus » (p. 317-417), qui mériterait une analyse approfondie. Arendt aborde la tradition révolutionnaire par le fil de l'articulation entre commencement, fondation, auto-organisation⁸², installation de la révolution dans la durée dans le système des Conseils (p. 378 *sq.*), engagement et repli, conflit général entre gouvernement et peuple, corruption, perversion. La liberté révolutionnaire ne se vit pas pour Arendt sur le registre de la gravité. Elle termine en opposant des vers célèbres et terribles du vieil Œdipe à Colonne : « N'être pas né surpasse

81. « L'incapacité de la pensée révolutionnaire à conserver l'esprit révolutionnaire et à le formuler conceptuellement fut précédée par l'incapacité de la Révolution à procurer une institution durable de cette dernière », *ibidem*, p. 342.

82. « [...] une forme entièrement nouvelle du gouvernement, un nouvel espace de liberté, ouvert et organisé dans le cours même de la Révolution », *ibidem*, p. 369.

tout ce qu'on peut dire, mais, une fois né, le moindre mal est de s'en retourner là d'où on vient et le plus vite possible», à la figure de Thésée, fondateur légendaire d'Athènes, déclarant que ce qui permet de «supporter le poids de la vie: c'est la *polis*, l'espace des exploits libres de l'Homme et de ses paroles vivantes qui donne sa splendeur à la vie» (p. 417).

Au xx^e siècle, elle repère un commencement de révolution (pré-post-)totalitaire, à l'œuvre dans les Conseils, en Russie, en Allemagne (années 1920), à Budapest (1956). Quand elle réfléchit à la révolution, Arendt redéfinit la politique travers trois problèmes: 1) l'assimilation de la politique à l'état de nature, à la domination, et donc à la force et au fatalisme de la violence banalisée dans l'exercice du pouvoir (y compris du pouvoir révolutionnaire), ce qui est très dangereux après l'invention totalitaire du xx^e siècle; 2) la peur, le refus de l'infinitude créative de l'agir fondé sur le socle ontologique de la naissance (et non sur l'angoisse de mort) comme nouveau commencement, comme usage de la parole, du récit, des générations, etc.; 3) la difficulté de saisir, de théoriser la nouveauté de la révolution et donc d'intégrer la nouveauté dans la conscience individuelle et collective⁸³.

À propos du deuxième problème, Arendt relevait la méfiance de Kant pour la Révolution française, qui par certains côtés rejoint les réserves de Platon face à la démocratie. Arendt prend une distance critique vis-à-vis de Platon et de Kant à ce propos, mais il faut rappeler sa méfiance contre un peuple qui avait voté l'arrivée au pouvoir d'Hitler, son insistance sur le conformisme, les préjugés et le manque de pensée, sa réflexion sur la violence. On se rappelle un de ses commentaires sur l'extermination décidée à l'intérieur d'une civilisation globale de barbares: «Le danger mortel pour la civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. Il vient de l'intérieur. La nature a été maîtrisée et il n'est plus de barbares pour tenter de détruire ce qu'ils ne peuvent pas comprendre, comme les Mongols menacèrent l'Europe pendant des siècles. Même l'apparition des gouvernements totalitaires est un phénomène situé à l'intérieur de notre civilisation. Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein 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.»⁸⁴

Dans d'autres textes, Arendt reprend un même cadre de réflexion, la guerre et la révolution qui toutes deux accélèrent la destruction

83. Voir, à ce propos, Anne Amiel, «Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions? Comment les penser?», *Actes du colloque Hannah Arendt*, université de Lausanne, 2007 (à paraître aux éditions Antipodes en 2008).

84. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 292.

Résister en politique, résister en philosophie...

dans la mesure où « les guerres et les révolutions, ont en commun d'être placées sous le signe de la violence »⁸⁵. La guerre moderne est l'expression de la violence destructrice moderne. « Quant aux révolutions (à part la guerre), à supposer qu'on les considère sérieusement avec Marx comme des locomotives de l'histoire, elles ont démontré on ne peut plus clairement qu'un tel trait de l'histoire se hâte manifestement vers l'abîme, et que les révolutions – loin de pouvoir maîtriser le contenu du désastre – ne font qu'accélérer de façon effrayante le rythme de son développement. » (p. 174.) Dans *Qu'est-ce que la politique*, elle va développer le thème sous d'autres angles qui rejoignent ses préoccupations dans *l'Essai sur la révolution*.

La fameuse phrase « on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs » peut être entendue comme une vision utilitariste de la politique avec l'impossibilité d'éviter la violence (ou, dit plus directement, *sans tuer, sans transformer les adversaires en ennemi*). Ce point préoccupait, Arendt au point de vouloir en faire le premier volume précédant un autre volume qu'elle aurait intitulé *La Politique a-t-elle encore un sens ?* pour répondre à une commande de 1955 remaniée de l'éditeur Pippenger, *Introduction à la politique*, qui n'a finalement jamais vu le jour. Guerre et révolution sont intimement liées, écrit-elle, ce qui transforme radicalement le sens de la politique, la manière de faire la révolution, son but et son sens, comme on l'a vu, et exige une redéfinition de la politique. Dans la modernité, nous avons tendance à « identifier l'action politique à l'action violente » (p. 175), ce qui est compréhensible vu la place de la violence dans l'histoire de tous les peuples de l'humanité, mais qui contient le danger que l'action politique ne soit dépourvue de sens.

« L'action violente, entre autres caractéristiques remarquables, recourt à des moyens matériels et interpose des instruments dans les réactions entre les hommes qui servent à contraindre ou à tuer. » (p. 176). Avec la violence, les fins ont tendance à devenir des buts. La violence rompt les relations et détruit l'espace intermédiaire permettant l'expérience politique au sens de la pluralité. Arendt en appelle à distinguer en politique entre *but, fin et sens* en constatant l'absence de distinction qui « nous empêche de saisir ce qui se passe réellement ». À ces trois éléments s'ajoute « le principe de l'action » découvert par Montesquieu dans *De l'esprit des lois*, lorsqu'il discute des formes de gouvernement. Il existe des convictions partagées pour Montesquieu relu par Arendt qui ne sont pas les mêmes selon les types de gouvernement : l'honneur (monarchie), la vertu (république), la peur (tyrannie), la gloire (Grèce). Arendt commence par repérer trois questions pour discuter de ces prin-

85. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 174.

cipes rhétoriques et donc n'appelant pas de réponse: 1) la politique a-t-elle encore un sens? 2) y a-t-il dans le champ politique des fins pour nous orienter en toute confiance? 3) à notre époque, l'action politique ne se caractérise-t-elle pas par l'absence de tout principe?

Elle constate: «La limitation extraordinaire du champ de l'expérience, dans lequel nous abordons la politique en fonction des expériences de notre siècle, n'apparaît peut-être nulle part plus clairement que dans le fait que nous sommes involontairement prêts à mettre en question le sens de la politique en général, dès lors que nous sommes convaincus de l'absence de but et de l'absence de finalité de l'action.» (p. 181.)

La confusion entre but, fin et sens amène à des conflits interminables. Est-ce la révélation de la force par la violence qui peut rendre visible la politique, c'est-à-dire les relations des hommes entre eux? Même quand le but est la liberté, la violence en vient à exercer une contrainte tyrannique paradoxale: la contrainte à la liberté. Le conflit entre sens et but se résout dans les guerres et les révolutions par le but qui lui-même se dégrade en moyens «qui accepte tout ce qui lui est utile et rejette comme inutile tout ce qui ne peut pas l'aider» (p. 184). Les actions violentes se déroulent dans le cadre de la catégorie moyens-fins. Dans le champ de la violence, la conquête du monde apparaîtra toujours supérieure à la paix.

«C'est parce que nos expériences avec la politique se sont essentiellement déroulées dans le champ de la violence qu'il ne nous est que trop naturel de comprendre l'action politique sous les catégories de la contrainte et de l'être-contraint, de la domination et de l'être-dominé, car c'est dans ces catégories que se révèle le sens véritable de toute action violente.» (p. 185.) Il n'est pas étonnant que nous considérions alors la paix comme un répit. Le mot de Clausewitz s'est inversé, «la politique est finalement devenue une poursuite de la guerre dans laquelle les moyens de la ruse se sont provisoirement introduits à la place des moyens de la violence» (p. 185). Arendt n'élabore pas une condamnation morale de la violence (durant la Deuxième Guerre mondiale, elle a été partisane d'une armée juive), qu'elle comprend dans le contexte de violence (post-)totalitaire. Elle montre le poids du contexte généralisé de violence, qu'il faut mettre en lien avec la destruction de la politique expliquée ailleurs et la dégradation des fins en moyens.

La question revient dans ce texte où elle réfléchit au sens de la politique. Comment aborder, défaire les liens intriqués, aporétiques, tissés par la violence moderne entre guerre moderne, guerres civiles et révolutions pour envisager une nouvelle révolution, émancipa-

Résister en politique, résister en philosophie...

trice ? Le thème est vaste, mais situons brièvement des éléments permettant de fonder la distinction et un lieu possible de travail sur la confusion entre violence et conflit. La scission est au centre de la guerre et aussi de la révolution. Elle est pourtant déniée, comme le rappelle avec brio Nicole Loraux dans ses travaux. Elle aussi situe la guerre comme un lieu de résistance (au sens freudien) et d'ombre de la politique dans sa généralité. Dès lors qu'il existe une contradiction ouverte entre guerre et révolution, qu'est-ce qui permet de distinguer le conflit révolutionnaire de la guerre et de la guerre totalitaire ? Brièvement, Arendt nous a montré que le pouvoir conçu comme le pouvoir d'action de tous, du penser dans l'agir, sépare la force guerrière de la puissance politique. Le rapport à la violence, d'autant plus après les expériences de guerres totales du XX^e siècle liées aux nouvelles armes nucléaires et autres armes de destruction massive, impliquant non seulement de revisiter l'anéantissement des ennemis (guerre de Troie), pour envisager la possibilité de l'anéantissement de tous, devient le critère déterminant pour aborder la contradiction et engager le travail de distinction critique. Les théories politiques de la dissuasion sont une des formes de théorisation du confinement et de l'évitement de la violence d'anéantissement. Arendt se place sur un autre terrain : celui de la redéfinition de la politique comme puissance d'agir en distinguant la politique de la guerre.

La question du « terrorisme » sous sa formulation récente a encore aiguisé et complexifié les rapports entre guerre et politique. Pour Jacques Derrida, le mot de *terrorisme* mérite d'être très sérieusement déconstruit, en intégrant une analyse critique du système médiatique et en prenant en considération d'autres risques bien supérieurs. Pour Jürgen Habermas, le terrorisme risque de mettre en cause la légitimité des démocraties libérales sociales, d'encourager une militarisation de la vie en société, de limiter la participation démocratique. Il est frappant de constater combien les attentats du 11 septembre ont ébranlé chez le deuxième auteur son édifice théorique basé sur le consensus, le respect de procédures et de règles⁸⁶. Le dialogue entre Jacques Derrida et Jürgen Habermas après le 11 septembre 2001 a bien montré que les questions ne sont plus de l'ordre d'un utilitarisme à la Bentham⁸⁷, ni

86. Voir Jürgen Habermas, *Une époque de transition. Écrits politiques 1998-2003*, Seuil, Paris, 2005 ; Jürgen Habermas et Jacques Derrida, *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Galilée, Paris, 2004, p. 20-133. Habermas écrit : « Depuis le 11-Septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, l'ensemble de ma conception de l'activité orientée vers l'entente [...] n'est pas en train de sombrer dans le ridicule », *Le Monde*, 17 juin 2005.

87. Voir notamment John Stuart Mill, *L'Utilitarisme. Essai sur Bentham* (1859), PUF, « Quadrige », Paris, 1998 ; Catherine Audard (sous la direction de), *Anthologie*

d'une conception consensuelle de l'espace public procédural qui montre ses limites.

La réflexion d'Arendt mérite d'être située dans la perspective de « l'histoire du domaine du risque et de la tragédie » (Castoriadis), sa réflexion sur la définition, les liens entre *pouvoir* et *violence* qu'indique l'ambiguïté du mot *Gewalt*, mérite d'être élargie par la prise en compte de la « part inconvertible de la violence qui est la plus excessive, la plus destructrice et autodestructrice »⁸⁸, et aussi ce lien indéfectible entre des idéaux et la violence à intégrer dans la résistance démocratique, écrit encore Étienne Balibar. La violence est une réalité incontournable. Il n'existe pas de possibilité absolue d'éviter le risque de la cruauté sans médiation, la destruction de masse. « Les gens... expriment cette demande: produisez-moi un système institutionnel qui garantira que cela ne tournera jamais mal; démontrez-moi qu'une révolution ne dégénérera jamais [...]. Formuler cette exigence, c'est rester dans la mystification la plus complète. C'est croire qu'il pourrait y avoir des dispositions sur le papier qui pourraient, indépendamment de l'activité effective des hommes et des femmes dans la société, assurer un avenir paisible. »⁸⁹ Cela conduit-il au déterminisme désabusé ?

S'il n'y a pas de garantie absolue contre la destruction, une voie est possible pour civiliser la violence. Distinguer entre guerre et révolution, entre guerre et conflit, prendre en charge le conflit peut faire partie de la redécouverte du projet de résistance démocratique radicale. Jacques Rancière, qui, soulignons-le, se situe dans un « âge nihiliste » (« La politique en son âge nihiliste » est le titre d'un des chapitres de son livre *La Méésentente*), aborde le conflit en contournant la question de la violence par le biais de l'exigence d'égalité traitée par la méésentente des sans-part. Le conflit est posé non pas par la force souveraine du haut, mais par la puissance des sans-part en bas, par la voie du *dèmos* en tant qu'il est la part des sans-voix, des sans-pouvoir. La politique est possible, elle commence quand l'ordre de la domination (et de la domination totale) est bousculé, quand la répartition des parts entre les parties de la société est interrompue par l'apparition d'une partie surnuméraire, le *dèmos*, qui concrétise les sans-part. Dans son analyse très fine du discours négationniste, il n'épuise pas la question.

historique et critique de l'utilitarisme, PUF, Paris, 1999; Bernard Williams, « Une critique de l'utilitarisme », in J. J. C. Smart et B. Williams, *L'Utilitarisme. Le pour et le contre*, Labor et Fides, Genève, 1997, p. 73-135.

88. Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, *op. cit.*, p. 404.

89. Cornelius Castoriadis, « Une interrogation sans fin », *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 308.

Résister en politique, résister en philosophie...

Pour Jacques Rancière, la méésentente est ainsi le point de départ, la condition non politique de la politique. Elle institue la communauté politique comme une communauté du litige (du conflit). Le conflit est situé non sur le terrain de la force guerrière, mais sur celui de la puissance de la prise de parole par les sans-part. La méésentente ancrée dans l'inégalité et l'aspiration à l'égalité toujours ouverte instituent une logique de la « méésentente » qui ne s'inscrit ni dans une logique de consensus ni dans la position du « tort absolu ». On verra que la philosophe d'ex-Yougoslavie, Rada Ivekovic, radicalise le conflit par une réflexion sur une guerre de fondation en Europe et la partition dans la pensée, qui ouvre des perspectives nouvelles.

22. LE CONFLIT AUTOUR DU DÉNI DU MOUVEMENT D'ALTÉRITÉ DANS L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE

« Penser n'est pas construire des cathédrales ou composer des symphonies. La symphonie, si symphonie il y a, le lecteur doit la créer dans ses propres oreilles. »

Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

Le deuxième conflit évoqué aux frontières de la démocratie concerne le mouvement de l'altérité dans la pensée, quand elle est une activité qui lie politique et philosophie. Quand le philosophe n'est pas conseiller de dictateurs, mais philosophe-citoyen. La contradiction entre raison et pensée, avec en arrière-fond les spectres de Heidegger, d'Eichmann et d'Arendt, on l'a vu, fait partie de l'histoire de la philosophie du xx^e siècle, comme l'ont montré les travaux de l'École de Francfort. Si *L'Être et le Temps* de Heidegger, à la sortie de la Deuxième Guerre mondiale, a été un monument de philosophie existentielle sur l'angoisse de la mort qui rôdait, avec les millions de morts, dans la culture philosophique et politique, la relativisation d'un tel héritage tout en intégrant la condition de mortalité individuelle et de l'espèce humaine, pose l'exigence d'un déplacement philosophique existentiel, politique, vers la survie individuelle et du genre humain sur la planète. Arendt a ouvert le chemin en dénonçant la centration nihiliste sur la mort comme déliaison dans l'œuvre de Platon et de Heidegger. Au centre de sa réflexion philosophique, elle a installé la naissance comme ancrage ontologique pour la liberté, la pluralité, l'action, les générations, le récit, la présence du penser dans l'agir. Elle a reconsidéré la pensée comme activité en lien étroit avec l'action, comme mouvement d'altérité inscrit dans la pluralité.

Menace de destruction de la politique au XXI^e siècle...

« Penser ce que nous faisons » est le fil rouge du projet de la *human condition*. Pour Arendt, le monde est toujours œuvre et produit de l'homme et l'homme peut s'arracher au déterminisme, au nihilisme, à l'isolement par la pensée et la parole. En effet, l'homme « a le goût et peut-être le besoin de penser »⁹⁰. Non seulement le cadre de la vie en commun, mais aussi la pensée et la parole ont été gravement attaqués par l'invention totalitaire au XX^e siècle. L'activité démocratique, qui est le cadre de la pluralité, est incompatible avec la guerre. La puissance de l'activité de penser, de parler est particulièrement en danger dans la violence et la guerre actuelles. Mais on assiste à la résurgence du goût de penser et de parler dans le mouvement social à toutes les frontières.

L'opposition *vita activa*, *vita contemplativa* signifiait, dans la longue tradition de la philosophie, que « la contemplation représente l'état le plus avancé de l'esprit » (*La Vie de l'esprit*, p. 21). Le renversement de la force en puissance du penser dans l'agir, suppose le renversement de la contemplation en action, a montré Arendt dans *La Vie de l'esprit*. Elle fait une remarque importante sur ce qu'elle cherche : « Ce qui m'intéressait, dans la *Vita activa*, c'est que la notion contraire de tranquillité absolue de la *Vita contemplativa* exerçait un tel pouvoir que, devant semblable immobilité, toutes les différences entre les activités multiples de la *Vita activa* disparaissaient »... Pourquoi donc Caton écrivait alors : « Jamais il [l'homme] n'est plus actif que lorsqu'il ne fait rien, jamais moins seul que dans la solitude » ? se demande Arendt. En effet, « que "fait" - on quand on ne fait que penser ? Où est-on quand on pense, alors qu'on est toujours normalement entouré d'autres êtres humains, et qu'on se retrouve en sa seule compagnie ? » (p. 22).

Elle parcourt l'histoire de la philosophie pour répondre à la question. En constatant des « morts » de l'époque moderne (Dieu, la métaphysique, la philosophie, le positivisme), ce qui a des implications politiques qu'elle ne traite pas directement dans ce livre, elle insiste sur le fait que la crise atteint « nos manières de penser, notre capacité de penser », alors que « nous sommes ce que les hommes ont toujours été – des êtres pensants. J'entends par là, tout simplement, que l'homme a le goût, peut-être le besoin, de penser plus loin que les limites du savoir, de tirer davantage de cette capacité que savoir et action » (p. 27)... « le besoin urgent de raison (chez Kant) est à la fois autre et plus que la simple quête et le désir de savoir », « la pensée et la raison n'ont pas les mêmes préoccupations que l'intellect », écrit-elle à propos de Kant, à qui elle emprunte la distinction entre *Vernunft* et *Verstand*, « raison » et « intellect » (et sur quoi elle basera le jugement dans d'autres textes).

90. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, volume I : *La Pensée*, PUF, Paris, 1981, p. 27.

Résister en politique, résister en philosophie...

Elle en tire une affirmation importante pour articuler pensée et jugement : « l'exigence de raison n'est pas inspirée par la recherche de la vérité, mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose » (p. 30).

Dans le chapitre III, intitulé, « Qu'est-ce qui nous fait penser? », elle approfondit les liens entre l'absence de pensée et le mal, et entre la pensée et l'évitement du mal, question présente au procès d'Eichmann, mais déjà avant, quand elle s'interroge sur la collaboration d'intellectuels au régime nazi. Elle décrit Socrate en rupture avec Platon : « Le sens de ce que fait Socrate se trouve dans l'activité elle-même, ou, en d'autres termes, *penser et être vraiment en vie sont deux choses identiques*, ce qui veut dire que la pensée doit toujours repartir à zéro ; c'est une activité qui accompagne la vie et a pour objet des concepts tels que justice, bonheur, vertu, donnés par le langage comme porteurs de la signification des événements de la vie et de tout ce qui meuble une existence humaine » (p. 203).

L'activité de penser a une caractéristique intrinsèquement liée à la liberté et à la pluralité, elle est mouvement d'altérité. En d'autres termes, Arendt pose une ontologie politique de la *relation* et non de l'essence : « dès qu'il y a pluralité – d'être vivants, de choses, d'idées – il y a différence, et cette différence ne provient pas de l'extérieur, mais est inhérente à chaque entité sous forme de dualité, d'où se dégage l'unité, par voie d'unification » (p. 209). Il y a une dimension plurielle à la pensée qui fonde la relation au niveau le plus intime de la pensée, dans le dialogue avec soi-même déjà, et que l'on va retrouver plus tard extériorisé avec les autres dans l'espace public de jugement. Par ailleurs, l'activité de pensée est une relation, une « dualité du deux-en-un » à la base de la pluralité. « Ce qu'a découvert Socrate, c'est qu'on peut avoir des rapports avec soi-même, aussi bien qu'avec les autres, et que les deux types de rapports présentent des points communs. » (p. 214). On voit les implications dans la question des positions dans l'agir et aussi de l'importance de la parole en lien à l'activité de pensée dans l'agir humain, qui sont deux axes importants de la recherche.

Les questions d'Arendt peuvent être prolongées par celles de Castoriadis⁹¹ quand il se préoccupe, dans son essai *L'Institution imaginaire de la société*, de ce que les hommes font quand ils essaient de « penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent » (p. 8). Pour lui, c'est un travail qu'il appelle « d'élucidation » qui ne remplace pas le travail théorique. « Il n'existe pas de lieu et de point de vue extérieur à l'histoire et à la société, ou "logiquement antérieur" à celles-ci, où l'on pourrait se tenir pour en faire la théorie – pour les inspecter, les contempler, affirmer la nécessité déterminée

91. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*

de leur être-ainsi, les “constituer”, les réfléchir ou les refléter dans leur totalité. Toute pensée de la société et de l’histoire appartient elle-même à la société et à l’histoire. Toute pensée, quelle qu’elle soit et quel que soit son «objet», n’est qu’un mode et une forme du faire sociale-historique. [...] Ce que j’appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu’ils font et de savoir ce qu’ils pensent. Cela est aussi une création social-historique [...]. Ce faire et ce représenter/dire s’instituent aussi historiquement, à partir d’un moment, comme faire pensant ou pensée se faisant. » Il précise encore ailleurs : «Le moment de l’élucidation est toujours nécessairement contenu dans le faire. Mais il n’en résulte pas que faire et théorie sont symétriques, au même niveau, chacun englobant l’autre.» (p. 102.) Il précise ailleurs : «Tout au plus, les autres peuvent se reconnaître dans ce qu’il dit – et cela encore ne “prouve” rien, car ce qui est dit peut induire et induit parfois une “reconnaissance” dont rien ne permet d’affirmer qu’elle aurait existé sans ce discours, ni qu’elle le valide sans plus. Des millions d’Allemands “se sont reconnus” dans le discours d’Hitler; des millions de “communistes”, dans celui de Staline.» (p. 9.)

Castoriadis ajoute une condition à ce faire pensant qu’à la différence d’Arendt il prend explicitement en compte. Il ne provient pas d’un *logos*, d’un Dieu, d’une transcendance quelconque, d’un chef, d’un théoricien pur qui parle, c’est quelqu’un de précis qui a une identité, une position dans un rapport de pouvoir et qu’il faut situer pour l’écouter «à ses risques et périls». «Ce n’est jamais le *logos* que vous écoutez; c’est toujours *quelqu’un*, tel qu’il est, de là où il est, qui parle à ses risques et périls, mais aussi aux vôtres. Et ce qui, chez le “théoricien pur”, peut être posé comme postulat nécessaire de responsabilité et de contrôle de son dire, est devenu, nécessairement, chez les penseurs politiques, couverture philosophique derrière laquelle ils parlent – *ils* parlent. [...] Jamais personne ne parle au nom de personne – à moins d’y être expressément mandaté [...]. Il ne faut jamais écouter un politique qui parle *au nom de...*» Il précise encore : «Le politique, et le penseur politique, tient un discours sous sa propre responsabilité. Cela ne signifie pas que ce discours soit incontrôlable – il fait appel au contrôle de tous.» (p. 9.) Il ne peut donc invoquer un discours théorique pour asseoir son pouvoir. Nous voilà avertis.

Les travaux de Castoriadis sur la «raison instituée et instituante», sur «la découverte de l’imagination» qui s’articule à la démocratie comme «régime, projet, imaginaire», permettent d’imbriquer une réflexion sur la politique et la philosophie, sur la *praxis* philosophique comme mouvement de la pensée en lien étroit avec l’histoire. Dans son essai de 1975, Castoriadis formule une thèse sur la raison ontologique (raison de l’Être social-histo-

Résister en politique, résister en philosophie...

rique) où il retrouve le questionnement d'Arendt sur la contemplation et la pensée active, tout en le radicalisant et en déplaçant des éléments d'analyse. Castoriadis analyse la tension entre raison instituant et instituée tout en cherchant à disposer de nouvelles bases à partir de l'imagination radicale et la démocratie radicale en tant que puissances de création individuelles et sociale-historiques.

Castoriadis a décidé de « considérer le social-historique pour lui-même ». Il fait le constat qu'un tel choix « fait éclater la logique de l'ontologie héritée » (p. 236). Rappelons le résumé de sa thèse : « De Platon à Marx, la pensée politique s'est présentée comme application d'une théorie de l'essence de la société et de l'histoire. » Il se réfère à ses travaux effectués dans le cadre du groupe Socialisme ou Barbarie et qu'il reprend en partie dans *L'Institution imaginaire de la société*. « Fondée sur une ontologie identitaire pour laquelle être a toujours signifié être déterminé, elle a occulté l'être propre du social-historique comme imaginaire radical. » Il écrit encore ailleurs : « L'essentiel de la réflexion (de Platon à aujourd'hui) – sauf incidentes germinales, fulgurations sans suite, moments de présence intraitable de l'aporie – s'est dépensé non pas à ouvrir et à élargir la question, mais à la recouvrir aussitôt découverte, à la réduire aussitôt surgie. Le même mécanisme et les mêmes motivations ont été à l'œuvre dans ce recouvrement et dans cette réduction que dans le recouvrement et la réduction de la question de l'imagination et de l'imaginaire – et pour les mêmes raisons profondes » (p. 233).

Il établit un bilan sur l'ontologie héritée en formulant plusieurs constats. L'ontologie n'a jamais réussi à prendre en compte son objet, à savoir « l'être propre du social-historique qui s'est trouvé constamment déporté vers autre chose que lui-même », vers un ailleurs (transcendantal ou autre). Arendt exprime une idée similaire sous une autre forme. Elle souligne qu'il n'y a jamais eu de philosophie politique conséquente, dans le sens où la philosophie n'a jamais pris en compte la pluralité, mais l'homme comme une abstraction hors de toute relation. L'imaginaire a servi à cerner le réel comme *image de*, mais pas comme production créatrice de flux, de formes, de représentations. Enfin, « on ne s'est guère préoccupé de savoir ce que *faire* veut dire, quel est l'être du faire et qu'est-ce que le faire fait être, obsédé qu'on était par ces seules questions : qu'est-ce que bien faire ou mal faire. On n'a pas pensé le faire, parce qu'on n'a pas voulu penser ces deux moments particuliers, l'éthique et le technique » (p. 234).

Dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, il interprète l'œuvre de Marx (p. 76 sq.) en postulant qu'il a été prisonnier d'une ontologie réifiée et que cela l'a amené à étouffer

Menace de destruction de la politique au XXI^e siècle...

lui-même les germes nouveaux que contenait sa pensée, alors que, pour Castoriadis, le projet révolutionnaire excède toute « fondation rationnelle », au sens de la raison instituée. Pour lui, une nouvelle institution de la société implique le dépassement de la raison instituée. « Depuis que l'on enregistre l'histoire de la pensée humaine, les doctrines philosophiques se succèdent innombrables. Depuis que l'on peut suivre l'évolution des sociétés, idées et mouvements politiques y sont présents. Et de toutes les sociétés historiques, on peut dire qu'elles ont été dominées par le conflit, ouvert ou latent, entre couches et groupes sociaux, par la lutte des classes. Mais, chaque fois, la vision du monde, les idées sur l'organisation de la société et du pouvoir et les antagonismes effectifs des classes n'ont été reliés entre eux que de façon souterraine, implicite, non consciente. Et chaque fois une nouvelle philosophie paraissait, qui allait répondre aux problèmes que les précédentes avaient laissé ouverts, un autre mouvement politique faisait valoir ses prétentions, dans une société déchirée par un conflit nouveau – et toujours le même. » (p. 84.)

Il s'agit de voir la dialectique entre la tradition instituée et l'histoire comme création, le mouvement entre société instituée et instituante où l'imagination est une puissance de changement à désocculter, le social-historique comme mode d'être inconnu de la pensée héritée et toujours à recréer. Dans la deuxième partie de son livre, il présente une genèse ontologique conçue comme création continuée, auto-altération qui se fait dans l'institution du monde, des individus, des choses. Il souligne que la société ne se connaît généralement pas comme auto-institution, en partie à cause de son auto-aliénation, qui lui fait croire en une création extra-sociale ou hiérarchique de l'institution et de sa rationalisation. Il finit par poser le projet révolutionnaire comme un projet d'« auto-institution explicite de la société », qui ne dépend que « du faire des hommes » et dont le « penser politique – penser de la société comme se faisant » est une composante essentielle.

23. LE CONFLIT AUTOUR DU MOUVEMENT DES POPULATIONS AUX FRONTIÈRES

« Les arbres ont des racines, les hommes ont des jambes. »

Michel Gribinski, « Glossaire. Le souci », *Penser/rêver*, n° 7, 2005.

Le troisième conflit concerne le mouvement, l'altérité des populations aux frontières. En abordant ce conflit dont mes articles font état sous des angles divers, je ne me réfère pas au développement

Résister en politique, résister en philosophie...

de la xénophobie notamment dans la classe ouvrière⁹², des nationalismes et ultranationalismes, sans pouvoir prendre à ce stade en compte les travaux récents sur migration et colonialisme (thème important de recherche)⁹³. Je me réfère surtout aux difficultés *non dites* concernant le *cœur du débat* relatif à une conception d'ontologie politique. Je me réfère à un consensus très profond partagé par tous en silence – situé au cœur de la pensée, de l'imaginaire social –, qui bloque l'émergence d'une nouvelle pensée de la politique et de la citoyenneté postnationale. Ce consensus est si profondément ancré qu'il est bien plus difficile à rompre. Il est au cœur de l'imagination, de la pensée de notre moment historique.

Le conflit autour de l'Un et du Multiple, du mouvement entre l'être et la pensée et de la politique et du mouvement des humains (du corps, de la pensée) en particulier est l'un des conflits majeurs de la politique aux frontières du régime, projet, imaginaire démocratique et de la philosophie prise entre métaphysique et ontologie. On assiste à des tentatives pour le dénier qui ne peuvent le contenir. Son ampleur bouscule les catégories du temps (histoire) et de l'espace (géopolitique) en transformant radicalement les rapports sociaux, les catégories, la pensée. La citation ci-dessus dessine l'abîme qui existe entre la condition de nature (déterminisme) et la condition humaine politique (égaliberté). L'image du mouvement humain la plus parlante est celle des corps, des jambes des sans-papiers. Ce qui est montré, fantasmé, manipulé. Elle cache le fait que les milliards d'humains sont devenus des migrants qui cherchent des repères dans les bouleversements de la globalisation. Précisons d'entrée de jeu qu'il ne faut pas confondre le monde de la vitesse et celui du mouvement pour éviter l'équivoque du glissement vers des questions métaphysiques, plutôt que des questions de politique et de philosophie.

Le mouvement des populations est la figure concrète d'un autre mouvement : le mouvement de l'être social-historique considéré dans l'activité humaine politique, auquel appartient aussi le mouvement de la pensée. La *praxis* humaine politique telle qu'elle apparaît dans les schèmes imaginaires, les discours, les choix effectués, montre que le mouvement est constitutif de l'être social-historique. Celui-ci devient visible, reconnu, quand les humains parviennent à construire entre eux (*inter-esse*) un espace pour pouvoir être en relation avec eux-mêmes (leur imaginaire, leur pensée, leur conscience,

92. Marianne Ebel et Pierre Fiala, *Sous le consensus la xénophobie. Paroles, arguments, contextes (1961-1981)*, Institut de sciences politiques, Université de Lausanne, 1983.

93. Je pense aux travaux récents (en France) d'Olivier Le Cour Grandmaison ; voir notamment « Colonisés, immigrés, clandestins, et périls migratoires », *Rue Descartes*, n° 58, automne 2007, p. 120 sq.

leur corps) et avec les autres dans un espace public qui n'est pas réductible aux frontières de l'espace étatique. L'étude des trajectoires de migrants ne révèle pas que les itinéraires des passeurs que recherchent les polices, mais aussi des projets, des rêves de vie, une sociabilité, des réseaux sociaux, et même des stratégies économiques qui ne se confinent pas aux frontières du marché et des États. En d'autres termes, l'action humaine en mouvement est la lutte par en bas pour la construction d'un espace public dont les frontières ne soient pas celles du système d'États-nations.

La crise du droit d'asile, les renvois forcés, les luttes des sans-papiers sont des lieux d'observation d'une autre crise, celle du paradigme politique dominant basé sur la nationalisation, la territorialisation des droits, l'idée d'une « nature humaine » à laquelle correspondrait une unique forme de rationalité, de vérité et d'universalité. La crispation sécuritaire, identitaire, l'oubli de l'hospitalité, l'usage de la violence, le racisme d'État dans le droit d'asile ne sont qu'une fixation sur un modèle politique erroné, anachronique, dont les étrangers, les individus et les groupes sociaux les plus fragiles sont la cible la plus accessible. Il est évident que le mouvement ne s'inscrit pas dans l'opposition ouverture-fermeture des frontières (recouverte par l'opposition politique intérieure-politique internationale). Ce mouvement n'est pas un mythe ou un délire (comme le sous-entend la formule « on ne peut accueillir toute la misère du monde », qui s'en veut la critique et débouche sur un tri et/ou une intégration ressemblant à une politique de tri). Il est donc impératif de *penser* le conflit autour du mouvement. C'est un des conflits majeurs de la politique et de la philosophie.

Quelle difficulté la politique et la philosophie rencontrent-elles quand elles tentent d'élaborer le conflit sur la place de l'étranger ? Sur le terrain d'une ontologie politique, d'une position du travail philosophique face à la violence, ces conflits majeurs brillent d'un éclat particulier dans les zones d'ombre du champ de la politique et de la philosophie. Ils sont centraux et se trouvent à toutes les marges, le plus souvent non dits, non pensés. Que nous montrent les difficultés d'une double élaboration croisée, intégrée, conflictuelle du représentable de la « rupture » historique et des conflits autour des femmes et des étrangers dans un contexte de violence totalitaire dans la politique et la philosophie ?

Il s'agit de penser l'ontologie du mouvement ni comme une ontologie naturelle, essentialisante, ni comme une ontologie du marché, mais comme une ontologie *politique*. En d'autres termes, il s'agit de lutter contre le déni du mouvement (qui produit des millions de clandestins, de sans-papiers). Il s'agit de prendre en compte la défense de la liberté de circulation aux multiples frontières, accompagnée des droits fondamentaux, politiques, sociaux, syndicaux (et

Résister en politique, résister en philosophie...

non la liberté de mouvement comme une abstraction ou encore comme la réduction du mouvement des humains à des facteurs économiques aux côtés des matières premières, des capitaux). On pense, par exemple, aux zones d'attente des aéroports à travers le monde. Espace en marge de la frontière, en marge du droit, la zone d'attente est le lieu où vient se briser la trajectoire très difficile des populations en mouvement.

Que pouvons-nous aujourd'hui demander à la réflexion philosophique, au-delà de normes nouvelles de conduite, du rappel des limites aux dérives, ou d'un éloge des vertus (de tolérance pour tisser les peuples les plus divers, bâtir un monde multiculturel, etc.) ? Pouvons-nous imaginer le dépassement d'une philosophie d'essence qui traite les migrants comme des choses, les questions comme des questions métaphysiques (les migrations représentées comme des catastrophes « naturelles »), avec l'illusion de figer le mouvement ? Les morts aux frontières sont la traduction concrète de la métaphysique de l'Un niant la multiplicité, le devenir. Pouvons-nous imaginer une ontologie du mouvement de l'être et de l'être social-historique qui permette de voir, d'analyser des faits de vie matériels, historiques, spatiaux réels⁹⁴, de faire des choix, de prendre des décisions dans le cadre de la construction démocratique ? En articulant une approche théorique et des données empiriques, John Torpey montre que le passeport est le noyau permettant d'expliquer comment le concept de citoyenneté (nationale) a été utilisé pour *fixer* droits et sanctions dans les domaines de la liberté, des biens, de l'impôt et des prestations sociales. Il montre comment et pourquoi les États ont obtenu le droit exclusif d'autoriser et de réguler les déplacements. La puissance des diasporas (peuples sans-État, peuples, individus migrants à travers le monde) nous invite à ne pas dénier la réalité du mouvement humain qui se développe en tension avec les contraintes du marché et le système dominant des États-nations.

Les arguments des politiques de précarité, de répression, mais aussi ceux des luttes se réfèrent en grande majorité à une ontologie politique figée dans une pensée territoriale et nationale essentialisante – une des formes de la pensée essentialisante de l'Un. Le plus souvent, il est simplement demandé à l'État de droit territorial, national, d'ouvrir un peu plus son territoire, d'élargir ses critères d'accueil à de nouvelles catégories de migrants (ce qui implique l'« immigration choisie », la « ronde des permis », dont l'exemple suisse est emblématique, la logique des quotas, des cercles) et ne met pas en cause la logique ontologique profonde. En d'autres termes, l'ontologie dominante essentialise l'Être social-historique,

94. John Torpey, *L'Invention du passeport*, Belin, Paris, 2005.

prétend fixer des humains séparés, éclatés, isolés sur un territoire (d'où découlent ou non des droits), où les droits sont hiérarchisés en fonction de la nationalité, des besoins du marché du travail en recomposition. La logique du «laboratoire Schengen» illustre cela. Les individus sans papiers sont des travailleurs clandestins, des sans-droits à surexploiter, puis des déchets. Les intérêts économiques à la recherche de surprofits sont soutenus cyniquement par les États. En d'autres termes, il y a un décalage entre le vécu de millions, voire de milliards de gens, et les pratiques du marché dans lequel s'ancre l'imaginaire, la pensée dominante de la politique, de l'État et des droits. Il y a quelque chose que notre époque ne peut décidément ni *dire* ni *voir*, donc ne peut pas *savoir*.

La question du mouvement ne doit donc pas être restreinte à la revendication de libre circulation du marché. Une telle approche s'inscrirait dans une vision naturaliste, utilitariste ultralibérale des migrations. La liberté de circuler mercantile du tout-économique n'est pas une valeur politique en elle-même. Pour l'être, il faut qu'elle s'accompagne de l'appartenance à un cadre politique, de droits. Revenons un instant à Arendt. Elle part de la liberté de mouvement telle qu'elle est inscrite dans le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (art.12.2) et dans la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (Protocole 4, art. 2), sans jamais la séparer des rapports de pouvoir. Arendt définit la liberté de se déplacer par ce qu'elle appelle «le droit d'avoir des droits» basé sur la liberté d'action dans un espace public d'appartenance politique à construire: «Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, "commencer", "guider" et éventuellement "gouverner", mettre en mouvement, ce qui est le sens originel du latin *agere*).»⁹⁵ En revisitant le pouvoir des humains de cette manière, Arendt pense la liberté, la pluralité en lien à une *praxis* du pouvoir, en rapport étroit à la fois avec la destruction totalitaire et avec un pouvoir d'action (de reconstruction, de création) de chaque humain en mouvement appelé à devenir, dans une *relation* (dans une pluralité reconnue qui ne s'arrête pas aux frontières), qui, pour se développer, a besoin d'un espace public. Vu depuis «le droit d'avoir des droits», le pouvoir d'action humaine individuelle et plurielle de mouvement ne se restreint donc ni à l'espace de l'État-nation ni à l'espace du marché globalisé. Le mouvement est une puissance d'être politique, dans la mesure où il crée un espace public politique d'appartenance. Dans le débat sur une citoyenneté trans-nationale, on peut retenir qu'Arendt met l'accent à la fois sur l'exigence d'un cadre poli-

95. Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris, 1983, p. 233.

Résister en politique, résister en philosophie...

tique, d'autonomie des individus actifs, et sur celle des droits fondamentaux, mais sans aborder le conflit.

Le mouvement des populations (et le mouvement de la pensée), en tant qu'« altération de la société », doit être intégré aujourd'hui dans la construction de la résistance si nous voulons que la démocratie radicale se construise incessamment aux frontières de la démocratie, peut-on penser avec Castoriadis. Là se trouve la « mutation radicale » appelée de ses vœux. Cela implique que nous acceptions d'assumer la critique des dispositifs, des outils, des pratiques. Cela implique la construction d'une position d'interrogation radicale de l'ontologie héritée, des significations imaginaires instituées pour aller au-delà de la fascination horrifiée, de la peur du chaos, du désordre, de la « barbarie » projetée sur l'autre, de sa violence, attisant les passions, installant des clivages d'aveuglement. « La société instituée est toujours travaillée par la société instituante, sous l'imaginaire social établi coule toujours l'imaginaire radical. »⁹⁶ En ce sens, les travaux de Castoriadis sur l'ontologie héritée (Platon), l'imagination et le projet, le régime, l'imaginaire de la démocratie en germe aident à penser à la fois les jambes et la tête, le mouvement des populations et les manières de le penser ou de l'éliminer de l'espace de penser.

Le mouvement des populations est un appel à *dénationaliser* et *déterritorialiser* le penser dans l'agir. Mais pour ne pas s'enfermer dans une autre prison, la mobilité chaotique qui inscrit les humains dans le mouvement d'exclusion, hors de la politique et du monde (pensons aux millions de déplacés, aux apatrides qu'Arendt décrit). Une telle dénationalisation et déterritorialisation contient l'exigence d'une nouvelle définition et d'une construction d'un *espace public – c'est-à-dire politique – pluriel transnational* aux frontières de la démocratie (comme l'explique bien Étienne Balibar dans ses travaux sur les frontières de la démocratie et les exigences de la construction d'une citoyenneté postnationale à la base d'une Europe politique). Pour le dire autrement, cela implique de travailler sur le conflit entre le marché, le système d'États-nations et la condition humaine en tant qu'elle est mouvement forcé et désiré, à ce qu'il y a de commun entre les migrants en mouvement et les résidents forcés à la mobilité. Une telle manière de voir permet d'agir en liant les domaines, les luttes du chômage et de l'immigration, du droit d'asile, souvent séparés. Le projet de résistance démocratique radicale permet de garder en mémoire que le sexe, le sol et le sang sont les éléments où se cristallisent les peurs et les conflits aux frontières de la démocratie. De garder ouverte la préoccupation de civiliser la violence.

96. Cornelius Castoriadis, *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 130.

Menace de destruction de la politique au XXI^e siècle...

« Aucune réflexion sur la violence historique et sociale ne peut se limiter à l'examen des questions de pouvoir, si décentré ou décentralisé qu'on le pense. La polysémie du terme *Gewalt* nous aide à le faire comprendre, puisqu'elle excède d'emblée les limites d'une théorisation du "pouvoir". Les questions du pouvoir sont réellement au cœur de ce que j'ai appelé l'économie de la violence: il y a une violence première du pouvoir et une contre-violence dirigée contre le pouvoir, ou une tentative de construire des contre-pouvoirs, qui prend la forme d'une contre-violence. Cependant il y a aussi des niveaux de la violence qui ne gravitent pas autour de l'alternative du pouvoir et du contre-pouvoir, même si, inévitablement, ils y font retour, et pour ainsi dire viennent les *infecter* (il est difficile d'éviter les métaphores pathologiques, puisque la représentation même du pouvoir incorpore un concept de la norme et de la normalité). Nous visons ici cette part en quelque sorte inconvertible de la violence qui est la plus "excessive", la plus destructrice et autodestructrice, celle qui met en jeu non seulement, comme dans la dialectique de l'esprit, le risque de la mort propre, qui est le prix du pouvoir et de la puissance, mais celui de l'apocalypse barbare et de la destruction mutuelle. Ou pire. »

Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997.

QUATRIÈME TABLEAU
LIBERTÉ AMBIGUË :
SERVITUDE, PENSÉE, RÉSISTANCE
LE POSTULAT EXPLORATOIRE
DU CAPITALISME TOTAL LIBÉRAL

« Pour comprendre le monde instable dans lequel nous vivons, nous avons besoin de notions complexes, c'est-à-dire dialectiques. Voire nous avons besoin de compliquer les choses. Et pour contribuer à changer de monde, dans ce qu'il a d'inacceptable et d'insupportable – ou, ce qui revient au même, pour résister aux changements qui s'y produisent et qu'on présente volontiers comme inéluctables –, nous avons besoin de renverser la fausse simplicité de certaines notions évidentes. »

Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997.

La destruction politique et la condition d'humain superflu, la guerre et la résistance font partie de notre passé, de notre présent, de notre avenir. Les résistances à les imaginer, à les voir, à en parler, à en débattre, à conceptualiser la destruction et aussi l'agir sont présentes en ce début du XXI^e siècle. Face aux tensions entre destruction et création, la position du thaumaturge à la fois acteur et spectateur en politique est centrale chez Arendt. Il n'est pas anodin, on le verra, qu'elle réactualise la création de l'espace public par le partage de la parole et du sensible et critique la vision guerrière de l'héroïsme, invente la position d'antihéros ordinaire

quand elle réfléchit à la guerre d'anéantissement en se demandant « Qu'est-ce que la politique ? »

Qu'en est-il du danger de devenir superflu aujourd'hui ? Quel est le rapport de ce danger avec la guerre moderne que dessinent les cartes des conflits dans le monde ? Comment ne pas dénier le danger tout en ne le transformant pas en catastrophes naturelles ou alors en simples faits utilitaristes ? Quel sens accorder aujourd'hui à la tension entre servitude et liberté dans ce contexte ? Qu'en est-il de l'articulation entre l'agir et l'activité de penser, de juger dans l'agir ? Si la « tentative totalitaire » réussissait¹, la politique du chômage qui porte en elle les surnuméraires (p. 172) deviendrait une réalité sur la planète. Les inventeurs de la superfluité humaine « peuvent en être sûrs : leurs entreprises d'anéantissement qui proposent la solution la plus rapide au problème de la surpopulation, de ces masses humaines économiquement superflues et socialement déracinées, attirent autant qu'elle mettent en garde. Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes... » (p. 201). Arendt explique la menace en ces termes : « 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 notre monde en termes utilitaires. » (p. 201.)

Elle qualifie le danger politique en ces termes : « Le grand danger qu'engendre l'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun vient de ce qu'ils sont, au cœur même de la civilisation, renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différenciation. Ils sont privés de ce gigantesque égalisateur de différence qui est l'apanage de ceux qui sont citoyens d'une communauté publique et, cependant, puisqu'il leur est désormais interdit de prendre part à l'invention humaine, ils n'appartiennent plus à l'espèce humaine, de la même manière que les animaux appartiennent à une espèce animale spécifique. » (p. 292.) Elle termine le fameux chapitre V de *L'Impérialisme* en évoquant le « danger mortel pour la civilisation » en ces termes : « [Ce n'est] plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. Il vient de l'intérieur. La nature a été maîtrisée et il n'est plus de barbares pour tenter de détruire ce qu'ils ne peuvent pas comprendre, comme les Mongols menacèrent l'Europe pendant des siècles. Même l'apparition des gouvernements totalitaires est un phénomène situé à l'intérieur, et non à l'extérieur de notre civilisation. Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés

1. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 198.

de son propre sein 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.» (p. 292.)

Sans discuter ici les arguments d'Arendt, comment est-il possible non tant de décrire épistémologiquement l'articulation entre deux périodes historiques, que de se centrer sur l'expérience de résistance possible? L'exercice de pensée pratique peut être une expérience de résistance en articulant travail de mémoire et situation politique et philosophie actuelle. Où sont les zones d'ambiguïté dans le travail de pensée, de jugement, qui nous font glisser vers le schéma dominant « théorie-pratique » inscrit dans la domination, induisant la soumission consciente, inconsciente à la destruction? On le verra à partir de l'exemple actuel des camps aux frontières de l'Europe et d'autres exemples de dispositifs, d'outils dans les politiques d'immigration, du droit d'asile (le dispositif des pays « sûrs », les visas, les statistiques « ethniques », les quotas, les empreintes digitales, l'introduction du test ADN pour le regroupement familial dans vingt-deux pays d'Europe, les manipulations dans les discours officiels – réfugiés économiques, abus, délinquants, migration illégale, utilisation malhonnête des chiffres, etc.) Dans les dispositifs analysés, le modèle des cercles inventé par la police suisse en matière de politique d'immigration², repris par la présidence autrichienne du Conseil de l'UE³, a été exemplaire, dans les politiques du chômage (les échelles de classement des chômeurs), etc. Nous verrons que la reprise d'une triple lecture arendtienne située historiquement, mise en lien et en perspective (Socrate, Benjamin, Kant), permet d'inventer un exercice de résistance pratique pour réfuter les approches catastrophistes et déterministes, travailler nos propres résistances à connaître, affronter le réel d'aujourd'hui, démonter des schémas qui pèsent sur la pensée, le jugement, et intégrer la rupture historique, ses conséquences, être attentifs aux faits du terrain aux frontières de la démocratie et redécouvrir un lien possible entre politique et philosophique.

24. L'AMBIGUÏTÉ DE LA LIBERTÉ DANS UN CONTEXTE (POST-)TOTALITAIRE

Le danger de destruction de la politique et les humains superflus n'ont pas forcément disparu avec le basculement dans le XXI^e siècle. Dans la dialectique entre domination et action, la tension entre

2. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Ce qui fait... ceux qui font le lit du totalitarisme néolibéral à venir », article cité, p. 71-97.

3. Conseil de l'Union européenne, *Document de stratégie sur la politique de l'UE en matière de migrations et d'asile*, Bruxelles, 1^{er} juillet 1998, doc. CK4-27 (limité).

Résister en politique, résister en philosophie...

servitude et liberté est aussi vieille que l'histoire de l'humanité. Ce n'est pas par hasard que, dans *L'Éthique* de Spinoza, l'énoncé de la servitude précède la liberté et qu'un lien étroit existe entre les deux attitudes. Son ampleur se mesure aux conditions matérielles concrètes du poids de la domination et des formes de l'aliénation qui l'accompagnent. Sans l'esclavage, par exemple, que saurions-nous de la servitude et du désir de liberté où est expérimentée la puissance de la pensée pour l'émancipation ?⁴ Sans l'exploitation du capitalisme industriel, que Marx décrit en observant ce qui se passe dans les usines anglaises, que saurions-nous de la misère, des formes d'aliénation⁵ de la modernité capitaliste ? Dans le climat d'après-guerre, l'ambiguïté de la liberté s'exprimait comme un axe central de la philosophie existentialiste. Face au champ de ruines de la Deuxième Guerre mondiale, la philosophie de l'absurde et de la liberté de l'individu est en effet devenue le thème dominant de la philosophie existentialiste inspirée de Heidegger, alors qu'un Lukács dans *Histoire et conscience de classe* et dans ses derniers écrits sur *L'Ontologie de l'être social* réfléchit à partir du concept d'aliénation de l'individu en tant qu'il est un être ontologiquement *social et historique*.⁶ Comment situer l'existentialisme de Simone de Beauvoir au regard du souci d'intégrer la destruction totalitaire décrit par Arendt ? Que devient la question de l'ambiguïté de la liberté dans un contexte (post-)totalitaire ?

Au xx^e siècle, ce que Simone de Beauvoir a appelé l'« ambiguïté de la liberté » se joue dans un contexte de destruction de masse. Deux philosophes, l'une française (Simone de Beauvoir) et l'autre allemande, juive exilée (Hannah Arendt), y sont confrontées.⁷ Leurs textes dont la différence de tonalité est frappante nous parlent d'ambiguïté de la liberté dans un cadre philosophique proche

4. « Il lui a fallu des mois pour rejeter les habitudes serviles de comportement et de pensée. Et, en s'en débarrassant, elle s'est prise d'estime pour les autres esclaves, ceux qui étaient nés dans les chaînes, qui n'avaient jamais rien connu d'autre, elle a compris à quel point même le plus petit acte de défi devait leur être difficile : pas tant de le faire, mais simplement de le penser », David Bradley, *L'Incident*, Denoël, Paris, 1984, p. 494 ; voir aussi Frédéric Douglass, *Mémoires d'un esclave américain*, Maspero, Paris, 1980, réédition : Lux, Montréal, 2004.

5. Pour une réflexion renouvelée à partir de ce concept important de Marx, voir *Actuel Marx*, n° 39 : *Les Nouvelles Aliénations*, 2006. Pour une histoire du concept de Marx et de Hegel, dont les sources remontent à Plotin et Augustin, voir Nathan Rotenstreich, *Aliénation. The Concept and its Reception*, Brill, Leyde et Boston, 1983.

6. Voir à ce propos notamment Nicolas Tertulian, « Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, n° 39, 2006, p. 29-55.

7. Un auteur très concerné par la Seconde Guerre mondiale et la Solution finale nazie, ainsi que par la torture, rappelle que la source juive de l'Ancien Testament est une réflexion privilégiée sur l'ambiguïté humaine. Voir Pierre Vidal-Naquet, « Castoriadis et la Grèce ancienne », article cité, p. 28.

(phénoménologie), mais sous des angles, dans des positions radicalement différents. Les deux textes se situent dans le cadre ontologique du rapport entre être et pensée (individuel, politique), être et existence, sans se risquer à considérer comme Spinoza les liens entre pensée et passions. Dans *L'Éthique* (quatrième partie)⁸, Spinoza met quant à lui en lien la puissance/impuissance d'être et les passions, « ses sentiments » et la servitude. « L'impuissance de l'homme à gouverner et à contenir ses sentiments, je l'appelle servitude. »⁹ Pour Beauvoir comme pour Arendt, la servitude se joue surtout au niveau de la pensée dans l'action. La question de l'ambiguïté de la liberté, qui renvoie au choix entre servitude et liberté, a une référence au cadre historique, un contenu et des enjeux très différents chez Beauvoir ou Arendt. Pour Beauvoir, l'ambiguïté de la liberté se pense à partir de Stalingrad et de Buchenwald, sans qu'elle s'attarde sur les remarques de son amie Colette Aubry, qui dès 1934 écrit un article critique sur Heidegger et le soumet à Simone de Beauvoir et Sartre. Pour Arendt, elle est à penser à partir d'Auschwitz et d'Hiroshima. Pour les deux, la question engage la *praxis* philosophique. Pour l'une (Beauvoir), les philosophes cachent l'ambiguïté de la condition humaine et donc le choix entre servitude et liberté. Pour l'autre (Arendt), l'ambiguïté de la liberté située dans un contexte totalitaire de destruction et d'humains superflus implique de vivre le conflit entre politique et philosophie en situant la *praxis* philosophique en lien avec la politique. Toute fuite est fuite dans la servitude, voire la collaboration. Pour Arendt, le mensonge cache le refus, la haine de la politique, qui conduit à la servitude et à la collaboration à des régimes de dictature (Platon) et d'États criminels (Heidegger).

Simone de Beauvoir, philosophe existentialiste, explore la tragique ambiguïté de la condition humaine de liberté dans un contexte de post-guerre. Elle a vécu la guerre mais n'a pas connu le danger de la mort de masse dans les camps d'extermination. L'ambiguïté de la liberté est le moment d'indistinction où l'individu est pris entre servitude et liberté et balance entre elles. Il peut se soumettre à un état d'indistinction, se fondre dans l'absurde ou alors choisir d'être individu souverain. Il a un privilège, il peut en avoir conscience, penser la condition d'ambiguïté. Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale (1947), elle décrit le privilège humain de l'ambiguïté en ces termes: « Le continuuel ouvrage de notre vie, c'est bastir la mort », dit Montaigne. Il cite les poètes latins: *Prima, quae*

8. Baruch Spinoza, *L'Éthique*, in *Ceuvres complètes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1954.

9. Autre chemin qu'il faudrait explorer à côté du « manque de pensée » postulé par Arendt dans le cas du criminel Adolf Eichmann.

Résister en politique, résister en philosophie...

vitam dedit, hora carpsit. Et encore : *Nascentes morimur.* Cette tragique ambivalence que l'animal et la plante subissent seulement, l'homme la connaît, il la pense. Par là un nouveau paradoxe s'introduit dans son destin. "Animal raisonnable", "Roseau pensant", il s'évade de sa condition naturelle sans cependant s'en affranchir ; ce monde dont il est conscience, il en fait encore partie ; il s'affirme comme pure intériorité, contre laquelle aucune puissance extérieure ne saurait avoir de prise, et il s'éprouve aussi comme une chose écrasée par le poids obscur des autres choses. À chaque instant il peut saisir la vérité intemporelle de son existence ; mais entre le passé qui n'est plus, l'avenir qui n'est pas encore, cet instant où il existe n'est rien. Ce privilège qu'il est seul à détenir : d'être un sujet souverain et unique au milieu d'un univers d'objets, voilà qu'il le partage avec tous ses semblables ; à son tour objet pour les autres, il n'est dans la collectivité dont il dépend rien de plus qu'un individu. »

Le moment symbiotique à la condition d'ambiguïté de la liberté a tendance à être nié, masqué par la philosophie : « Depuis qu'il y a des hommes et qu'ils vivent, ils ont éprouvé cette tragique ambiguïté de leur condition ; mais depuis qu'il y a des philosophes et qu'ils pensent, la plupart ont essayé de le masquer », de laisser dans l'ombre la situation gênante. L'enfant gardera toute sa vie la nostalgie du moment où il était ignorant de la possibilité de la liberté. Où il n'avait pas à choisir, pas à être responsable de sa liberté. Les métaphysiques et éthiques raisonnables ont été autant de mensonges. Ils ont tenté de « supprimer l'ambiguïté » en la niant. Malgré le mensonge qu'elle situe dans la condition de mortalité, une vérité peut se faire jour : « la vérité de la vie et de la mort, de ma solitude et de ma liaison au monde, de ma liberté et de ma servitude, de l'insignifiance et de la souveraine importance de chaque homme et de tous les hommes. Il y a eu Stalingrad et Buchenwald¹⁰ et aucun des deux n'efface l'autre ». Elle n'analyse pas la « rupture » historique intervenue au XX^e siècle. Tout en mentionnant que les individus partagent une même condition et qu'ils ont aussi vécu

10. Notons que Simone de Beauvoir cite le camp d'opposants politiques où sont prisonniers certains de ses amis, mais ne cite pas Auschwitz. Pas plus que Sartre, elle n'a perçu la spécificité d'Auschwitz, la distinction entre camps de concentration et camps d'extermination et les chambres à gaz. Ce qui n'est pas le cas d'Albert Camus, qui écrit *La Peste* entre 1939 et 1943, en parlant de camps d'internement (il prévoyait un chapitre), de déportés de camps de la mort, de séparation, d'exil, et où l'on trouve une phrase évoquant les fours crématoires : « [...] cette odeur de mort qui stupéfiait tous ceux qu'elle ne tuait pas, ils n'avaient enfin que nous ayons été ce peuple abasourdi dont tous les jours une partie, entassée dans la gueule d'un four, s'évaporait en fumées grasses, pendant que l'autre, chargée des chaînes de l'impuissance et de la peur, attendait son tour », Albert Camus, *La Peste, in Théâtre. Récits et nouvelles*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1962, p. 1465. Voir aussi l'annexe III, p. 1951 (projet camps).

des événements majeurs du xx^e siècle, elle n'élabore pas une philosophie existentialiste de la politique.

À partir de la condition de mortalité, de Beauvoir élabore une morale individuelle de l'ambiguïté¹¹ fondée sur la liberté : « Essayons d'assumer notre fondamentale ambiguïté. C'est dans la connaissance des conditions authentiques de notre vie qu'il nous faut puiser la force de vivre et des raisons d'agir. » Elle définit l'existentialisme comme une philosophie immanente de l'ambiguïté, s'appuyant sur Kierkegaard, Sartre (de *L'Être et le Néant*), pour qui cette liberté engagée, ce surgissement du pour-soi qui est immédiatement « donné pour autrui ». En termes ontologiques, « vouloir la liberté, vouloir dévoiler l'être, c'est un seul et même choix ; par là se définit une démarche positive et constructive de la liberté qui fait passer l'être à l'existence dans un mouvement sans cesse dépassé » (p. 114). L'action permet de trouver sa pure transcendance humaine. « L'homme ne connaît rien d'autre que lui-même et ne saurait même rien rêver que d'humain ; à quoi doit-on le comparer ? Quel homme pourrait juger l'homme ? Au nom de quoi parlerait-il ? » (p. 375.) Elle refuse les positions de Hegel de Kant qui nient l'individualité et l'échec. Nous choisissons de dépasser l'ambiguïté de la liberté en prenant le risque de la liberté et en affrontant l'échec insoluble : le fait que nous soyons condamnés à la violence, écrit-elle encore.

Dans la même époque historique, quand la domination est devenue totalitaire, avec « le développement monstrueux des capacités modernes d'anéantissement » aux mains des États, l'objet, l'enjeu d'une philosophie de l'ambiguïté de la liberté, n'est plus seulement la condition individuelle de mortalité, une lutte pour la défense de la liberté individuelle. Arendt réfléchit aussi à l'ambiguïté de la liberté sans la situer sur le même terrain politique et philosophique. Arendt montre que la question de la servitude et de la liberté est radicalement transformée par la destruction totalitaire, la survie de l'humanité, découlant de la rupture politique du xx^e siècle dont elle décrit l'enjeu en ces termes : « Il ne s'agit plus ici seulement de la liberté mais de la vie, de la continuation de l'existence de l'humanité, voire peut-être de toute vie organique sur terre. »¹²

L'ambiguïté de la liberté est analysée depuis une autre position avec un autre regard. Elle change de terrain. Elle se situe sur le terrain ontologique de la naissance en réfutant l'habitude des philosophes de partir de la mort (Platon, Heidegger). Les questions philosophiques sont radicalement déplacées par la « rupture » poli-

11. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1947.

12. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris, 1995, p. 49.

Résister en politique, résister en philosophie...

tique du xx^e siècle. L'expérience de la destruction de la politique totalitaire a engagé Arendt dans un travail de nouvelle articulation entre politique et philosophie, d'une redéfinition radicale du sens de la politique. Que signifie aujourd'hui «le sens de la politique est la liberté» (p. 48), alors qu'«aujourd'hui, précisément, cette question n'est plus ni évidente ni immédiatement claire», car la question surgit du désastre, écrit-elle (p. 48). Elle transforme alors la questionnement existentiel en l'énonçant de manière «beaucoup plus radicale et également plus désespérée: la politique a-t-elle finalement encore un sens?». En d'autres termes, que signifie se poser la question d'une morale de l'ambiguïté individuelle, quand la survie de l'humanité est en danger et que la politique a été détruite? La question de l'ambiguïté de la liberté se vit doublement, dans la condition individuelle de mortalité et dans un contexte de destruction, de mort de masse et de survie. Dans un tel contexte, la liberté, la politique ont-elles encore un sens? La posture existentialiste a-t-elle encore un sens? Pour Arendt, qui a connu le danger de la mort de masse et l'exil, qui a observé, analysé la destruction, la question existentielle de l'ambiguïté de la liberté est une question éminemment politique qui bouscule radicalement la philosophie et l'amène à reconsidérer ses bases ontologiques, la pensée et le jugement. L'ambiguïté de la liberté située dans la condition de mortalité individuelle est relativisée par les questions pressantes de la mort de masse et de la survie de l'humanité et même de la planète. Le dépassement de l'ambiguïté de la liberté par le refus de la servitude exige une philosophie *de la* politique qui articule politique et philosophie en privilégiant une politique et une philosophie de la pluralité égalitaire, en combinant une résistance à la domination totale, l'action comme (re)commencement dans l'espace public, l'activité de penser et de juger.¹³

Le contenu, la portée, les enjeux d'une philosophie de l'ambiguïté de la liberté, les liens entre servitude et liberté, la résistance en sortent radicalement déplacés. Il y a une différence abyssale entre être en symbiose avec le reste de la nature, en devenant un objet parmi d'autres objets, en n'assumant pas l'ambiguïté de la liberté de sa condition d'individu, et être en symbiose avec la domination politique destructrice et nihiliste et s'arracher à la servitude de la destruction. Dans un cas, la liberté individuelle est en jeu. Dans l'autre cas, la liberté et la survie de chaque individu et de l'espèce humaine sont en jeu. La servitude se transforme en consentement, voire en collaboration à la destruction. Il ne devient plus possible

13. En considérant la trajectoire de l'œuvre d'Arendt, on regrette qu'elle ne se soit pas arrêtée au concept d'aliénation mis en avant par Marx, après Hegel, et dont les racines remontent chez Plotin et Augustin, auteurs qu'elle a pourtant bien fréquentés.

de penser, de vivre l'ambiguïté en tant qu'individu isolé. La question de l'ambiguïté, l'articulation entre politique, être et pensée, servitude et liberté en ressortent placées sur un autre terrain où s'articulent individus et sociétés.

25. LES OISEAUX SANS TÊTE (OGILVIE)

Retournons un instant aux prémices du capitalisme avec une réflexion sur Pascal, Hobbes, Hegel, qui depuis un autre angle de vue nous fait saisir la profondeur de l'attaque contre la pensée. Bertrand Ogilvie, à partir de « Violence et représentation – La production de l'homme-jetable »¹⁴ propose un riche parcours à qui cherche à élargir la réflexion sur l'articulation entre société et subjectivation, et entre aliénation et désaliénation. La destruction est observable à la fois dans l'exploitation et la surexploitation économiques d'hommes qui deviennent « jetables », situation où il devient impossible de se représenter, de penser la violence. En d'autres termes une situation de violence extrême qui allie surexploitation et expulsion radicale détruit la possibilité de penser. La dialectique entre servitude et liberté prend, dans ce cas, la forme moins du constat de divorce entre pensée et réalité provoquant une exaspération contre la raison¹⁵ que d'un « passage à l'acte » oscillant entre insurrection ou autodestruction. La récupération de l'activité de penser liée à l'action, présuppose une transformation radicale des rapports de classe. On voit que le manque de pensée dont parle Arendt est interprété par des voies théoriques différentes, à partir d'autres prémices historiques (début du capitalisme industriel et rapports de classe; impérialisme et sans-État), mais qu'elle comporte des enjeux convergents. Une nouvelle configuration de la violence consistant en une non-convergence entre la finalité de l'être social et la propre finalité de la « populace » renvoyée au néant entraîne le pouvoir de représentation dans le néant.

Rappelons brièvement ici les principales étapes des lectures et de l'interprétation de Bertrand Ogilvie. Quand il interprète des textes de Pascal, Hobbes, Hegel, il commence par souligner de

14. Bertrand Ogilvie, « Violence et représentation — La production de l'homme-jetable », *Lignes*, n° 26, octobre 1995.

15. « Nous ne sommes que trop familiers des explosions périodiques d'exaspération passionnée contre la raison, la pensée et le discours rationnel, qui sont les réactions naturelles des hommes qui savent par leurs propres expériences que la pensée et la réalité ont divorcé, que la réalité est devenue opaque à la lumière de la pensée et que la pensée, n'étant plus liée à l'événement comme le cercle demeure lié à son centre, est astreinte soit à perdre complètement sa signification, soit à réchauffer de vieilles vérités qui ont perdu toute pertinence concrète », Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, op. cit., p. 15.

Résister en politique, résister en philosophie...

« multiples déplacements et des formes nouvelles de la violence et peut-être une proportionnalité qui accompagne la croissance démographique » (p. 114). Il pose l'hypothèse d'une « nouvelle configuration de la violence », une « violence moderne structurelle » qui se juxtapose aux formes classiques de la violence politique, un type de « violence sans adresse » (p. 114), dont ni Pascal ni Hobbes ne parlent. « Qu'il y ait toujours des méchants signifie que l'injustice, l'excès, le scandale sont destinés à rester un point aveugle dans la pensée du lien social », écrit-il (p. 117). Le XIX^e siècle pense encore la violence négative (guerre civile) et aussi positive (résistance) dans un « espace téléologique finalisé ». Hegel, au début de l'ère industrielle, évoque une violence d'un autre type qui concerne l'Universel et le Particulier dans ce que Hegel appelle l'État.

Pour certaines classes, il existe une « non-convergence de leur propre finalité et la téléologie de l'être, en l'occurrence de l'être social ». « Là est la terrible violence qui ébranle les êtres jusqu'en leurs tréfonds, en leur offrant comme dans un miroir l'abîme du néant de leur être » (p. 123), écrit-il encore. La classe concernée ne peut alors que « s'insurger ou se détruire ». L'homme n'est plus un loup pour l'homme (Hobbes), mais une « nuit pour autrui », ce qui transforme complètement le rapport d'altérité. La nouvelle violence dans la transformation du rapport se déploie, nous dit Bertrand Ogilvie, dans ce que Hegel nomme « la populace » (*Pöbel*) que l'on trouve déjà chez Marx (*Lumpenproletariat*) et que nous avons repéré chez Arendt (*human superfluity*): « Le glissement d'une grande masse d'hommes au-dessous d'un certain niveau de subsistance, qui se règle de lui-même comme la subsistance nécessaire à un membre de la société, et, avec cela, la perte du sentiment du droit, de l'honnêteté et de l'honneur de subsister par sa propre activité et son propre travail, mène à la production de la populace, production qui, d'autre part, comporte une facilité plus grande de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées. » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, paragraphe 244, cité par Ogilvie, 124). Hegel montre lui aussi les mécanismes qui poussent à exporter ces populations vers les colonies, jusqu'à saturation et retour (en important des méthodes qui déstabilisent les pays colonisateurs, crainte exprimée par Burke et Tocqueville et que rappelait Arendt dans *L'Impérialisme*). Ogilvie souligne un point important du texte de Hegel (paragraphe 243): l'articulation de chaque individu au tout de la société tient au sentiment qu'« il est bien à sa place ». Ce sentiment s'effondre le jour où « le franchissement d'un seuil indissolublement réel et imaginaire l'exclut de ce qui le définit à ses propres yeux comme ayant une place et le laisse face à l'existence sociale comme face à une réalité étrangère, à laquelle la question de sa participation devient problématique » (p. 126), écrit-il.

Dès lors, pour Bertrand Ogilvie, « la question n'est [...] pas tant celle de sa subsistance que celle de la représentation de soi-même » qui amène la populace à se révolter. En clair, ce ne sont pas les besoins fondamentaux, mais la possibilité de se représenter, de penser sa propre existence qui est déterminante dans la dialectique entre capital et travail et entre servitude et liberté, où la question de la représentabilité de la situation devient centrale. Pour Hegel, « l'excès de pauvreté et la production de la populace » (paragraphe 245) sont sans solution. Ainsi que l'écrit Ogilvie : « Le problème de la production de la "populace" n'est pas seulement celui de la pauvreté, mais de ce qu'il révèle des causes structurelles de la pauvreté. La logique de la "société civile" produit inévitablement une classe croissante d'individus qui ne sont pas seulement menacés de pauvreté, ou d'injustice, mais qui sont tout simplement "de trop". C'est le comble de l'irreprésentable. » (p. 127.) La logique contemporaine du marché produit ce que, souligne l'auteur, l'on désigne en Amérique latine sous le nom de *poblacion chatarra*, population-poubelle, rebut, déchet dans les endroits du monde où se développe un chômage de masse ; ce n'est pas autre chose que la populace (*Pöbel*), des *Principes de la philosophie du droit*. C'est la production moderne de l'homme jetable, écrit-il (p. 128). Hegel a donc, dès les débuts de la société industrielle, décrit cette *violence nouvelle* très présente dans le rapport capital/travail de la fin du XX^e siècle. L'habitus des sujets du salariat est « d'exister comme des oiseaux sans tête, de purs moyens d'une dépense généralisée » (p. 129). Le texte articule ici, sans l'approfondir, le fait d'être sans tête et le fait de devenir un moyen, une chose. La déshumanisation concerne autant le fait d'être une force de travail, ou un rebut, que le fait de ne plus pouvoir le penser, parce que les conditions de représentation ont été annulées par la violence. La violence nouvelle est intolérable parce qu'elle se dérobe à toute représentation : « ce que la violence tend à annuler, ce ne sont pas les critères de jugement, mais c'est la structure de la représentation » (p. 132). On se trouve devant une violence « auto-référencielle », devant une « insignifiance radicale », écrit encore Bertrand Ogilvie.

La lutte vise alors à récupérer de la pensée, de la symbolisation (éducation), ce qui est un moyen « de susciter des représentations actives de la non-représentativité, de contrecarrer la violence et donc de la traiter, de la prévenir au lieu de la subir ou de l'agir dans la logique sans espoir de la répression ou du ressentiment » (p. 141). On voit qu'Ogilvie retient ici à la fois la description par Hegel de la production à grande échelle de la « populace » au début du capitalisme industriel, et celle de transformation de la subjectivation, de la possibilité de se représenter une nouvelle forme de violence. Quoi de plus difficile, en effet, que de se représenter une

Résister en politique, résister en philosophie...

violence qui installe dans l'ordre du déchet, dans le néant la population, les travailleurs de trop (Marx dit « surnuméraires »), qui ne sont pas recyclables, mais jetables, conclut-il. On comprend bien que la violence appelle la violence, le passage à l'acte réactionnel, quand on est jetable et donc coupé de sa pensée, de son pouvoir de représentation, mis dans l'impossibilité de se représenter sa condition. Ce constat conduit-il forcément à la violence déterministe ?

Une telle approche permet d'enrichir l'interprétation du fameux « manque de pensée » d'Arendt en réarticulant, selon une autre périodisation que celle d'Arendt, une « rupture » historique, l'économie et le politique, les rapports capital/travail, avec les philosophies de la conscience et les travaux sur la psychanalyse dans les conditions d'aujourd'hui. Notons qu'elle s'inscrit par une autre voie dans les questionnements actuels du concept d'aliénation de Marx et dans le développement présent de la clinique des conditions de travail.¹⁶ L'interprétation laisse ouverte la question de l'ancrage de la liberté dans une pensée atteinte, transformée par la violence, mais pas forcément complètement détruite. Il est « difficile », mais pas impossible, à l'oiseau sans tête de rêver de voler. On verra avec Castoriadis que le pouvoir de penser contient deux types d'imagination (première et seconde), qu'il faut considérer à la fois la puissance de (re)présentation et le pouvoir d'imagination radicale.

L'entrecroisement de perspectives d'Arendt, Marx, Hegel nous a fait revenir à Arendt dans un double mouvement, d'intégration de ce qu'elle peut nous apporter dans les limites du cadre de son analyse et d'une ouverture à des défis du XXI^e siècle. Ce qu'il y a de commun à ces auteurs, qui suivent des cheminements très différents, c'est la prise en compte de l'émergence d'un processus destructeur de production pour la production, d'expansion pour l'expansion, où les humains sont une population, une main-d'œuvre de réserve qui peut basculer non vers l'exclusion, mais vers l'expulsion économique, politique et cosmique à la fois du système et de leur propre subjectivation. Quand la politique a été détruite, ils n'ont plus de place et plus d'appartenance possible. Quand la violence atteint aussi la pensée, quand la pensée manque, ils deviennent des oiseaux sans tête. Le capitalisme a produit un vide d'existence ontologique, un désert politique où la soumission au néant est la règle, où la superfluité prend la forme d'une absence à soi, aux autres, au monde par une absence du pouvoir de représentation, un manque radical de pensée. Les analyses de la population (*Pöbel*), de la main-d'œuvre de réserve du capitalisme industriel,

16. Voir les travaux de: Yves Quiniou, Emmanuel Renault, Jean-Pierre Durant, Danièle Linhardt, Christophe Dejours, Jean Furtos, Olivier Douville, Serge Volkoff, Annie Thébaud-Mony, Philippe Askenazy, Valérie Brunel, Vincent de Gaulejac, Hermann Kocyba, Stephan Voswinkel, etc.

des humains superflus de l'impérialisme colonial et de la domination totale exterminés en masse, du manque de pensée peuvent se rejoindre dans ces méandres d'analyses théoriques et apporter des éléments pour analyser le rapport capital/travail. L'enjeu n'est pas de restaurer un humanisme devenu illusoire dans un monde où, comme Arendt le montre, les humains se transforment en barbares et peuvent éliminer leurs semblables en masse tout à fait démocratiquement. Il est dans une transformation radicale où besoins fondamentaux, pensée, survie et justice se conjuguent.

Ces analyses, qui ont décrit des formes d'exploitation, de destruction entre le XVIII^e et le XX^e siècle, préfigurent des questions que posent les recherches actuelles en biotechnologie sur la malléabilité à l'infini du facteur humain, transformé en chose. Face au développement de ce qui est appelé le « biopouvoir », dont les racines idéologiques ne sont pas sans lien avec des génocides du XX^e siècle, Bertrand Ogilvie cherche une « anthropologie du propre à rien » en partant d'un paradoxe.¹⁷ « Il reste donc à œuvrer pour que, parmi ces formes nouvelles, certaines soient plus inventives et plus voulues que d'autres, qu'elles élargissent les catégories de citoyenneté et d'humanité... »¹⁸, écrit-il. Reste à savoir si les prétentions d'émancipation de la position naturaliste se vérifient, s'il nous faut basculer dans un nouveau naturalisme¹⁹, si nous ne sommes pas mis au défi d'une relecture de Hegel, Marx, Arendt enrichi de bien d'autres lectures depuis un angle où domination et luttes, domination, action et pensée se conjuguent dans les formes d'aujourd'hui, en redéfinissant, en réarticulant à la fois une ontologie politique et une anthropologie politique du tragique de la domination destructive, de l'indéterminé des luttes, créative, ouverte devant l'ampleur des questions que ni l'éthique, ni la morale, ni le tout juridique ne peuvent résoudre.

17. « Il y a un paradoxe et un croisement de position: la position qui jusque-là était considérée comme portant atteinte au fondement de l'ordre politique, l'insistance sur l'historicité de l'humain, présumé général d'une théorie ou d'une idéologie de l'émancipation, apparaît aujourd'hui comme susceptible de justifier un nouvel ordre libéral, alors que ce sont des positions d'allure naturaliste, s'appuyant sur des représentations de l'humain intemporelles et structurelles qui prétendent assumer la défense de l'acquis des émancipations passées », Bertrand Ogilvie, « Anthropologie du propre à rien », *Le Passant ordinaire*, n° 38, 2002.

18. *Ibidem*.

19. Les théories du « biopouvoir » basculent de l'histoire à la nature, du processus à la structure, certes. S'il est vrai qu'elles décrivent des formes de gouvernance du pouvoir, en n'échappant pas à la naturalisation des faits sociaux, à la fascination (on pense au positivisme de Marx en son temps), on peut se demander ce qu'elles nous apportent en termes de résistance individuelle et collective dans la politique et la philosophie. La question se pose d'autant plus si l'on prend en compte les deux facettes de l'œuvre de Foucault, son analyse de la transformation du pouvoir et l'éthique du souci de soi.

26. QU'EST-CE QUE LA PENSÉE ?

UNE ANALYSE DE CAS, L'AFFAIRE EICHMANN (ARENDT)

«[...] l'état de non-pensée qui semble tellement se recommander dans les affaires politiques et morales présente aussi certains aléas. [...] Plus les hommes se cramponnent fermement à l'ancien, plus ils seront pressés de se fondre dans le nouveau, ce qui signifie dans la pratique que les plus prompts à obéir seront les piliers les plus respectés de la société, les éléments les moins enclins à penser, subversivement ou non, tandis que ceux à qui, selon toute apparence, il ne fallait pas se fier sous l'ancien système seront les plus intraitables.»

Arendt Hannah, *La Vie de l'esprit. La pensée*, PUF, Paris, 1981.

La pensée est une activité matérielle à la fois intime et collective inscrite dans l'histoire, les rapports sociaux, qu'il est difficile de cerner, de décrire dans la dynamique de la servitude et de la liberté, en lien avec la construction ou la destruction de la conscience individuelle et collective.

Nous allons voir que le constat étonné du « manque de pensée », forme de « banalité du mal » extrême constatée en observant un grand criminel nazi, conduit Arendt à se demander « Qu'est-ce que la pensée ? Peut-elle nous servir à éviter le mal politique ? » Pour elle, la pensée est une activité d'exercice de la liberté humaine, gravement atteinte par la destruction totalitaire, qu'il faut retrouver pour résister. La pensée, pour Arendt, n'est ni une idée qu'on met dans la tête des gens, ni un résultat ou une série de concepts prétendant décrire le réel. *C'est une activité accompagnant l'agir humain*. Sa face négative est l'idéologie liée à l'intimidation, à la terreur pour détruire toute espèce de relation entre les hommes. L'idéologie pour Arendt n'est pas un système d'idées (bien qu'elles existent dans le totalitarisme, ex. le racisme nazi). C'est « la logique d'une idée », un processus de domination de l'autonomie de penser par la violence prétendant tout expliquer, s'affranchir de toute expérience, user de méthodes pour couper la pensée de l'expérience, pratiquant le mensonge politique, mais installant surtout la désolation, l'isolement, la coupure du monde, invitant à l'abandon de toute liberté, à la passivité.²⁰ On comprend dès lors pourquoi la récupération de l'activité de penser fait partie de la résistance en acte. Suivons le fil d'une analyse de cas puis ses réflexions sur la pensée.

20. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., chapitre IV, p. 203-233.

En abordant l'étude par Arendt d'un cas de haut responsable nazi accusé et condamné pour crimes contre l'humanité, on se retrouve dans le même inconfort que dans d'autres parties de son œuvre. Il est impossible de classer la démarche d'Arendt dans des démarches connues, dans ce que certains appellent une philosophie pratique. Pas plus qu'elle ne s'arrête au rapport entre matière et esprit en articulant biologie et esprit pour cerner sous d'autres angles la tension entre déterminisme et liberté qui traverse des niveaux du vivant et du mental²¹, ce que font des travaux en neuroscience aujourd'hui, elle n'établit pas un idéal-type ou une description serrée de conduites (automatiques, liées à l'habitude, la tradition, l'affectivité) et des actions situées dans un projet²², ni d'autres démarches pragmatiques (John Dewey, William James). On y voit la prégnance des théories politiques sur le fait totalitaire, des traces d'héritages interdisciplinaires, de schèmes phénoménologiques (pensée, conscience, monde, reproduction de l'objet par l'esprit; elle ne s'arrête pas à l'intentionnalité pour décrire l'attitude d'Eichmann). Peu à peu, durant dix longues années, la réflexion philosophique arendtienne sur les liens entre *mal politique* et *pensée* se dégage. Le cas Eichmann concentre un inventaire de questions théoriques et pratiques si complexes que le premier mouvement est de renoncer.

La manière d'Arendt d'aborder le cas d'Adolf Eichmann installe le lecteur dans le malaise en l'enfermant dans un double paradoxe. On se trouve dans un embarras profond entre l'évidence qu'il est impossible d'agir sans penser et le constat du « manque de pensée », entre un mal politique extrême (extermination, génocide) et sa qualification en termes de « banalité du mal ». Les outils théoriques de la tradition, de l'actualité (histoire, philosophie, droit pénal, psychologie, psychanalyse, etc.) apparaissent impuissants à saisir, analyser, décrire ce qu'elle nous montre. Arendt en dialogue avec Jaspers part de son étonnement face à ce qu'elle appelle le manque de pensée lors du procès. Dix ans après le procès, elle nous fournit un texte philosophique d'une rare qualité sur la pensée. L'élaboration théorique de l'embarras qu'elle a alors vécu lui a pris du temps. Elle vit un malaise lors du procès, tente après coup de théoriser l'activité de pensée de l'accusé, non comme logique de vérité (vraifaux), mais comme dynamique d'ambiguïté, de déni dans l'action

21. Françoise Schenk et Luca Cocchi, « L'éclairage biologique des activités mentales: réduction ou mise en perspective ? », *Psychiatrie, sciences humaines, neurosciences*, volume V, 2007, p. 62-66.

22. Ce que fait, par exemple, Alfred Schütz, *Essais sur le monde ordinaire*, Le Félin, Paris, 2007.

Résister en politique, résister en philosophie...

qui accompagne la servitude²³ vis-à-vis d'un devoir extrême²⁴ (par fidélité au chef, soumission à l'ordre, respect pour un régime, un État criminel) et de résistance au mal politique, en donnant une place centrale à l'activité de pensée en lien à la signification des actes.

Bien qu'elle ait connu le psychanalyste Bruno Bettelheim, qui, dans son livre *Le Cœur conscient*²⁵, s'interroge sur l'autonomie, sur la liberté intérieure de dire non qui préserve de l'identification face au bourreau, sur le discernement, la liberté de jugement, l'autodétermination, l'accomplissement de soi, sur les liens entre survie et altruisme dans la capacité de *ressentir ce qui unit* plutôt que de se soumettre aux passions de mort dans le contexte extrême des camps d'extermination, qui articule conscience et inconscient, activité mentale et affective, être percevant (sensoriel) et être éprouvant (affectivité), elle ne s'inspire pas dans son observation d'un bourreau de son fameux article fourni à l'armée américaine dès sa sortie du camps de Buchenwald²⁶.

En matière de sentiment, Arendt suivrait plutôt les traces de Spinoza : « Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte. »²⁷ Elle suit un fil conducteur dans sa démarche en centrant son observation sur le devenir, non sur la capacité du ressentir affectif²⁸, mais sur la capacité de l'*activité de penser*, en liant pensée, signification et résistance, accordant beaucoup d'attention au contexte politique (post-)totalitaire²⁹. Précisons encore qu'elle ne se concentre

23. Quand elle analyse le comportement d'un criminel nazi, Eichmann, Arendt ne se réfère pas à la « servitude volontaire » de La Boétie. Son incapacité à être affecté, d'éprouver les limites d'une expérience, de l'élaborer, de la partager tient à la fois de la nature de la domination et de son adhésion. Le gel de la pensée réflexive, de l'affectation, du sens est désigné par Arendt comme « manque de pensée ». Miguel Abensour, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire », in Eugène Enriquez, *Le Goût de l'altérité*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999, p. 29-51.

24. On pense aux romans de Robert Merle, *La mort est mon métier*, Gallimard, « Folio », Paris, 1952, et de Harry Mulisch, *Siegfried, une idylle noire*, Gallimard, « Folio », Paris, 2003.

25. Bruno Bettelheim, *Le Cœur conscient*, Robert Laffont, Paris, 1972.

26. Bruno Bettelheim, « Individual and Mass Behavior in Extreme Situation », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, volume XXXVIII, n° 4, p. 417-452.

27. Spinoza, *L'Éthique*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, IV, proposition III.

28. Des psychanalystes s'intéressent au fœtus et s'inspirant de la phénoménologie ont développé l'approche « haptonomique » durant la grossesse, qui est supposée donner au futur nouveau-né la sécurité de base, la confiance fondamentale, la capacité d'établir des liens positifs. Voir notamment Frans Veldman, *Haptonomie, science de l'affectivité*, PUF, Paris, 1989 ; « Ce qui unit les humains », *Présence haptonomique*, n° 3, 1996, p. 5.

29. Il est par exemple intéressant de lire les travaux sur la « personnalité flexible » des travailleurs précaires de la nouvelle économie, à partir du travail d'Arendt.

pas sur le concept de « conscience », et que, bien qu'elle ne distingue pas entre pensée et expérience³⁰, son approche de la pensée s'inscrit dans une observation d'une expérience dans un cadre donné. On pourrait dire qu'elle met le lecteur au défi de sortir de la prison du paradoxe d'une situation extrême (la logique paradoxale rend fou) et des résistances qu'elle suscite (au sens freudien) en nous conduisant vers une démarche de pensée pour sauver la capacité de subjectivation liée à la liberté. En d'autres termes, elle nous invite à construire une expérience pratique ouverte, infinie de pensée, en confrontant un cas historique particulier à des pratiques instituées et instituantes, où la pensée et le mal politique sont étroitement liés. Elle déplace ainsi le processus de la servitude et de la liberté sur le lieu politique du « penser ce que nous faisons ». Quand on refait son parcours, on constate que la réflexion reste ouverte, l'activité de pensée est sauvegardée, enrichie par le partage de la parole, du sensible, située pour Arendt dans le jugement, à chaque fois élargi, complexifié.

Le cas emblématique d'Eichmann, haut responsable, participant actif à la domination totalitaire nazie, permet à Arendt d'explorer comment l'ambiguïté de la liberté a été vécue dans la domination totalitaire, non dans un dépassement de la servitude pour rechercher la liberté, mais dans son envers, une symbiose avec la domination totale, le choix de la servitude, de la participation active à une politique d'État criminel. En participant à l'entreprise de destruction politique, de production industrielle d'humains superflus dans les camps d'extermination, un bourreau devient lui-même superflu. Ce qui n'enlève rien à sa responsabilité. Pour Arendt comme pour Beauvoir, la tension entre servitude et liberté se situe dans la puissance d'être, le fait d'« exister en acte » grâce à la pensée libre. Spinoza dans *L'Éthique* avait abordé la question de la servitude et de la liberté à partir de la puissance d'être, d'un concept ontologique d'intérêt du plus être : *le conatus*, qui est le mouvement par lequel « chaque chose s'efforce de persévérer dans son être ». ³¹ Si Arendt le suit encore quand il pose la tension entre perfection et imperfection, entre bien et mal (entre joie et tristesse), elle ne le suivra plus sur le chemin de l'analyse des passions, où Spinoza place la servitude et parle de « l'impuissance à vivre et gouverner les senti-

Brian Holmes, « La personalidad flexible », Institut européen pour des politiques culturelles en devenir (eipc.net), janvier 2002.

30. Pour un neurobiologiste, la réflexion présuppose le langage et rejoint ainsi les considérations d'Arendt sur l'importance du langage. Il distingue entre *conscience* et *expérience* pour cerner la capacité réflexive humaine. Francisco Varela, « Le cerveau n'est pas un ordinateur », *La Recherche*, n° 308, 1998, p. 109-113.

31. Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain*, La Découverte, Paris, 2006.

Résister en politique, résister en philosophie...

ments »³². On a vu qu'Arendt ne s'appuie pas sur une analyse des passions humaines, sur leurs ressorts conscients ou inconscients. Elle ne s'appuie pas non plus sur les travaux autour du concept d'aliénation. Quand elle décrit le procès, Arendt montre qu'Eichmann, qui a participé activement au mal politique extrême, n'a rien d'un pervers, d'un sadique, qu'il est « effroyablement normal ». Son ambiguïté vécue sur le registre de la soumission, de la participation à la haine, à la destruction politique se manifeste pour Arendt par le « manque de pensée », qu'elle qualifie de « banalité du mal »³³. Eichmann faisait preuve de conformisme, d'obéissance absolue à un État criminel. Arendt met en lien la « banalité du mal » en tant que mal politique extrême et le manque de pensée qu'elle constate comme un fait, durant le procès. Sans l'analyser. Ce qui ne signifie par qu'Eichmann soit passif. Quand Edgar Quinet, quant à lui, réfléchit à l'abêtissement de l'intelligence dans la domination, il constate les deux formes de servitude et en particulier la deuxième où « la pensée n'est plus autorisée à se produire qu'à la condition de se soumettre à des maximes imposées. Plutôt que de se taire et de s'évanouir, elle fait un effort immense pour se plier à cette servitude »³⁴. En clair, l'absence de pensée n'est pas un manque, une attitude passive dont l'individu est absent ; elle est un processus actif étroitement lié à deux modes de servitude qui s'imbriquent. Eichmann sait qu'il est en dehors des règles humaines, il n'est pas aveugle, il lui arrive de mentir durant le procès (sur sa place et son rôle dans la conférence de Wannsee, par exemple). Arendt ne s'arrête pas dans son observation au double mouvement de la servitude d'un individu : le renoncement par l'obéissance servile et la mobilisation de son intelligence pour renoncer à penser. La notion de « banalité du mal » pour qualifier le « manque de pensée » met l'accent sur le système politique, un acteur du système, mais ne permet pas de saisir le double mouvement sombre de la servitude présent dans le manque de pensée. On verra en quel sens elle définira la pensée dix ans plus tard.

32. Spinoza, *L'Éthique*, *op. cit.*, p. 487.

33. Ce terme n'est ni un argument ni une théorie, c'est le constat d'un phénomène dérangeant dans lequel Arendt met d'emblée en relation un criminel, qui garde un statut d'humain (il n'est pas un monstre), et le mal politique extrême avec l'activité de pensée « compréhensive » et « jugeante » exigeant la liberté et la pluralité interne et externe. En clair, le mal et l'activité de penser et de juger sont le fait d'humains. Ils sont d'emblée « politiques ». Ils n'ont pas d'essence propre.

34. Edgar Quinet, *La Révolution*, livre XXIV, chapitre III : « S'il est impossible d'empêcher un peuple de penser, comment périt la philosophie ? », Belin, Paris, 1987, cité par Claude Lefort, « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire », *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, p. 899.

Arrêtons-nous à ce que décrit Arendt lorsqu'elle observe Eichmann, qu'elle écrit son rapport (et non une fiction, qui banalise).³⁵ Durant le procès d'Eichmann, des faits « crèvent les yeux », écrit-elle. Dans des pages clés de son rapport, elle dresse un portrait surprenant de l'accusé : « Eichmann n'était ni un Iago ni un Macbeth ; et il ne lui serait jamais venu à l'esprit, comme à Richard III, de faire le mal par principe. » Arendt précise encore : « Mis à part l'extraordinaire intérêt qu'il manifestait pour son avancement, Eichmann n'avait aucun mobile ; et le seul carriérisme n'est pas un crime. Il n'aurait certainement pas assassiné son supérieur pour prendre son poste. Simplement, il ne s'est jamais rendu compte de ce qu'il faisait. » (p. 314.)

« Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à s'exprimer était étroitement liée à son incapacité de *penser* – à penser notamment du point de vue d'autrui. » (p. 61.) Pour Arendt, Eichmann, n'avait pas de mauvaises intentions tout simplement parce qu'il *ne pensait pas*, qu'il ne communiquait pas. Elle remarque qu'il développait des mécanismes de défense « extrêmement efficaces contre les mots d'autrui »³⁶ (p. 61) et n'avait pas de langage propre non plus : « [...] le langage administratif était devenu le seul qu'il connût parce qu'il était réellement incapable de prononcer une seule phrase qui ne fût pas un cliché » (p. 49). Eichmann utilisait sans recul le langage codé des nazis. Ses propos stéréotypés montraient qu'il ne prenait aucune distance vis-à-vis du système bureaucratique nazi et de son idéologie raciste. « Le discours idéologique faisait écran entre sa conscience et la réalité et traduisait une totale incapacité à prendre la mesure des événements. » (p. 49.)

Le crime était monstrueux, mais Eichmann n'était pas un monstre³⁷, souligne Arendt, contredisant la thèse du procureur Hausner, tout en ajoutant « on ne pouvait s'empêcher de penser qu'il était un clown » (p. 67), à cause de sa propension aux clichés et à se contredire. C'est un homme normal, ordinaire, un père de famille tout à fait respectable (p. 41). Au regard de la psychologie, il est normal. « L'ennui, avec Eichmann, souligne Arendt, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient et sont encore effroya-

35. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem...*, *op. cit.*, p. 314 et 315.

36. On pense au mécanisme du clivage décrit par Freud.

37. En déclarant qu'Eichmann était un être humain normal, Arendt refusait ainsi de l'installer dans une « altérité infinie » de monstre qui l'aurait sorti de l'humanité et qui aurait essentialisé le mal par la même occasion. Il aurait dès lors été impossible de le juger pour ses actes et de saisir le mal comme un mal « politique » sur lequel avoir prise « politiquement ». Voir à ce propos Aristote, *Politique*, livre premier, 1253 à 1254.

Résister en politique, résister en philosophie...

blement normaux.» (p. 44.) Arendt souligne que cette normalité est bien plus effrayante que n'importe quelle monstruosité, parce que «ce nouveau type de criminel, tout *hostis humani generis* qu'il soit, commet des crimes dans des circonstances telles qu'il lui est impossible *de savoir ou de sentir qu'il a fait le mal*» (p. 44). Elle formule le lien entre pensée et sensibilité, émotion, sans s'y arrêter.³⁸ Son schème de pensée est différent. On verra qu'elle s'intéresse aux liens entre la pensée, la conscience, le jugement, l'espace public et le mal «politique».

La normalité que constate Arendt suppose-t-elle qu'Eichmann et ses semblables n'étaient aucunement responsables ? Ce qu'Arendt a nommé pour décrire le manque de pensée qu'elle observait après avoir parlé avec Karl Jaspers, la «banalité du mal» (manque de pensée) devenue la normalité dans un système totalitaire, a déclenché une des quatre controverses³⁹ contre Arendt lors du procès Eichmann. Sa description du procès (chefs d'accusation, preuves et témoins, jugement, appel, exécution), des faits et des crimes, des étapes historiques des déportations, des camps de la mort, de l'extermination a bien situé le contexte historique dans lequel l'accusé a agit. Elle a cependant décrit Eichmann avec les catégories de l'être et l'apparaître de la phénoménologie et sur le mode du paradoxe et de l'étonnement, le *phénomène* de manque de penser, sans l'expliciter, ce qui a induit des réactions d'incompréhension et d'agressivité. Un témoignage peut rendre compte du type de difficultés. Jean Améry explique le danger à propos de la torture à laquelle il a été soumis.⁴⁰ Il raconte comment il était possible d'imaginer les hommes de la Gestapo «en manteau de cuir, le canon de pistolets braqués sur la victime, à ce niveau-là tout correspond. Puis soudain on se rend compte presque sans trop y croire que ces types-là ont non seulement des manteaux de cuir et des pistolets, mais aussi des visages: pas des "visages de Gestapo" avec des nez de travers, des parties de menton hypertrophiées, des cicatrices laissées par la petite vérole ou par des coups de couteau, comme

38. Quand elle réfléchit sur la violence, elle écrit: «Pour réagir de façon raisonnable, il faut en premier lieu avoir été "touché par l'émotion"; et ce qui s'oppose à l'"émotionnel", ce n'est en aucune façon le "rationnel", quel que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité, qui est fréquemment un phénomène pathologique, ou encore la sentimentalité, qui représente une perversion du sentiment.» Hannah Arendt, «Sur la violence», *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 163.

39. La polémique a été longue et violente. En résumé, elle a porté sur: 1) le rôle des conseils juifs durant le nazisme, rendu public par Arendt; 2) l'évaluation sans concession des conseils incriminés par Arendt; 3) la «banalité du mal» dont elle se sert pour décrire un grand criminel nazi; 4) l'ironie d'Arendt, qui n'a pas été comprise comme l'expression d'un malaise face au paradoxe entre «normalité» et «crime majeur», s'exprimant pour elle par le manque de pensée (question qu'elle va reprendre dans *La Vie de l'esprit*).

40. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement, op. cit.*, p. 67.

on lit parfois dans les livres, mais au contraire : des visages “comme tout le monde”. Des visages insignifiants.» Et pourtant, il n’y a pas de « banalité du mal ». Pour Améry, Arendt, qui traitait de cela dans son livre sur Eichmann, ne connaissait le nazi que par ouï-dire, elle n’avait pas connu la torture ni les camps et voyait Eichmann dans sa cage de verre. Là où un événement nous défie à l’extrême, on n’est plus en droit de parler de banalité, écrit Améry, parce qu’à cette frontière il ne peut plus être question d’abstraction et encore moins d’une imagination capable de se rapprocher un tant soit peu de la réalité. Le témoignage d’Améry montre la résistance devant ce que montre Arendt et peut expliquer le fossé entre acteur et spectateur (question que reprendra Arendt à propos du jugement) et aussi le fait qu’elle a été accusée de relativiser la responsabilité d’Eichmann.

Arendt tentait plutôt de décrire, non sans malaise, face à un homme qui en arrivait à la faire rire (d’où son humour très mal supporté), une anomalie, un fait étrange et paradoxal qui apparaissait comme une des facettes centrales du système totalitaire observable chez des fonctionnaires de ce système. Il s’agissait d’un crime, d’un coupable d’un nouveau genre : un individu qui, en ne pensant pas, a choisi d’adhérer activement au système. Il ne pensait pas ce qu’il faisait. Il était tout à fait capable de calcul, de pensée logique pour organiser un travail complexe de transport de centaines de milliers d’individus à travers toute l’Europe dans un immense réseau ferroviaire, tout en refusant d’exercer sa capacité d’action réflexive et de jugement par une pensée concernée. « Eichmann n’était pas stupide. C’est la pure absence de pensée, ce qui n’est du tout la même chose, qui lui a permis de devenir un des plus grands criminels de son époque. Cela est banal et même comique. » (p. 460.)

Le criminel peut-être ne pensait pas, ce qui n’impliquait pas une absence d’action, de décision dans un système politique. Eichmann était un fonctionnaire et aussi un homme, même s’il a vécu dans une période historique très difficile et troublée, souligne Arendt. Il ne pensait pas, mais cela n’impliquait pas qu’il puisse éluder sa responsabilité derrière l’argument selon lequel il n’aurait été qu’un rouage et aurait été tenu d’obéir ; et même, à certains moments du procès, par le mensonge (sur les décisions prises lors de la conférence de Wannsee, sur le lieu d’extermination de Chelmo où se rendaient les trains dont il avait planifié les trajets, par exemple). Engagé volontaire dans un État criminel en tant que SS et en tant que haut responsable, pratiquant un type de crimes inédit, il ne pouvait pas s’effacer derrière une instance d’État, un système hiérarchique et une fonction d’exécutant dans un système bureaucratique au sein duquel les divers services et organes de

Résister en politique, résister en philosophie...

l'État allemand se livraient concurrence pour le pouvoir au détriment de l'efficacité du travail d'extermination. En effet, le type de crime commis par l'État nazi est un « crime contre l'humanité » d'un degré de gravité incommensurable qui ne s'arrête pas au génocide de deux peuples (Juifs et Tsiganes), écrit encore Arendt. C'est non seulement un crime contre des millions d'humains exterminés, mais c'est aussi un crime de destruction politique contre la possibilité de l'existence de la condition humaine basée sur la pluralité. C'est la participation active à la destruction radicale à la possibilité d'un « monde commun » – la destruction politique – qui amènera Arendt d'une part à accepter la peine de mort pour l'accusé et d'autre part à déplacer, élargir les objectifs du procès vers une réflexion philosophique sur la destruction politique, les humains superflus, le « manque de pensée » et le jugement.

Comment faut-il comprendre ce que dit Arendt quand elle parle de manque de pensée et qu'elle le lie au mal politique extrême, qui dans ce cas prend une figure banale et qui conduit à la superfluité (à la non-appartenance au monde par la participation à la politique d'un État criminel) ? Manque de pensée ne veut pas dire absence de pensée pour Arendt. Eichmann pensait, mais que lui manquait-il quand il organisait l'arrivée du réseau de trains de toute l'Europe nazie à Auschwitz, où à certains moments étaient exterminées 12 000 personnes par jour ? De quel *manque* s'agissait-il chez ce criminel contre l'humanité ? Qu'est-ce qui a manqué à Eichmann ? Pour répondre à cette question, Arendt se demande, dans *La Vie de l'esprit*, ce qui, dans l'héritage de la tradition, a détruit ce qu'elle appelle l'« activité de penser ». Quelles sont les caractéristiques des activités mentales dans un monde de phénomène (chapitre II) ? Qu'est-ce qui nous fait penser (chapitre III) ? Où est-on quand on pense (chapitre IV) ?⁴¹ On verra qu'elle thématise, dans son livre sur la pensée, l'articulation entre un système et un individu par la notion philosophique de pluralité. Pour bien situer son propos, il est important de se souvenir que dans son projet de *La Vie de l'esprit*, qui a fait suite au débat houleux sur son rapport sur le procès Eichmann, Arendt a travaillé à la fois sur la pensée, la volonté et le jugement. Mais nous ne disposons malheureusement que de notes de cours sur le troisième volume projeté sur le jugement.

Pour Arendt, l'appartenance au monde suppose d'accepter de vivre sa liberté dans un cadre de pluralité. « Le sens de la politique est la liberté », écrit-elle dans *Qu'est-ce que la politique ?* L'abandon de l'incertitude de la liberté pour l'obéissance à un État criminel, la cohabitation d'une servitude active et passive non conflictuelle, quand elle prend la forme d'un manque de pensée, peuvent amener

41. Je ne peux pas m'arrêter sur ce questionnement pourtant important ici.

les bourreaux à participer à des crimes monstrueux, à s'inscrire dans le néant, à devenir superflus. La servitude passive par l'abandon de la pensée réfléchissante, «compréhensive», tout en menant des actions impliquant des crimes contre l'humanité, a pris la forme d'un manque de pensée, chez des criminels de bureau. Le mal politique extrême a pris la forme paradoxale de la banalité du mal, qui est un manque de pensée, écrit Arendt dans son rapport sur le procès Eichmann. La polémique a été rude, notamment avec les théologiens, à propos de la qualification politique et paradoxale du mal. Gershom Scholem a été le plus virulent. On s'étonne, en observant Arendt durant le procès, de la voir observer, interpréter, penser un fait politique avec des catégories kantienne (mal radical) ou religieuses, alors que le fait politique qu'elle a sous les yeux, par sa monstruosité, échappe précisément à ces démarches et à leurs catégories. Le constat trouble Arendt, suffisamment pour qu'elle l'exprime sous forme de paradoxe dans la formule décriée de «banalité du mal», créée dans un dialogue avec Karl Jaspers durant le procès. Elle reprendra dix ans plus tard la question en renouant, dans son ultime livre *La Vie de l'esprit*, avec l'interrogation: «Qu'est-ce que l'activité de pensée? quel est son rôle dans un système totalitaire? à quoi servent la volonté et le jugement dans l'action politique?» La préface du livre sur la pensée est un texte important qui mérite d'être lu avec attention en reprenant le cas Eichmann. Pour s'expliquer sur les raisons de son travail philosophique sur la pensée, elle se réfère d'ailleurs directement à l'affaire Eichmann et indirectement à Heidegger. Elle s'interroge: «Est-ce que l'inaptitude à penser et le désastreux manque de ce que nous nommons conscience coïncident?»⁴² En travaillant sur la pensée, elle part de deux questions: «Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser?»⁴³ «La question impossible à éluder était celle-ci: l'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité donc fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionne négativement à son égard.» (p. 20.) En d'autres termes, l'activité de pensée dans l'agir, bien que n'étant pas directement et explicitement politique, bien que n'ayant pas trait directement au pouvoir, quand elle est forcément prise dans des rapports de destruction, peut-elle «distinguer ce qui est bien de ce qui est mal», «éviter le mal» ou même «conditionner négativement à son égard»?

42. Hannah Arendt, *Considérations morales*, Rivages, Paris, 1996, p. 25-28.

43. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*. tome I: *La Pensée*, op. cit., p. 19.

Résister en politique, résister en philosophie...

Pour répondre à ces questions une dizaine d'années plus tard, Arendt se place sur le terrain de l'être et de la pensée (phénoménologie). Dans sa très riche analyse de *La Vie de l'esprit*, elle commence par renverser la hiérarchie métaphysique, qui considère la pensée comme une contemplation et non comme une action. Pour Arendt, loin d'être une contemplation passive, la pensée est une « *activité pensante* » (p. 69). Elle reconsidère les liens entre le corps, l'âme et l'esprit, le « moi pensant » avec Kant comme étant « une activité pure » basée sur les cinq sens et sur un sixième sens, le *sensus communis* (sens commun), qui permet de situer la réalité de ce que nous percevons et pensons. Ce sixième sens sert à « ajuster l'homme au monde des phénomènes, de faire qu'il se sente chez lui dans l'univers fourni par les cinq sens » (p. 76). Kant reprend la notion de sens commun découverte par Thomas d'Aquin. Le sens commun, qui sera un concept clé dans ses réflexions sur le jugement, permet à Kant de distinguer entre *intellect* (*Verstand*) et *raison* (*Vernunft*), en d'autres termes entre *vérité* et *signification*. En lisant Kant, Arendt écrit des pages importantes sur cette distinction que je ne peux reprendre en détail (p. 70-83). La science a soif de vérité, de connaissance des phénomènes. L'intellect « souhaite en comprendre la signification » (p. 74). La démarche de connaissance (science) n'est pas assimilable à « la faculté de pensée [qui] ne demande pas ce qu'est une chose ou si elle existe, mais ce que signifie qu'elle existe ». Cette opposition entre *vérité* et *signification* semble non seulement capitale pour qui s'interroge sur la nature de la pensée chez l'homme, mais « représente aussi la conséquence nécessaire de la distinction cruciale qu'établit Kant entre raison et intellect » (p. 75). Et dont il n'a pas creusé la conséquence, qui est une assimilation de la « signification à la Fin et même à l'intention (*Zweck* et *Absicht*) », souligne Arendt (p. 83).

Arendt poursuit son exploration des « activités mentales ». Elle s'interroge sur *Qu'est-ce qui nous fait penser ?* (qu'est-ce qui nous fait nous étonner, au sens de Socrate) dans une traversée fulgurante de la tradition occidentale (philosophie grecque et romaine, Lucrèce, Platon, Homère, Héraclite, Parménide, Kant, Sartre, Hegel, Nietzsche, Épictète, stoïciens, Cicéron, Solon, etc.). Elle s'arrête à Socrate en montrant qu'il y a une « nette cassure entre Socrate et Platon », en décrivant la maïeutique socratique (p. 190), pour souligner une découverte intimement liée à la pluralité. « Le sens de ce que fait Socrate se trouve dans l'activité elle-même. Ou, en d'autres termes : *penser et être vraiment en vie sont deux choses identiques* » (p. 203). « Les hommes qui ne pensent pas sont comme des somnambules. » (p. 217.) La quête de la signification, pour Socrate, s'appelle amour (*Éros*), qui garde du mal. Il y a chez Socrate, souligne Arendt, une correspondance éventuelle « entre la non-pensée

et le mal » (p. 205). Pour que cela soit possible, il faut qu'il existe « dans la pensée quelque chose qui puisse empêcher les hommes de faire le mal, ce doit être une propriété inséparable de l'activité elle-même, quel qu'en soit l'objet » (p. 205). Socrate, pour Arendt, met le doigt sur quelque chose que contient l'activité de pensée : la qualité de « deux-en-un », de « différence », d'« altérité ». Celui qui pense est « fendu en deux par le processus de pensée ». Il n'est pas esseulé, mais solitaire, il se tient compagnie à lui-même. « C'est cette dualité du moi face à moi-même qui fait de la pensée une activité véritable. » (p. 211.) La pensée est ainsi « l'actualisation de la différence présente dans la conscience de soi » (p. 216). Elle est « dialectique et critique parce qu'elle subit ce processus de questions et de réponses dans le dialogue » (p. 211) silencieux de soi avec soi. Le seul critère de Socrate est alors « d'être en conformité avec lui-même, de se tenir... d'être son contraire, être en contradiction avec soi-même... devenir son propre adversaire » et aussi son propre ami (je ne peux pas vivre avec moi-même si je dois vivre avec un meurtrier). La pluralité se trouve donc déjà dans l'activité de pensée elle-même, pour Arendt, « sa dualité inhérente laisse entrevoir la pluralité infinie » (p. 213). « Ce qu'a découvert Socrate, c'est qu'on peut avoir des rapports avec soi-même, aussi bien qu'avec les autres, et que les deux types de rapports présentent des points communs » (p. 214). Puis elle fait un pas de plus de l'activité individuelle à l'activité politique de la pensée.

Normalement, la pensée est gratuite. Elle ne crée pas de valeurs, elle ne trouve pas « une fois pour toutes ce qu'il y a de mieux à faire ; elle ne consolide pas les règles de conduite acceptées, elle les désagrège plutôt. Elle n'a aucune portée politique non plus, à moins que ne se déclare un état d'urgence dans les "situations-frontières" » (p. 217). Dans ces situations, décrites par Jaspers (ami d'Arendt), « la pensée cesse d'être une activité marginale ». Elle a un rôle de « purgation ». La pensée libère alors une autre faculté, « celle du jugement, qu'on peut à bon droit appeler la plus politique des facultés mentales humaines ». Arendt souligne un aspect du jugement lié directement à la pensée, mais les deux facultés sont distinctes, précise-t-elle. Dans les situations d'urgence, le « jugement mental » permet de juger des cas particuliers, de dire « c'est mal, c'est beau », ce qui n'est pas la même chose que la faculté de penser (p. 218). Il existe pourtant des liens entre la faculté de penser et de juger, comme « entre la conscience et la conscience de soi ». Le « deux-en-un du dialogue silencieux [...] élabore la conscience en sous-produit, alors le jugement, sous-produit de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste dans le monde des phénomènes où l'on est jamais seul et toujours trop occupé pour penser. La manifestation du vent de la pensée n'est pas le savoir ;

Résister en politique, résister en philosophie...

c'est l'aptitude à distinguer le bien du mal, le beau du laid. Aptitude qui, aux rares moments où l'enjeu est connu, peut très bien détourner les catastrophes, pour le moi tout au moins » (p. 219).

En résumé, dans le chapitre III (*Qu'est-ce qui nous fait penser ?*), chapitre central dans *La Vie de de l'esprit*, Arendt explique la découverte de la pensée comme *activité* (et non comme contemplation) qui assure une présence à soi, aux autres, au monde et une possibilité de vivre en ami avec soi-même, et explique comment elle est définie par la pluralité dans le « deux-en-un », comment elle est distincte et pourtant proche (mentalement) du jugement, et comment elle devient politique pour les individus dans des situations limites en leur évitant des catastrophes.⁴⁴

On a vu comment, dans son travail sur la compréhension et dans ses notes de cours sur le jugement (partie III), elle articule dans le lien entre politique et philosophie, la pensée, la compréhension et le jugement, ou, en d'autres termes, elle invente un mode de tissage de la pluralité, dans l'espace public et la subjectivation, en mettant l'accent sur la pensée active et ce qui l'atteint.

27. EXERCICE DE PENSÉE PRATIQUE DANS L'EXPÉRIENCE (POST-)TOTALITAIRE

« Être fou n'empêche pas d'exister: le totalitarisme a existé, il existe sous nos yeux, il essaie toujours de réformer le "passé" en fonction du "présent". »

Cornélius Castoriadis, *Le Monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990.

L'approche utilitariste (fins-moyens, la fin justifie les moyens) n'est pas indépendante de l'invention totalitaire qui a fait pourtant exploser la logique de causalité avec une philosophie du « tout est possible ». Elle conduit à un diagnostic limité et même à l'auto-censure. L'exploration du xx^e siècle et du xxi^e siècle nous amène à adopter une double position anti-utilitariste et antitotalitaire pour

44. Sa description du manque de pensée, puis de la pensée comme activité liée à la pluralité, qui articule individu, société et monde, devance les travaux actuels sur l'injustice, la servitude dans le monde du travail. Un clinicien du travail relit la « banalité » en termes de *processus* de « banalisation de l'injustice sociale » en mettant en lien la réorganisation du monde du travail et la psyché (consentement, collaboration) à l'exploitation dans la subjectivation de la masse des travailleurs, des cadres intermédiaires, des leaders, sans verser dans l'analogisme historique entre totalitarisme et néolibéralisme. Voir Christophe Dejourné, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Seuil, Paris, 1998. Un travail de mise en lien du travail sur la pensée d'Arendt avec des travaux sur le retour du concept d'aliénation mériterait aussi d'être exploré. Voir Emmanuel Renault, « Du fordisme au postfordisme. Dépassement ou retour de l'aliénation? », *Actuel Marx*, n° 39, 2006, p. 89-107.

reconsidérer les difficultés et les enjeux d'un exercice pratique de résistance dans un contexte (post-)totalitaire. Il ne s'agit pas ici d'établir un lien entre totalitarisme et démocratie, ce qui amène Claude Lefort à confronter le totalitarisme et les sociétés démocratiques⁴⁵, tandis que Raymond Aron s'est attaché à les distinguer⁴⁶. On verra que loin de douter de la démocratie en postulant l'impossibilité du peuple de se libérer de la transcendance, de la hiérarchie, de la servitude⁴⁷ (post-)totalitaires, en travaillant la haine qui l'habite, un des enjeux est d'en redécouvrir la spécificité politique, l'immanence, l'infinitude, la radicalité et aussi la question de l'égalité toujours ouverte. Il ne s'agit pas non plus de postuler une continuité historique causale entre la rupture totalitaire (Arendt) du XX^e siècle et la société contemporaine. L'histoire ne se répète pas. On ne peut ramasser de vieux cailloux et les jeter contre les fenêtres, disait Raoul Hilberg avant sa mort, le 4 août 2007. L'histoire doit être considérée dans la longue durée en intégrant ses seuils, ses ruptures. On a vu que pour mieux situer les ruptures historiques, la périodisation historique mérite d'être élargie à l'origine du capitalisme en Occident et même à la Grèce ancienne (notamment). En bref, il s'agit d'explorer le trouble ressenti face à une civilisation de création et de destruction étendue à « un seul monde »⁴⁸, dont les soubresauts, les ruptures oscillent entre guerre et révolution, entre démocratie et cruauté. Depuis le lieu de l'histoire, la position, la perspective, les enjeux sont différents. Ils s'inscrivent dans le projet de résistance (post-)totalitaire.

Lorsqu'on accepte de plonger dans le XX^e siècle et sa longue genèse, de prendre en considération des formes de violence du XXI^e siècle où la cruauté est extrême, en tant que citoyen, chercheur, philosophe, on se trouve dans la position d'Orphée, en train d'essayer de se dégager de l'enfer sans se retourner pour éviter d'être atteint par la mort de masse. Prendre du recul par rapport à la peur,

45. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.

46. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, «Folio essais», Paris, 1965.

47. L'hypothèse de la «servitude volontaire» de La Boétie est un état de servitude généralisée. Le renversement copernicien de La Boétie consiste à ne plus observer comment les dominants asservissent les dominés, mais comment les humains travaillent à leur propre servitude, comment la servitude gagne toute la société et comment le peuple se trahit lui-même.

48. «Le drame [*trouble*], c'est que cette catastrophe n'est pas née d'un manque de civilisation, d'un état arriéré, ou tout simplement d'une tyrannie, mais qu'elle était au contraire inéluctable, parce qu'il n'y avait plus un seul endroit "non civilisé" sur la terre, parce que bon gré mal gré nous avons vraiment commencé à vivre dans un Monde [*One World*]. Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence [*loss of home*] et de statut politique [*political status*] revienne à être expulsé de l'humanité entière.» Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 282.

Résister en politique, résister en philosophie...

à la fascination⁴⁹ face au meurtre est une question individuelle et collective. Résister implique alors de ne pas rester figé dans une position de fascination ambiguë, morbide devant la destruction. Par ailleurs, ni la neutralité ni la fuite ne sont praticables. L'historiographie de la Grande Guerre qui déplace ses angles d'observation vers la paix plutôt que de se centrer sur les grands faits de guerre est un exemple de résistance dans la construction du savoir. L'attention à intégrer dans les dispositifs et les outils de pouvoir (dispositifs policiers, modèles de représentation des faits, statistiques, outils de classement et de catégorisation des populations, cartes, camps, règlements, outils de classification et de calculs des tâches dans le travail, cahier des charges, récits, outils d'évaluation scolaires, dessins de presse, affiches électorales, etc.) la dialectique entre destruction et résistance est un autre exemple. L'enjeu est de récupérer une pensée imaginative, autonome, active dans la construction du savoir, de travailler sur la censure, d'enrichir le sens des faits.

Le paradigme descriptif en provenance des sciences de la nature domine encore trop les sciences sociales pour ne pas être interrogé à la lumière de l'histoire de longue durée et de la rupture du xx^e siècle. Une approche descriptive au sens classique préconisée par les sciences exactes dans la construction de la connaissance est insuffisante pour lever les résistances face à l'horreur de la destruction et accepter de voir des faits « sans précédent ». Il s'agit d'intégrer le fait de la domination destructrice tout en lui résistant, en ne recouvrant pas les actes de destruction et de création dans les luttes quotidiennes. Il s'agit d'articuler exigence de vérité, recherche de signification, engagement. Dans un contexte (post-)totalitaire, il est possible, de reprendre deux vieux conflits entre vérité et signification (ce que fait Arendt dans *La Vie de l'esprit*) et entre servitude et liberté (Spinoza, La Boétie, Hegel, etc.) en imaginant un exercice de pensée pratique permettant de résister au jour le jour, dans lequel la pensée accompagne l'action.

Quand un grand patron d'industrie peut écrire aujourd'hui en s'inscrivant en droite ligne dans le (post-)totalitarisme: « Je définirais la mondialisation comme la liberté de mon groupe d'investir où il veut, le temps qu'il veut, en s'approvisionnant et en vendant où il veut, et en ayant à supporter le moins de contraintes possibles en matière de droit du travail et de conventions sociales »⁵⁰, ni le

49. Les magnifiques tableaux de Botero sur les tortures d'Abou Ghraib, comme d'autres expériences artistiques sur la torture, le meurtre, la mort, désignent que l'œuvre entre en résonance à la fois avec la fascination et avec le dégoût qui est son envers.

50. Percy Barrevik, président de la société transnationale helvète-suédoise Asea Brown Boveri (ABB), spécialisée dans l'équipement électronique, 1995.

catastrophisme, ni le positivisme neutraliste, ni l'utilitarisme, ni même l'irénisme consensuel ambigu ne peuvent contrer l'insolence cynique. La résistance implique de ne pas perdre la mémoire, d'élargir les intuitions, de prolonger les recherches tout en travaillant sur ses propres résistances pour transformer les liens entre politique et philosophie, entre pratique et théorie. Les travaux qui se positionnent dans la résistance sont nombreux dans les recherches. On peut citer ici les travaux de l'historien Enzo Traverso, scrutant la censure dans l'histoire intellectuelle européenne, ainsi que le révisionnisme historique, et ceux du sociologue Zygmunt Bauman⁵¹, qui, après une exploration des liens entre holocauste et modernité, en appelle à une transformation profonde des sciences sociales, de la position des chercheurs.

Les tensions entre vérité et signification, entre servitude et liberté, le repérage des zones d'ambiguïté, leur dépassement sont constitutifs de la politique et de la philosophie. L'invention historique de la domination totalitaire et ses suites perturbent radicalement l'agir politique, la démarche philosophique, tout en posant de nouvelles exigences. Les tempêtes historiques et d'aujourd'hui donnent le vertige. « Comprendre la nature du totalitarisme est presque aussi difficile à accomplir que de sauter par-dessus sa propre ombre », écrit Arendt.⁵² Les camps d'extermination, les chambres à gaz, les bombes d'Hiroshima et de Nagasaki⁵³ ont fait éclater les catégories utilitaristes des sciences sociales empruntées à l'économie, la philosophie de l'histoire ancrée dans le progrès illimité, la légitimité de la souveraineté de la raison d'État. L'invention totalitaire implique une remise en cause de la tradition, des habitudes de pensée, des préjugés, des idées établies, souligne Arendt. Elle appelle une vision à contretemps⁵⁴, à contre-mode, une redécouverte radicale de la curiosité, dont l'objet peut apporter émerveillement, affrontement à l'horreur pour construire une position dans la recherche qui permette de se situer, d'être actif dans l'incertitude de l'histoire.

La longue genèse de la domination destructrice, sa périodisation, sa rupture, notamment au xx^e siècle, n'est peut-être pas complètement effacée. Cela nous conduit à porter un autre regard sur la dialectique entre passé et présent quand nous agissons, nous nous projetons dans l'avenir. Arendt se demandait : « Qu'est-ce qui met

51. Zygmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, La Fabrique, Paris, 2002.

52. Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, op. cit., p. 77.

53. Une bombe a été lancée sur Nagasaki quatre jours après le largage de la bombe sur Hiroshima, sans aucune « utilité » militaire.

54. Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Cerf, Paris, 1994.

Résister en politique, résister en philosophie...

en route la pensée ? », question qu'elle a renversée en « Qu'est-ce qui fige la pensée ? ». Pour ne pas en rester à une attitude de *manque de pensée*, de gel de la pensée, de non-concernement, de détachement, un exercice de pensée pratique *qui a une portée politique et philosophique* peut fournir une démarche pratique de mise en route de la pensée, de l'étonnement, du jugement. Il est possible alors de chercher à affronter l'horreur de la destruction, de la comprendre et d'explorer des voies nouvelles aujourd'hui. En clair, de *voir*, d'imaginer le réel de destruction et de création avec les yeux d'une curiosité qui mêle confrontation à l'horreur et émerveillement. Une telle position est vitale en politique et en philosophie.

Dans la perspective des travaux d'Arendt, la question d'une *position à tenir dans la durée*, d'une *démarche de penser active*, renvoie tout d'abord à une caractéristique de l'action politique, à ce qu'elle a appelé, dans son livre *Condition de l'homme moderne*, la « fragilité des affaires humaines » compensée par la création d'un espace public de présentation, de jugement. L'action humaine comme mouvement de liberté, de pluralité, implique de vivre les conflits, de construire un accord pour agir ensemble, suppose un engagement de chaque individu pour (re)commencer à agir. Et non une simple gestion procédurale des rapports de pouvoir, des rapports de force avec une instrumentalisation des autres en vue de contrôler le pouvoir en dominant par la force. Elle renvoie ensuite au mouvement instable de la pensée et de la conscience qui demande sans cesse à être renforcées dans les relations par l'activité de pensée, de compréhension et de jugement pratiquées avec soi (discussion de soi avec soi) et dans l'espace public (débat avec d'autres). On a vu combien la violence du jetable met en danger le pouvoir de représentation. On verra qu'elle peut aussi être reconsidérée à partir du travail de Castoriadis sur la puissance de l'imagination (partie V).

À partir de là, en revenant à l'horrible et inquiétante étrangeté de l'invention totalitaire, il est possible d'élaborer la question de la position dans l'action en intégrant un déplacement radical. Celle-ci prend la forme d'un mouvement paradoxal dans la *praxis* quotidienne: *tenir* une position *intenable* dans le travail intellectuel et la citoyenneté. L'invention (post-)totalitaire fait éclater non seulement les catégories de la tradition, mais aussi le champ scientifique, les catégories, le récit. Après le désarroi des témoins, elle déboussole le chercheur et le citoyen. Au niveau du savoir, elle provoque un premier mouvement de résister à savoir, d'autocensure immédiate à cause de l'horreur, de banalisation, de blocage du travail de représentation, ou alors d'évitement, de fuite, de silence. Pour les travailleurs intellectuels, les romanciers, l'ambiguïté de la liberté prend peut-être aujourd'hui le visage de la fuite, du mutisme, de l'oubli ou encore de l'accommodation aveugle, de la banalisa-

tion en mettant bourreaux et victimes sur le même pied au détriment de la vérité historique et des transformations du témoignage direct contestable.⁵⁵ L'expérience historique doit être réaménagée, revécue, repensée, tout en bousculant nos habitudes. Bien que notre intuition entrevoie très vite la rupture historique, l'horreur produite par l'intuition en acte bloque la pensée au premier abord, la possibilité de nous la représenter, de l'imaginer, d'en parler pour élaborer un savoir, une réflexion. Dans sa nouveauté horrifiante, le noyau dur glisse de la conscience, de la mémoire vers l'oubli. Le déni, la fuite sont renforcés par le conformisme, les préjugés, les habitudes. Lui résister implique d'affronter le choc de l'horreur en engageant une activité infinie de compréhension, de récit⁵⁶, du jugement liés à la fois à la construction de l'autonomie, au travail de mémoire dans l'espace public configuré par les conflits et non par le consensus.

Il est des faits qui, à tous les stades de la recherche, créent des interdits et des ouvertures dans le travail de la pensée. Il est des faits intenable (qu'on ne peut tenir dans ses mains, que l'on ne supporte pas d'avoir sous les yeux) à cause de leur nouveauté ou de l'horreur qu'ils suscitent. Il est des faits qui bousculent savoirs, habitudes en nous confrontant à la mort, à la destruction de masse, font vaciller notre puissance de vie et notre optimisme. Il est des faits qu'il faut pourtant accepter de *voir* pour commencer à les percevoir. Il est des faits nouveaux qui sont des ruptures de tous ordres. La prise de conscience de l'invention totalitaire est extrêmement difficile, fugace, infiniment à reconstruire en Allemagne, dans les divers pays d'Europe occidentale, dans l'histoire mondiale. Dans la période (post-)totalitaire qui est la nôtre, la position, la démarche pour résister à sa banalisation deviennent une boussole indispensable pour explorer des zones obscures de notre réalité du passé, du présent. Politiques d'immigration, du droit d'asile, des dispositifs de rétention, de détention, d'expulsion du travail, chômage, sida, santé, etc., rapport que nous entretenons avec le réel sont les terrains de pratique. Les faits engagent notre capacité à pâtir, à éprouver la réalité, ce qui nous en détourne (auto-immunisation contre la réalité, autotromperie, multiples mécanismes d'évitement, de « banalisation » dans les pratiques et les discours, de fuite, etc.).

55. Emmanuel Dauzat, *Holocauste ordinaire*, Bayard, Paris, 2007 (cf. notamment ce qui concerne le débat autour du roman *Les Bienveillantes*, de Jonathan Littell).

56. Je ne peux faire ici mention de travaux importants sur le récit, les modes d'écriture, de pensée, etc. Voir Catherine Coquio, *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, L'Atalante, Nantes, 2003; dossier « Comment écrire et penser après Auschwitz », *Magazine littéraire*, n° 438, janvier 2005; « Soixante ans de romans sur le nazisme », *Magazine littéraire*, n° 467, septembre 2007.

Résister en politique, résister en philosophie...

Même si le déni est bien présent, les savoirs scientifiques, les pratiques de citoyenneté sont radicalement bousculés par le noyau dur historique de l'invention de l'anéantissement totalitaire et sa genèse. Accepter de *voir* l'invention de la domination destructrice, sa longue genèse, c'est se demander tout en travaillant en tant que chercheur, en menant des activités de citoyenneté, comment un tel fait a pu exister, est présent, absent du domaine disciplinaire dans lequel on travaille ou alors est tronqué ou banalisé. Comment il redessine un champ scientifique, des objets, et remodèle l'espace public. Comment il interpelle les sciences sociales et humaines, la philosophie, transforme l'activité de penser, la description, l'interprétation, la narration de l'objet lui-même et de ses suites historiques. C'est encore se demander à quelles conditions il est possible que des faits s'inscrivent ou non dans le champ politique, la construction du savoir, la conscience individuelle et collective toujours fragile. Il s'agit alors de repérer les lieux, les conditions d'anesthésie de la pensée, de la pluralité dans la politique et la philosophie. D'évaluer les conditions qui influent sur notre capacité de pâtir, d'éprouver, d'être affecté par une situation de violence extrême. La simple activité cognitive de la raison logique ne suffit pas dans le travail de recherche et de citoyenneté. On a vu par ailleurs que le manque de pensée dont parle Arendt, quand on se trouve dans l'ordre du jetable, devient une question de conditions de possibilité de la représentation pour Bertrand Ogilvie.

Quand nous sommes non seulement devant l'abîme, le chaos du non-être (mortalité des Grecs) dont parle Cornelius Castoriadis, mais devant la destruction possible du genre humain, de la planète, quand l'imprévisibilité se conjugue en termes de survie de la planète Terre, qu'on constate l'illusion de la maîtrise scientifique, des outils, des concepts de la tradition, des catégories scientifiques disponibles, la tentation est de ne pas l'envisager (forme de dénégaration accompagnant l'activité scientifique notamment, les sciences sociales et humaines). Ne pas l'imaginer. Ne pas percevoir une situation qui nous dépasse. La réduire à des faits connus en effaçant sa nouveauté, nous a montré Arendt quand elle explorait la pensée compréhensive. La nouveauté des faits inscrits dans le creuset de l'anéantissement exige une puissance de l'imagination de l'impensable, de l'irrémediable, une sorte de toute-puissance incertaine de la curiosité exploratoire pour anticiper l'inconnu inscrit dans l'ordre de la mort individuelle et de masse. Depuis le *xx^e* siècle – et peut-être même depuis la Renaissance en Occident – l'inconnu n'est en effet plus seulement la mort individuelle, mais la fin du genre humain, sa disparition de la planète réduite à un désert (métaphore utilisée par Arendt). Ce fait historique pose de nouvelles exigences au savoir, à l'activité de recherche et de citoyenneté.

C'est une *épreuve* complètement nouvelle d'optimisme paradoxale dont le chercheur et la société doivent accepter de *pâtir* (de souffrir) pour survivre, reconstruire l'avenir. En faire l'économie, c'est prendre le risque de sombrer dans le nihilisme ou la mélancolie.

En plus de la banalisation du conformisme, il s'agit d'identifier les processus de *déréalisation*, écrit Arendt⁵⁷. Elle utilise une métaphore puissante pour désigner ce que produit le réel monstrueux quand il est présenté comme irréel. « Cette atmosphère d'irréalité et de rêve, créée par une apparente absence de but, est le véritable rideau de fer qui dissimule aux yeux du monde toutes les formes de camps de concentration. Vus de l'extérieur, ceux-ci, et ce qui s'y passe, ne peuvent être décrits qu'à l'aide d'images tirées d'une vie *post mortem*, d'une vie affranchie de soucis terrestres. »

Il s'agit d'apprendre à vivre avec ces faits, avec la peur, l'effroi, la fascination de la cruauté, de la mort, et leur envers : le dégoût, la honte qu'ils suscitent ; de récupérer un processus d'étonnement (pensée), relationnel (pluralité) radicalement déplacé pour saisir les faits et de goût de l'altérité. Dans son travail de reconstruction, Arendt a rappelé que la compréhension est la « seule boussole intérieure que nous possédions », qu'elle « commence à la naissance et prend fin à la mort »⁵⁸ de chaque individu. Elle a montré que la naissance est une catégorie ontologique centrale de la vie humaine, que le (re)commencement de la politique, l'événement s'inscrit en elle. Mais naître, c'est naître *après*, rappelle une psychanalyste qui, après avoir fait l'expérience personnelle d'Auschwitz, écrit que « pour tout un chacun des générations postnazies, la petite et la grande histoire se sont nouées dans la poubelle des camps »⁵⁹. Reprendre alors les questions du cercle⁶⁰ vital : *Qu'est-ce qu'être vivant ? Comment être libre aujourd'hui ? Et aussi, comment mettre en œuvre l'égalité et la liberté ?* Le savoir, l'agir sont radicalement *déportés* au sens des camps de déportation et au sens du déplacement radical impliqué de la mort vers la naissance, de la destruction vers le (re)commencement de l'agir. Un nouveau cadre théorique, une nouvelle position, une nouvelle démarche dans le travail intellectuel et politique, une nouvelle philosophie, une nouvelle philosophie s'imposent. Alors comment penser ? S'engager dans la déclamation des « métaphysiques des tsunamis » et autres catastrophes dont on peine à dégager un programme d'action accessible aux humains ? L'illusion du choix des terrains des peurs apocalyptiques,

57. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 182.

58. Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, op. cit., p. 171-179.

59. Anne-Lise Stern, *Le Savoir-Déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Seuil, Paris, 2004, p. 7.

60. Yannick Haenel, *Le Cercle*, Gallimard, Paris, 2007.

Résister en politique, résister en philosophie...

l'inventaire des cataclysmes de tous ordres (climatiques, boursiers, terroristes, technologiques, etc.), dont les bombes informatiques du cybermonde ou génétiques des biotechnologies et d'une politique des victimes, de l'action humanitaire, ne semble pas être d'un grand secours.

L'impuissance se transformant parfois en morosité, en mélancolie apathique, celle-ci serait-elle un des visages de la domination de la subjectivation et faudrait-il alors postuler que toute philosophie de l'agir dans la *praxis* philosophique et civique est impossible, insensée dans un contexte (post-)totalitaire ? Dans sa description du cas d'Adolph Eichmann, comme on l'a vu, Arendt a montré que le système totalitaire installait sa domination non seulement dans les structures politiques, la culture et l'État, mais aussi dans le psychisme intime des individus (isolement, désolation). Le processus qui détruit la pensée accompagne la domination totalitaire et la servitude. La citoyenneté et la recherche ne peuvent faire l'économie du travail (*durcharbeit*, au sens de Freud) de subjectivation qui accompagne toute *praxis* et toute théorie (post-)totalitaire.⁶¹

Ancré dans la période historique (post-)totalitaire d'aujourd'hui, le travail sur l'invention totalitaire transforme l'approche des faits, la description, l'interprétation, la narration tout en transformant le chercheur, le citoyen. Il transforme à la fois le regard épistémologique sur les faits et l'approche sémiologique des récits, des discours d'hier et d'aujourd'hui. Dès lors, qu'est-ce que la description, l'interprétation, la narration selon la place occupée depuis la nouvelle situation historique, la place « sans précédent », selon les mots d'Arendt ? En maniant plume acérée et nuance, comment décrire, interpréter, raconter l'histoire passée, la rétention, la détention et l'expulsion d'étrangers dans les pratiques de discours tout en s'interrogeant sur les liens passé-présent-avenir ? À propos de la rétention, de la détention, de l'expulsion d'étrangers, des dispositifs de pouvoir aujourd'hui, qu'est-ce qui est décrit, interprété, raconté ou alors caché, comment, par qui, pour quels enjeux ? La multiplicité des travaux financés en bonne partie par les organismes d'État sur les trajectoires des migrants aujourd'hui, par exemple, oblige à se poser la question des intérêts en jeu. Quel statut ont les dénégations historiques, les mensonges et la manière dont ils sont tissés entre eux dans les pratiques que nous observons et nos propres pratiques aujourd'hui ? Il ne s'agit pas seulement d'images, de mots, de catégories mais de pratiques de pouvoir, de perspective, d'enjeux, de sens du savoir et de la citoyenneté, tels que des discours les dessinent en donnant prise ou non sur le présent, l'avenir, dans leur lien au passé proche et de longue durée. La manière de repérer

61. Impossible ici de prolonger par l'analyse du système des médias.

des nœuds de résistance, de cristallisation des contradictions dans les lignes de force, les chaînes de faits, les schèmes de discours, ou les ruptures, les explosions, ou encore d'étranges combinaisons entre des dissimulations et des passages à l'acte souterrains sont autant de lieux où il faut exercer une *attention flottante* (Freud) pour tirer le fil de la description et de l'interprétation et construire un récit.

On ne décrit pas une étoile comme on décrit les fours crématoires ou les violences guerrières contemporaines. On ne raconte pas l'histoire des camps d'extermination, les bombardements de la Deuxième Guerre mondiale au Japon et en Europe, les nouvelles formes de surexploitation, les morts aux frontières de l'Europe, les morts dans les conflits guerriers, et aussi les actions de résistance, comme on raconte un conte de fées à un enfant. La structure, le rythme narratif, le temps de la narration n'ont rien à voir avec la narration traditionnelle. « En politique, dire, c'est faire », écrivait Pierre Bourdieu quand il s'interrogeait sur la pratique scientifique. Mais que signifie cette formule quand on la rapporte au noyau dur de l'anéantissement (post-)totalitaire ? Le fait historique incomparable de l'anéantissement interroge radicalement l'action humaine politique et scientifique et le *dire*. Il fait éclater les catégories, nous a montré Arendt. Il transforme la structure du récit. Il met même en péril la pensée, la parole, la construction de la vérité, du sens et de la communication, comme le montrent les témoignages. Dans un paysage de ruines, le temps, l'espace, le sens du non-sens sont à reconstruire. Avec d'autres rythmes, depuis d'autres lieux, en inventant de nouveaux registres de parole et de nouvelles formes à l'espace public. « Tous les registres disponibles pour parler d'une façon cohérente de l'expérience concentrationnaire sont impuissants à rendre compte de cette expérience dans ce qu'elle a de personnel, c'est-à-dire en ce qu'elle touche directement l'identité de la personne », écrivait Michael Pollak dans son travail sur le maintien de l'identité sociale.⁶² L'invention totalitaire transforme radicalement le travail de la pensée, de la parole, en mettant en cause la toute-puissance de maîtrise du réel. Il transforme les liens entre le silence, la parole, la pensée. Il transforme le travail de mémoire individuelle et collective. Il transforme aussi les liens entre perception, intention et action, autonomie et hétéronomie, le contenu et les enjeux de l'obéissance (*loyalty*). Il suffit de lire Catherine Delbot, Anna Novac, Ruth Kluger, Primo Lévi, Robert Antelme, David Rousset, Jorge Semprun, Imre Kertész, etc., ou le deuxième volume des *Origines du totalitarisme : Le Système totalitaire*, d'Arendt, pour soupçonner la radicale transformation.

62. Michael Pollak, *L'Expérience concentrationnaire*, Métailié, Paris, 1990, p. 248.

Résister en politique, résister en philosophie...

Après l'invention humaine de l'anéantissement au xx^e siècle et ses suites (dans le négationnisme accompagnant, banalisant le capitalisme total libéral), rien n'est plus comme avant. Impossible de regarder l'histoire, l'avenir, les faits, le monde comme avant. Il faut accepter de les *voir* en face. Il faut accepter qu'ils échappent sans cesse à la pensée, aux mots. Résister à l'horreur, accepter la souffrance, la désespérance qu'ils provoquent en les affrontant. La réflexion exige d'interroger ses propres résistances, ses dénis, ses oublis, de travailler sur l'ambiguïté ambiante dans laquelle on est pris au plus intime de soi-même. S'arrêter là où l'horreur nous saisit ou alors là où les faits résistent, où le désir de fuite devient lancinant, où l'oubli s'installe. Où la pensée se bloque, peine à imaginer, à nommer, à se rappeler, à voir, à percevoir, à parcourir. Mettre en route l'activité de penser pour construire une conscience historique suppose à chaque fois un travail d'arrachement à la néantisation de masse, à l'oubli, la recréation d'un cadre de pensée, du temps et de l'espace, de l'altérité, du rapport à la vie, à la mort. Cela suppose qu'on garde toute sa puissance en se positionnant au bord du chaos de la destruction pour continuer d'accepter de tenir en mains les faits intenable, de trouver les mots pour les décrire, les raconter sans pathos, avec retenue, d'être attentifs à la dialectique de la destruction et de la résistance. Le récit permet alors peut-être d'« être contemporain » (Arendt) du monde (post-)totalitaire dans lequel on vit.

Pour le dire encore en d'autres termes, le travail intellectuel implique une mise en cause des prétendues objectivité et neutralité scientifiques, du négationnisme, de la fascination pour la destruction, des ruses de la recherche, un déplacement, une auto-interrogation constante. Les questions que posent la délimitation d'un champ de recherche, la construction des objets ainsi envisagée, la démarche, la construction d'une position du chercheur impliquent un mouvement, une autonomisation, des choix épistémologiques, éthico-politiques particuliers dans le travail intellectuel. Elles impliquent que l'on se garde à la fois de la fuite, de la banalisation, de la médiatisation ou encore de la fascination esthétisante. Que l'on refuse que l'invention de la destruction de la politique, des humains superflus, soit marginalisée. Qu'on se méfie de sa banalisation dans des instrumentations, une confusion entre espace public et société du spectacle, des logiques de victimes dans le champ du savoir, de la recherche, de l'enseignement des sciences sociales et humaines.

Il est indispensable de conjuguer dans les activités de pensée compréhensive et de jugement un travail individuel et politique (espace public). L'observation actuelle exige un travail d'historicité, de mémoire, un élargissement du champ d'observation, un

aller-retour entre les faits contemporains, l'expérience historique *sans précédent* du *xx^e* siècle, sa lointaine genèse (genèse, étapes du capitalisme, colonisation, impérialisme), avec un ancrage dans le noyau dur de l'invention de l'anéantissement, ses suites aujourd'hui. En clair, dans les conditions décrites, le travail d'historicité, d'affrontement à la destruction, d'attention à la dialectique destruction/résistance est un choix incontournable pour tout chercheur des sciences sociales. Il devrait l'être pour tout travail professionnel et civique (travailleurs sociaux, médecins, policiers, personnel d'administration, convoyeurs dans les renvois forcés, membres du mouvement social, partis, syndicats, etc.). En d'autres termes, dans le travail politique et philosophique, il est tout aussi indispensable d'articuler domination et création, extériorité et intériorité, société et subjectivation.

28. LA RÉALITÉ ET LE SPECTRE DES CAMPS

Depuis les années 1970, j'ai observé la réorientation des politiques migratoires avec l'étape officielle appelée de *dissuasion*, où ont été ouverts des camps d'étrangers en Allemagne, puis la rapide détérioration dès 1980 des politiques d'accueil des étrangers, des politiques sociales, de libertés publiques⁶³, etc. J'ai consulté les cartes des camps et des morts aux frontières de l'Europe, tout en regrettant que les géographes n'y fassent pas figurer les actions de résistance en Europe (refuges et autres actions de désobéissance civique).⁶⁴ Je faisais de la recherche tout en participant à des luttes de résistance aux politiques migratoires et de droit d'asile en Suisse, en Europe. Depuis des lieux divers, nous avons fait l'expérience de la difficulté de « civiliser la violence » (Balibar) au jour le jour, de la manière dont se distancient, s'opposent la pratique et la théorie, de la difficulté de penser ce que nous faisons. Nous avons tenté de penser le réel tout en lui résistant, et éprouvé combien il était difficile de savoir ce que nous tentions de faire, combien le travail de résistance est usant.

63. Avec les dérapages que l'on constate aujourd'hui à propos du droit pénal dans plusieurs pays européens et son centrage sur le droit des victimes. À quand, en Europe, le retour de mises à mort (on pense aux travaux de Foucault) organisées comme des spectacles thérapeutiques pour le deuil des victimes et la fascination du public ?

64. Il existe au moins un autre exemple de travail sur les cartes dans la recherche militante qui articule construction du savoir et résistance. Voir Javier Toret et Nicolás Sguiglia, « Cartografía y máquina de guerra. Desafíos y experiencias en torno a la investigación militante en el sur de Europa », Institut européen pour des politiques culturelles en devenir (eicpc.net), avril 2006.

Résister en politique, résister en philosophie...

En réfléchissant au rapport entre politique et philosophie, en discutant avec Nicolas Busch, responsable de Fortress Europ, à qui est dédié le présent essai, et d'autres personnes qui n'étaient de loin pas toutes des professionnels de la philosophie et des milieux académiques universitaires, en observant la situation des travailleurs précaires dans la recherche, j'en suis arrivée, pour résister aux dénégations de faits évidents, à formuler peu à peu ce que j'appelle le *postulat exploratoire du capitalisme total libéral*, pour tenter d'explorer les conflits entre politique et philosophie sur le terrain et nourrir le courage de conjuguer au jour le jour curiosité de connaissance, position à tenir dans une démarche de résistance. En travaillant dans « l'impasse où le monde est parvenu », la position de faiseur de miracles implique pour Arendt que nous ne pouvons pas nous débarrasser de la politique, que nous ne pouvons attendre des miracles que de nous-mêmes. Ces miracles ne viendront ni du ciel, ni de chefs charismatiques, ni de théoriciens sur la politique en position d'extériorité surplombante, ni d'avant-gardes soi-disant éclairées. Ils ne peuvent venir que de héros ordinaires, de l'intérieur de la sphère politique, de nous-mêmes, appelés à accomplir « de l'improbable et de l'imprévisible » dans l'exercice politique de la liberté et de la pluralité politique. L'exercice est un exercice de pensée pratique, qui pour se partager mérite d'intégrer les recherches sur la transformation du récit.

Aujourd'hui, la magie des mots a changé de camp. Le mensonge politique s'approprie des mots de l'autre camp en les vidant de leur contenu, de leur sens. Il arrive aussi que des concepts se combinent de manière ambiguë pour désigner la domination. Par ailleurs, des mots deviennent tabous. La marchandisation idéologique, la théorisation ne sont pas à l'abri du danger d'essentialisation, de naturalisation dont le catastrophisme, le racisme sont la face politique la plus visible de la médaille. La pensée n'est pas à l'abri des transformations. Le besoin de connaissance, de vérité, de sens et de résistance est d'autant plus impératif. La vérité et la signification font partie de toute entreprise de connaissance, mais il reste à savoir dans la pratique comment la mener, dans quel but et avec quel usage des mots. Où les scientifiques ont leur part de responsabilité. Comment dépasser le danger du déterminisme, de l'essentialisation dans la pratique politique et philosophique ?

Aujourd'hui, quand nous observons la réalité (post-)totalitaire, comment récupérer la pensée qui fuit (y compris à cause des conditions matérielles de travail), comment nommer ce que nous avons devant les yeux ? Comment distinguer entre un travail de dénégation et d'intégration d'une rupture historique dans la *praxis* politique et philosophique, l'attention aux faits alliée à la recherche d'une position de résistance dans le travail ? Comment analyser, par

exemple, la fabrication d'une notion, le « biopouvoir », bâtie à partir d'un concept de l'histoire romaine (*homo sacer*)⁶⁵, une hypothèse de travail de Michel Foucault, un concept juridique de Carl Schmitt d'« état d'exception » créé pour décrire le totalitarisme nazisme et une interprétation très discutable des travaux d'Arendt.⁶⁶ Arendt décrit la domination totalitaire, en fait une analyse philosophique, décrit la destruction de la politique, l'acosmie, ce qu'elle a appelé la condition d'humains superflus. Mais elle ne perd jamais de vue l'irréductible liberté. « Le régime totalitaire [...] ne réussit pas [...] à extirper du cœur des hommes l'amour de la liberté. »⁶⁷ Pour ne prendre que le cas d'Arendt, son analyse de la domination ne peut être réduite à la formule de la « vie nue »⁶⁸ conduisant à un déterminisme biologique essentialisant que l'on trouve chez Giorgio Agamben. Un tel montage, sa mise en spectacle sur le terrain des politiques d'immigration, du droit d'asile, de l'humanitaire, de la santé, etc., exige lucidité, prudence, distance critique.

Depuis une trentaine d'années (et même plus longtemps si on prend en compte les camps de réfugiés palestiniens et d'autres camps dans le monde), la géographie des camps aux frontières de l'Europe recoupe d'autres faits, d'autres débats sur la guerre qui démontrent une transformation de la politique difficile à saisir, nommer, analyser, décrire, interpréter.

Par exemple, la résistance rencontrée face à l'utilisation du mot *camp*⁶⁹ pour décrire des faits bien réels est un cadre d'expérimentation fondé sur une observation précise de dispositifs et des discours des politiques d'immigration et du droit d'asile ces trente dernières années. Pourquoi, quand le HCR publia, en 1980, un numéro de son hebdomadaire *Réfugiés*, qui décrivait déjà la création de camps de requérants d'asile en Allemagne, dut-il en interrompre la diffusion sous peine de retrait du financement allemand ?

65. José Bleger a rappelé certaines formes d'ambiguïté du langage et de l'usage des concepts. Benveniste, nous dit José Bleger, « prend comme exemple le double sens du mot *sacer*, "sacré" et "maudit", mot qui peut avoir deux sens opposés, et nous dit qu'au Moyen Âge un roi et un lépreux étaient l'un et l'autre, à la lettre, des "intouchables" et qu'il ne s'ensuit pas que *sacer* renferme deux sens contradictoires ; ce sont les conditions de la culture qui ont déterminé vis-à-vis de l'objet "sacré" deux attitudes opposées », José Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, PUF, Paris, 1981, p. 355. Pourquoi, aujourd'hui, le sens de la « vie nue » est-il privilégié dans l'usage d'*homo sacer*, comme d'ailleurs la figure du « musulman » dans les camps d'extermination ?

66. Voir à ce propos notamment Myriam Revault d'Allonnes, « Peut-on élaborer le terrible ? », *Philosophie*, n° 67, 2000, p. 33-50.

67. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 212.

68. Voir encore Judith Butler et Gayatri Chakravorty Spivak, *L'État global*, Payot, Paris, 2007.

69. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, op. cit.

Résister en politique, résister en philosophie...

Pourquoi le fait de parler de camps aux frontières de l'Europe a-t-il créé des résistances et des débats encore ouverts ? Fallait-il faire disparaître le terme tabou de camp dans la mesure où il matérialise « l'approche sécuritaire de la question migratoire » (position de Migreurop) ?⁷⁰ Le travail théorique implique de décrire l'évolution des dispositifs d'enfermement tout en tentant de saisir ce que recouvre le tabou, le malaise, sans céder à des exercices conceptuels analogiques discutables, mais en étant attentif aux effets des discours sur la tension entre servitude et liberté. Ce qui implique un déplacement épistémologique et un renouvellement méthodologique.

Le questionnement se déplace. Comment parler de la réalité de l'enfermement d'étrangers, d'autres catégories de population, comment penser sa pratique de chercheur en articulant politique et philosophie dans un contexte (post-)totalitaire ? Comment travailler sur le tabou, l'ambiguïté que recouvre le mot *camp* au côté d'autres mots, quand on sait que toute période historique de changement amène avec elle une difficulté à nommer ce que l'on voit, ce que l'on sent. Le flottement sur les mots indique que la part de nouveauté échappe à nos outils et peut-être aussi que la lutte idéologique cache ce qui se prépare. Comment, à quelles conditions, un travail de description et une *praxis* de la résistance dans le travail de pensée lui-même, où existent des zones d'ambiguïté, peuvent-ils s'articuler dans le fait de penser la réalité des dispositifs d'enfermement ? Le malaise autour de l'usage de mots peut être l'indicateur d'une résistance à savoir, et même d'une symbiose avec la domination repérée par la clinique psychanalytique.⁷¹

L'*activité* de pensée de *quelqu'un* sur *quelque chose* n'est pas un *objet* inerte, et l'exercice du langage n'est pas un nominalisme neutre ou un simple outil de communication. Le travail sur les mots, les concepts montre que la compréhension est souvent invisible, laborieuse, tout en étant vitale, qu'elle est motivée par un besoin radical de savoir et de faire savoir la vérité, d'en saisir la signification, les enjeux en refusant de (se) la cacher. Il se pourrait que lorsque l'intention consciente ou inconsciente qui anime la curiosité est « subversive », l'intérêt pour « dévoiler ce qui est censuré, refoulé, dans le monde social »⁷² intervienne avec une plus grande force ou encore que le désir d'accès à la vérité soit lié au fait que la vérité est nécessaire à l'émancipation, alors que l'appro-

70. Réseau Migreurop, « Contre la formation de camps aux frontières de l'Europe » ; « De quels camps parle Migreurop ? », 2005, www.migreurop.org.

71. José Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, *op. cit.*

72. Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980, p. 22.

priation des biens, des richesses, des savoirs et le mensonge sont suffisants aux dominants.⁷³ Il faudrait ajouter que la subversion, l'émancipation dans l'activité scientifique sont mises au défi d'intégrer la vérité de la destruction de la modernité et d'inventer une épistémologie de survie et de création après le désastre. À défaut d'un modèle descriptif, explicatif cohérent – face à une violence sans limites atteignant le pouvoir de représentation –, qui permette de penser la destruction et la résistance, des choix sont impératifs dans la pratique du travail intellectuel pour élaborer une logique dialectique ouverte. Quand on parle de faits avec des mots, il s'agit de privilégier l'activité de penser ancrée dans la politique, l'histoire, en résistant au jeu académique (et marchand) des concepts, à une théorie hâtive. Les mots précèdent les concepts. Les opérations de description et d'activité critique ne sont pas identiques, n'ont pas la même fonction, ne se situent pas au même niveau d'élaboration théorique. Faut-il geler la pensée, en participant au tabou quant à l'usage de mots ? On peut penser que les malaises que produisent des mots sont un terrain d'observation privilégié des avatars de l'activité de pensée qui invente des concepts.

On aura compris que la réappropriation de l'activité de penser visée n'est pas prioritairement un travail de *description neutre* (au sens épistémologique du terme) des faits pour construire la vérité, ce qui est important pour connaître le monde dans lequel nous vivons. Elle est le repérage de l'activité de pensée en cours dans la pratique, la recherche ouverte, incertaine, tâtonnante, de l'explicitation d'une position de résistance, qui cherche à connaître des facettes de la vérité non absolue en sciences sociales, tout en luttant contre les formes d'essentialisation de l'être, de la pensée, la naturalisation des rapports sociaux constitutive de la domination destructrice du xx^e siècle ou le négationnisme historique. Tout en poursuivant un travail de curiosité scientifique, elle cherche à débusquer le déterminisme, l'essentialisation, la naturalisation, l'autocensure, la soumission à l'œuvre dans la pensée elle-même, dans l'usage des mots, en travaillant sur les résistances à l'œuvre dans la philosophie, les sciences de la nature, les sciences sociales. Elle cherche à interroger les conditions de travail, le rapport au terrain, sa propre pratique, les clivages entre politique et philosophie dans les politiques de la science actuelles dont il faut comprendre l'origine, les enjeux, dans la vision de la philosophie depuis Platon où la théorie surplombe la pratique, voire l'annule (partie I). Dans le présent essai, il s'agit de cerner la création d'une modeste expérience de pensée active sur des objets contemporains (les politiques d'immigration, du droit d'asile, de sécurité,

73. Michael Löwy, *Paysages de la vérité*, Anthropos, Paris, 1985.

Résister en politique, résister en philosophie...

humanitaires⁷⁴, sociales, de la santé, de la guerre, de la science, etc.). En explorant la domination à l'œuvre dans l'usage des mots, des concepts, elle est une sorte de voie incertaine, au jour le jour, pour affronter, civiliser la violence, lui résister.

Dans diverses recherches tout au long des années de travail et de citoyenneté, j'ai eu l'occasion d'accorder une attention spéciale non seulement aux concepts, mais aux mots, aux discours⁷⁵ pour observer, analyser des dispositifs de connaissance des politiques d'immigration, du droit d'asile, de l'action humanitaire, des politiques du service public. Je pose l'hypothèse qu'il n'y a pas de fossé entre les sciences et les discours étatiques ou ordinaires. Mon travail sur les camps aux frontières de l'Europe n'est pas isolé. Il est étroitement articulé à l'observation de dispositifs de domination, des mots, des discours qui les accompagnent, et de récupération de l'activité de pensée, en tant qu'elle fait partie de la résistance. Qu'on ne se méprenne pas. Quand je m'intéresse aux camps d'étrangers, il ne s'agit pas de plaquer les analyses d'Arendt sur *Le Système totalitaire*, qui par ailleurs posent quelques problèmes méthodologiques (analyse des sources), ou de n'importe qui d'autre sur les camps d'aujourd'hui. Il est indispensable de relire les textes d'Arendt avec précision en situant les sources à disposition, les faits qu'ils désignent à son époque. L'exercice a été fait pour une partie de l'œuvre concernant les camps, la superfluité humaine (partie II). La description d'une réalité ne peut en décrire une autre à une autre époque forcément tributaire de l'histoire, de l'espace, des rapports de pouvoir dans lesquels elle se développe. Il est important que la recherche se penche avec précision sur les camps coloniaux, de réfugiés de la guerre civile, de rétention, de concentration (Russie) et d'extermination (Allemagne nazie), de réfugiés palestiniens et, ailleurs dans le monde, les camps délocalisés aux frontières de l'Europe, les dispositifs des prisons, etc. Une juste évaluation de cette réalité, dans le passé et aujourd'hui, est importante pour construire un savoir, justifier, cibler les luttes et calibrer les moyens d'agir. Tout analogisme rapide annule à la fois le passé et le présent. Tout récit simpliste ou catastrophiste est démobilisateur dans la mesure où il en appelle au déterminisme et à la passivité. Au gel de la pensée.

74. Voir à ce propos Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Dans l'action sociale et l'action humanitaire. Protéger, contraindre, mais à quoi? », *Cultures et Sociétés*, cahiers du CEMRIC, université de Strasbourg, n° 16-17, printemps 2002, p. 9-32.

75. Je n'ai par contre pas encore pu élaborer d'analyse systématique sur l'élaboration des concepts en philosophie sur ces terrains, tout en sachant qu'il n'y a pas d'écart signifiant entre la production scientifique et les discours populaires. Voir à ce propos Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, *op. cit.*

En parlant de camps, en nous interrogeant sur les camps aux frontières de l'Europe que nous avons tous les jours devant les yeux, il ne s'agit ni de faire du placage historique, ni non plus de se substituer aux économistes, aux sociologues, aux anthropologues, aux juristes, etc., pour décrire ce que sont en train de devenir les camps en Europe, à ses frontières, dans les pays de transit et d'origine destinés aux populations en mouvement ou à des « terroristes » désignés. Le travail interdisciplinaire de construction de faits précis est irremplaçable. Tout au plus un travail épistémologique peut-il être attentif aux références théoriques sous-jacentes dans les discours descriptifs (fonctionnalisme, utilitarisme, constructivisme, positivisme, etc.).

L'objectif de mon travail de citoyenneté et de philosophie est de *travailler sur mes résistances, tout en résistant*. Le malaise autour du mot « camp » est un excellent terrain d'observation de l'ambiguïté. Les camps d'aujourd'hui vont de Sangatte aux camps externalisés d'Ukraine, de Libye qui donnent le vertige aux visiteurs admis et à ceux qui y travaillent. Les camps aujourd'hui sont un objet emblématique, à cause de la charge historique du mot en Europe, des colonies, des luttes d'émancipation de l'esclavage et aussi par ce qu'ils désignent à notre époque. Ils nous résistent et donc nous forcent à connaître ce qui a lieu et à penser. Des spectres de l'histoire de Marx et d'Arendt (communisme, domination nihiliste) rejoignent des spectres qui étonnent (au sens socratique du terme) dans le présent, qu'il nous faut accepter de *voir*, en pâtissant la peur, l'effroi, la fascination, la souffrance devant l'horreur et l'injustice, en vivant le plaisir de l'émerveillement, de la curiosité.

Il est alors possible de se demander: que fait concrètement la pensée quand elle résiste à imaginer, voir, nommer, penser des mots ou alors quand elle pense, c'est-à-dire quand elle transforme un mot, un texte dans une, des langues en discours, c'est-à-dire quand le mot énoncé, utilisé, est pris dans le contexte des rapports sociaux, qu'il circule, devient un schème en intégrant d'autres mots, concepts? Que devient alors le mot *camp*? Qu'est-ce que les rapports sociaux d'aujourd'hui font du mot camp, qu'est-ce que cache ce mot, qu'est-ce qu'il montre? Que nous montre le travail de tissage de Pénélope (métaphore de Platon pour désigner le travail de pensée) où les mots, les discours circulent, se croisent, se heurtent, se chassent les uns les autres, banalisent, effacent ou laissent entrevoir des faits, etc.? L'expérience montre que l'aventure de la pensée se déroule non seulement entre effacement et récupération de faits du réel, mais entre effacement des mots, oubli de la pensée et recouvrement fragile et toujours provisoire de l'activité de liberté par excellence: *l'activité de penser elle-même*. En

Résister en politique, résister en philosophie...

d'autres termes, vu depuis la résistance, il s'agit de ne pas perdre le réel et notre possibilité de rester vivants, c'est-à-dire de rester des êtres pensants.

Par ailleurs, le malaise autour du mot camp (il n'est, de loin, pas le seul, pensons au mot *transfert*... transfert analytique, transfert de populations) est un signe, un symptôme de notre rapport conflictuel à l'histoire, à l'inconscient, de nos difficultés à penser le présent. Pourquoi l'évocation de faits actuels en rappelle-t-elle nécessairement d'autres à propos desquels un travail de résistance à intégrer des faits historiques est fortement à l'œuvre (négationnisme)? Qu'est-ce que nous peinons à accepter dans l'histoire, y compris dans l'histoire des sciences humaines et sociales? Qu'est-ce que nous ne désirons pas voir aujourd'hui dans la réalité que nous vivons? Acceptons de constater que les camps aujourd'hui sont souvent éloignés des universités, de nos lieux de vie quotidienne, qu'ils installent une sorte d'apartheid dans la vie politique et la pensée, qu'ils emprisonnent des innocents, que dans ces lieux d'ombre sont appliqués des « traitements inhumains et dégradants » (terme juridique aseptisé pour désigner la torture, qui mériterait lui aussi une analyse critique). Acceptons d'engager une expérience, un exercice de pensée active sur nos propres résistances à imaginer, penser quand le mot camp apparaît dans les journaux, à la télévision, sur le net, dans les discours officiels, les conversations, et même dans les colloques scientifiques, etc. Tentons d'en dégager une épistémologie, une méthodologie ouvertes.

Pour observer sur le terrain des dispositifs, des discours et un cas historiquement situé et particulier – les camps aux frontières de l'Europe –, j'en suis arrivée par tâtonnements à élaborer non une méthodologie de terrain pour travailler systématiquement des corpus⁷⁶, mais un exercice de pensée expérimentale qui conjugue politique et philosophie, qui travaille sur les résistances à savoir, qui tente de saisir la dynamique de la domination et du pouvoir de résistance dans le temps, tout en circulant dans l'histoire, le présent, pour tenter de récupérer, de créer un espace politique et philosophique d'imagination, de pensée, de débat ouvert sur l'avenir. J'ai donc appelé à titre provisoire mon expérimentation, sur plusieurs cas concrets, le *postulat exploratoire du capitalisme total libéral*.

76. Voir à ce propos, par exemple, les travaux du Centre de sémiologie de Neuchâtel (Suisse), la revue *Mots*.

29. REMARQUE SUR UNE TÂCHE AVEUGLE DANS LE « BIOPOUVOIR » (FOUCAULT)

Dans l'histoire de la pensée, la marchandisation concerne la force de travail, les matières premières, le capital financier et aussi les idées. Il existe aujourd'hui un croisement entrelacé, accéléré de concepts, de textes et de discours extrêmement riche et divers. Non seulement les matières premières, les objets manufacturés, les marchandises, la force de travail mais les idées, les concepts, les modèles, les paradigmes circulent. Dans le monde académique et journalistique, les concepts deviennent aujourd'hui des marchandises, de simples choses interchangeable. À un moment de transformation structurelle de la société, les concepts ressemblent à ces numéros dans un jeu de loto brassés dans l'immense boule de la chance à la TV. Les idées, les concepts sont enracinés dans l'histoire et les rapports sociaux qui les ont fait naître, progresser et circuler, migrer et s'installer provisoirement ou durablement dans une polysémie extraordinaire. Les idées, les concepts ne peuvent s'auto-engendrer. Ils surgissent de l'histoire, d'une expérience matérielle vécue qu'ils tentent de décrire. Ils sont aussi sur le champ de bataille. Le concept de domination aurait-il été inventé sans l'esclavage, le sexisme, le racisme, l'exploitation, etc ? La démocratie sans ses adversaires, son protagoniste (peuple), ses frontières ?

Face aux défis actuels, aux transformations en cours de tous ordres (économiques, politiques, technologiques, culturelles), on doit faire le constat de l'anachronisme, de l'inadéquation de la tradition, de l'instabilité, du manque de concepts, pour nommer, interpréter, décrire ce que nous avons devant les yeux. On se met à rêver qu'Aristote, Spinoza, Hegel, Marx, Arendt, Foucault, Castoriadis, Ivekovic, Balibar, Rancière, Deleuze, etc., soient des compagnons, dans un voyage où il serait possible de conjuguer la puissance de leurs œuvres, de leurs démarches, sans céder à un synchronisme naïf, ni à des synthèses hâtives, en inventant un langage commun pour dégager des lignes de force et de nouveaux questionnements. Rada Ivekovic dirait que le projet de déplacement, déterritorialisation théorique, a besoin d'une « traduction permanente » pour trouver de nouveaux agencements dans le travail de pensée et de récit toujours provisoire. Le fil rouge transversal praticable semble être celui de la force et de la puissance, de la servitude et de la liberté, qui concernent aussi le travail de la pensée, le bricolage des concepts. Des concepts ambigus circulent. Ils sont amplifiés par le système médiatique, au risque de participer au gel de la pensée.

Interrogeons, par exemple, l'ambiguïté de l'approche du pouvoir par Michel Foucault, lequel met en cause le paradigme hégéliano-

Résister en politique, résister en philosophie...

marxiste et même libéral (mort de l'homme) en décelant un tournant au XIX^e siècle. Selon Pierre Veyne et Gilles Deleuze, Michel Foucault conçoit « l'histoire de la pensée [comme une] machine de guerre, dans une approche polémologique fascinée par la mort »⁷⁷. Il est en tout cas évident que Foucault, lecteur de Nietzsche, s'intéresse à la mort et à la vie depuis qu'il étudie la prison et la sexualité. Posons-nous des questions, en particulier, sur son concept de « biopouvoir », de « biopolitique ». Pour Foucault, la biopolitique des populations a effacé l'individu et le sujet de droit. L'enfermement n'est plus nécessaire, l'exclusion non plus. Le pouvoir change de cible. Enfermer ou exclure n'est plus nécessaire puisqu'on sait qu'on retrouvera chacun « sur l'autoroute à telle heure. Les calculs de probabilité sont bien meilleurs que les prisons ». « Les individus sont devenus des "dividuels", et les masses des échantillons, des données, des marchés, des banques. »⁷⁸

Comme l'explique Gilles Deleuze dans son cours sur l'œuvre de Foucault du 8 avril 1986⁷⁹, Foucault décrit la gouvernance comme une gestion du contrôle, par un remplacement de l'individu, du sujet de droit de l'âge humaniste, par le *vivant*. Un vivant où domine la mort. Dans son cours du 17 mars 1976, Foucault définit en effet la transformation du pouvoir de gouvernance en pouvoir de « glaive » sans symétrie réelle dans le droit de vie et de mort qui s'installe : « C'est le droit de faire mourir ou de laisser vivre. »⁸⁰ Le terme « population » indique non seulement les populations humaines, mais toutes les populations (céréales, troupeaux de vaches, moutons, volailles, tout autre être vivant). Foucault analyse le XX^e siècle depuis cet angle de vue (nazisme, racisme, génocides, etc.). « Le terme "biopolitique" désigne la manière dont le pouvoir tend à se transformer [...], afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population : la biopolitique – à travers des biopouvoirs locaux – s'occupera donc de la gestion de la santé, de l'hygiène, de l'alimentation, de la sexualité, de la natalité, etc., dans la mesure où ils sont devenus des enjeux politiques », précise Judith Revel, en restreignant le vivant au genre humain dans sa définition.⁸¹ Il est vrai que les intuitions

77. Pierre Veyne et Gilles Deleuze, in François Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari*, La Découverte, Paris, 2007, p. 382.

78. Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Pourparlers*, Minuit, 1990.

79. Gilles Deleuze, cours sur Foucault, université Paris-VIII, 8 avril 1986, archives sonores, BNF, Paris.

80. Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, Paris, 1997, p. 214.

81. Judith Revel, *Le Vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris, 2002, p. 13.

et les travaux de Michel Foucault sur le sujet sont essentiellement des cours, ce qui incite à aborder le chantier ouvert avec prudence. Tant Michel Foucault que Gilles Deleuze cherchent de nouvelles formes de résistance face à la transformation du pouvoir qu'ils tentent de saisir. Ce qui est remarquable, c'est que Foucault situe la résistance à un pouvoir qui gère l'ensemble du vivant dans une éthique de soi et dans de nouvelles formes de subjectivation qui ne sont pas forcément judéo-chrétiennes et occidentales.

Signalons très brièvement une question théorique ouverte. Le concept de « biopouvoir » contient une tâche aveugle dans l'œuvre de Foucault, au sens où il s'inscrit, sans distance analytique critique, dans une naturalisation de la pensée sociale qui existe depuis le XVIII^e siècle, en tension avec une pensée de la généralité des droits dans un rapport individu/État. Les travaux sur les rapports sociaux de sexe et le racisme ont montré le poids de la naturalisation dans les rapports sociaux et dans les théories de société. Sommes-nous réellement sortis de ce conflit, ou avons-nous déjà basculé dans un pouvoir du vivant où ont été engloutis l'humain, l'individu, le droit, la politique pour un *marché de mort du vivant*? Le pouvoir vu par Foucault se présente ainsi avec une sorte de prérequis (bio) qui de fait biologise, essentialise, naturalise le pouvoir en remplaçant l'approche de l'individu, de la société par le concept de « population » du vivant, concept à interroger aussi. Arendt fait une distinction entre *bio* et *zoé*, ce que ne fait pas Foucault et qui permet d'approfondir la notion de vie (plutôt que le « vivant »). L'approche d'Arendt évite le danger de glisser vers une sorte de *force* métaphysique sans *puissance* humaine qui puisse avoir prise sur lui. Sans apporter cependant des éléments complets permettant de saisir la transformation du pouvoir aujourd'hui. Comment dès lors penser avec Foucault à la fois ce qui compose le politique et la subjectivation? Comment, à partir de ce prérequis naturalisant, essentialisant, penser positivement la résistance active individuelle et collective? En attendant d'approfondir ces questions, empruntons provisoirement les concepts de dispositifs antérieurs au biopouvoir chez Foucault et aussi d'appareils, d'outils pour observer le pouvoir et la résistance à l'œuvre sur certains terrains.

30. DISPOSITIFS, OUTILS, VIOLENCE DU POUVOIR ET RÉSISTANCE

Les concepts de dispositifs, d'appareils⁸², d'outils⁸³ (il faudrait ajouter d'armes⁸⁴) montrent que se produit, dans les années 1970, en France, un renouvellement de l'étude du pouvoir, qui tend à articuler *pouvoir* (matérialité de la force de domination, stratégie, tactique, pratique du pouvoir, pouvoir en haut, en bas, micropouvoirs), *savoir* (rationalités dans l'art de gouverner, idéologie), *discours* relayés par un ensemble hétérogènes de *techniques*, d'*appareils*, d'*outils*. La normalisation, l'asservissement, la disciplinarisation⁸⁵, la gouvernementalité des institutions (État, prisons, asiles, usines, écoles, hôpitaux, etc.) s'étendent jusque dans le désir, la vie intime des individus (sexualité, contrôle psychique, pensée, langage), la subjectivation (aliénation, appropriation, transformation, libération). Ces travaux ont cherché à cerner la nouvelle matérialité du pouvoir, non seulement dans l'État, mais aussi dans toute la vie quotidienne, non seulement dans le langage, mais aussi dans l'ensemble des techniques, des outils très concrets du pouvoir.

Une telle perspective articule depuis des points de vue très divers, voire opposés, les questions de la domination et de l'émancipation, de la servitude et de la liberté, de l'aliénation et de la subjectivation. Comment la pratique du pouvoir se déroule-t-elle par la médiation de dispositifs, d'appareils, d'outils du côté des dominants, des maîtres, et aussi des dominés, des esclaves? Quelles transformations des institutions, de l'État, du rapport à la technique, aux outils et aussi des subjectivations sont induites par les dispositifs, appareils, outils? Quel type de pouvoir, de violence (la prison fabrique la délinquance, pour Foucault, les politiques d'immigration fabriquent la mort aux frontières) induisent-ils, pratiquent-ils? Quel type de résistance, quelle « construction de soi » (Foucault) suscitent-ils? Ou encore, comment se traduit matériellement le pouvoir articulé aux inventions technologiques, administratives, qui, en transformant l'État et la société, envahit toutes les sphères de vie des individus, et comment il gèle la pensée et nous fait entrer dans des dispositifs, utiliser des outils (émanant de nouvelles technologies, caméras, ordinateurs, portables, internet, cartes de crédit,

82. Louis Althusser, « Les appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, juin 1970.

83. Paola Tabet, « Les mains, les outils, les armes », *La Construction sociale de l'inégalité des sexes*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 9-75.

84. La frontière entre les outils et les armes devient floue, symptôme des rapports entre pouvoir de domination et pouvoir guerrier.

85. Pour Michel Foucault, il ne s'agit plus d'« exclure », il faut faire entrer les individus dans les normes d'un pouvoir qui contrôle, discipline tout.

comptabilité analytique, formatage des informations dans les journaux gratuits, dossiers des patients, catégorisation des chômeurs, des vieux, etc., échelles d'évaluation dans la fonction publique, etc.) sans recul critique, en étant transformés par eux ? Comment résister à ce niveau de violence du pouvoir dans sa vie professionnelle, citoyenne, privée, et retourner ces inventions, ces outils en moyens de création politique démocratique ? La pratique d'inventaire, de cartographie des dispositifs, outils qui cadrent les pratiques et la vie quotidienne, est une pratique de résistance.

À partir d'un travail d'archives et de terrains précis d'analyse, Foucault renouvelle ses méthodes (archéologie, généalogie) et ses concepts (pouvoir, sexualité, plaisir, rapports de force, vérités, etc.). Son interprétation du panoptique de Bentham, comme intensificateur de n'importe quel « appareil de pouvoir », présentée dans *Surveiller et punir* (p. 240-242), a été suivie de références régulières à la notion de « dispositif »⁸⁶, qui reste un concept ouvert et soumis à interprétation⁸⁷ au regard de l'évolution des formes de violence d'État. On connaît la résonance des travaux de Gilles Deleuze et de Michel Foucault.⁸⁸

Rappelons brièvement ce que dit Michel Foucault sur le sens et la fonction méthodologique du terme « dispositif ».⁸⁹ Il précise : « Le dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent, mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça le dispositif : des stratégies de rapports de forces supposant des types de savoir, et supposés par eux. » Il se propose de montrer que le dispositif est à la fois discursif (discours, programme) et non discursif (institutions) et qu'il faut aller « au-delà du discours ». Dans la genèse des dispositifs, il repère un moment stratégique, la constitution propre du dispositif qui réajuste ses éléments hétérogènes et un processus de « remplissage stratégique ». Ainsi, par exemple, la prison a été fonctionnelle (lutter contre la criminalité), mais elle a produit un milieu délinquant. « La prison a joué comme un filtrage, concentration, professionnalisation, fermeture d'un milieu délinquant. »

86. Voir Judith Revel, *Le Vocabulaire de Michel Foucault, op. cit. ; Abécédaire de Michel Foucault*, Sils Maria/Vrin, Paris, 2004.

87. Voir Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986.

88. Voir notamment Gilles Deleuze, « Désir et plaisir » (lettre à Michel Foucault de 1977) in *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 2003, où il souligne trois aspects des dispositifs de pouvoir : 1) nouveauté de cette approche du pouvoir par rapport aux conceptions de l'État ; 2) permet le dépassement de la dualité des formations discursives et non discursives et leur mise en rapport ; 3) concept de normalisation, de discipline, au lieu de répression et idéologie.

89. Michel Foucault, *Dits et Écrits (1954-1988). Le Jeu de Michel Foucault*, Gallimard, Paris, 1994, p. 299 sq. Voir aussi, *Lectures de Michel Foucault sur les Dits et Écrits*, Éditions de l'École normale supérieure, Paris, 2003.

Résister en politique, résister en philosophie...

À partir de 1830, «le milieu délinquant s'est trouvé réutilisé à des fins politiques et économiques diverses (ainsi le prélèvement d'un profit sur le plaisir, avec l'organisation de la prostitution)».

Foucault est intéressé à repérer trois choses: 1) «un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments»; 2) «la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes». Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents; 3) une «formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante: il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose».

Gilles Deleuze rappelle que la philosophie de Foucault indique un changement d'orientation marqué par la volonté de saisir la nouveauté du pouvoir et de la liberté.⁹⁰ Elle est une analyse de dispositifs concrets, qui sont son terrain d'analyse du pouvoir et de la liberté. Deleuze souligne que le concept de dispositif est un élément important qui traverse l'ensemble de son œuvre, sans qu'il s'explique à un endroit précis sur le concept. Il rappelle que les trois instances de Foucault sont le *savoir*, le *pouvoir*, la *subjectivité* traversés par l'écheveau des dispositifs – qui sont des objets visibles, des énoncés formulables, des forces en exercice –, des sujets en position – qui sont comme «des vecteurs ou des tenseurs». Pour Deleuze, il existe des lieux de crise où observer de nouvelles dimensions, lignes de fissure, de fracture. Il souligne que «démêler les lignes d'un dispositif, c'est dresser une carte, arpenter des terres inconnues». Qu'est-ce qu'on voit, qu'est-ce qu'on ne voit pas, des lignes

90. Gilles Deleuze, «Foucault, historien du présent», *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988.

de force (de stratification, sédimentation, actualisation, créativité) qui se déroulent dans le temps, l'espace, par exemple en regardant les prisons ? Il souligne un moment de « crise » dans la pensée de Foucault, quand intervient la dimension de soi, qui est une production de la subjectivité dans un dispositif, se soustrayant ainsi des rapports de force établis. Il relève une des dernières questions de Foucault : quels nouveaux modes de subjectivation voyons-nous apparaître aujourd'hui, qui, certainement, ne sont ni grecs ni chrétiens ? Cette question, notamment, hante Foucault jusqu'à la fin (nous qui ne sommes plus des Grecs ni même des chrétiens...)⁹¹.

Sans pouvoir nous arrêter à la question de Foucault, le concept de dispositif connaît un développement très large dans beaucoup de domaines de la vie sociale. Pris dans son double aspect, discursif-non discursif, dans ses liens avec la transformation des outils, il permet de cerner les transformations du pouvoir et de la subjectivation à l'œuvre dans le pouvoir étatique et de société. J'ai commencé à m'inspirer de Foucault en analysant l'effet d'outils informatiques sur la pensée de fonctionnaires de police.⁹² Les concepts de dispositif et d'outils m'ont été ensuite très utiles dans une recherche sur les difficultés des travailleurs du service public s'occupant de migrants et de chômeurs à Genève, et dans mon analyse des camps aux frontières de l'Europe.⁹³ Ils sont très féconds pour l'analyse de la bureaucratisation policière et même militaire à l'œuvre dans les politiques d'immigration, du droit d'asile, de la sécurité, dans la gestion du « terrorisme » avec la toile de réseaux secrets de détention dans le monde,⁹⁴ et permettent de repérer les lieux, les nœuds de résistance souterraine à l'œuvre, un décodage de ce qui est trop vite interprété comme de la passivité. Concepts matériels ouverts, ils méritent d'être développés. On peut les reprendre en miroir dans l'exercice de ce que j'appelle le postulat du capitalisme total libéral pour que la résonance, le lien avec la tension entre la servitude et la liberté, la résistance pratique, deviennent plus visible.

91. *Ibidem*.

92. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Le droit d'asile modelé par l'informatique », *Equinoxe*, n° 3, Lausanne, 1990, p. 150-169.

93. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, *op. cit.* ; *Parole, pensée, violence dans l'État...*, *op. cit.* ; *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public...*, *op. cit.* ; *Le Devoir de fidélité à l'État entre servitude, liberté et (in)égalité...*, *op. cit.*

94. Voir notamment Judith Butler, « Détention illimitée », *Vacarme*, n° 29, automne 2004.

31. L'EXERCICE DU POSTULAT EXPLORATOIRE DU CAPITALISME TOTAL LIBÉRAL

« Un homme qui réfléchit passe généralement son temps à adapter l'idée qu'il s'est faite des choses aux faits nouveaux qui la démentent. C'est dans cette inclinaison, cette gauchissure, dans cette correction constante que réside la vérité d'une vie, je veux dire son enseignement. C'est pourquoi, si effrayante que soit cette peste, il n'est pas permis d'être en dehors. »

Albert Camus, « Feuilles inclassables » (septembre 1939), in *Théâtre. Récits et nouvelles*, op. cit., p. 1955.

Pour prendre en compte notamment les dispositifs concrets sur les terrains, venons-en à notre exercice de pensée pratique dont l'objectif est de résister à la violence, de récupérer la puissance critique, créatrice de l'activité de penser, pour tenir une position dans le travail politique et de citoyenneté. Précisons que l'exercice est limité ici aux politiques d'immigration, du droit d'asile, du travail, qui sont mes terrains de pratique, mais qu'il pourrait être utilisé ailleurs en étant adapté à d'autres conditions (dispositifs des politiques de l'environnement, de la santé, de l'éducation, de la guerre, de l'énergie, par exemple).

Ce qui est invérifiable ne conduit pas forcément à une position d'indécidabilité, de suspension de tout choix, de tout engagement. La recherche de la vérité en sciences humaines ne repose pas sur les mêmes preuves, certitudes, méthodes qu'en science exacte. De plus, il nous est difficile de distinguer ce qui est de l'ancien et ce qui est du nouveau, les continuités et les discontinuités de la modernité d'une rupture historique majeure au xx^e siècle. La situation (post-)totalitaire nous met au défi de nous déplacer pour transformer l'activité de penser et de discours pour pouvoir la récupérer, tout en répondant au désir de connaissance, de signification. Dans un contexte historique (post-)totalitaire, où l'on observe l'arrondissement des corps et de la pensée, le postulat exploratoire est une expérience pratique de résistance, un exercice d'imagination, de pensée et de jugement qui conjugue trois éléments de la tradition historique et philosophique. Elle vise à entrer en résistance créatrice en intégrant l'imagination, la pensée, le jugement dans l'agir. Il s'agit de pouvoir « penser ce que nous faisons » (célèbre formule d'Arendt), dans un monde incertain en mettant en lumière la destruction nihiliste par un travail sur les résistances à savoir et un travail de deuil⁹⁵, tout en retrouvant la liberté et la solidarité, la

95. L'exercice proposé rejoint par certains aspects un travail sur les deuils collectifs. Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, La Dispute, Paris, 2004.

création individuelle et sociale dans un contexte (post-)totalitaire. Il s'agit d'une expérience sur des concepts, des faits, des dispositifs, des outils, des exemples particuliers, et non d'un système, d'un modèle.

L'intérêt de l'exercice exploratoire est de dépasser une présomption d'interprétation dogmatique, une attitude de fermeture déterministe en interrogeant la réalité de l'objet, sa manière de l'imaginer, de le penser, de dépasser la tentation abstraite de la philosophie pour des systèmes explicatifs globaux, universels, leur mépris pour les cas particuliers, comme le souligne Wittgenstein. En s'intéressant de très près à des concepts, des faits particuliers, à des dispositifs, des outils qui nous entourent. On peut penser que la destruction nihiliste, le meurtre de masse, ses prolongements obéissent au paradoxe du déni, de l'évidence horrifiée, du retrait renforcé par la censure et l'autocensure. Il existe des traces, des indices, des absences, des lacunes aux côtés des évidences, des faits visibles qui remplissent les écrans, les journaux, les statistiques, les déclarations et même les silences. Ils s'agit de saisir des faits invisibles ou des faits qui résistent à être vus ou alors qui se retirent dès lors qu'on tente de les saisir. Que l'on ne voit qu'après qu'ils ont eu lieu ou encore que l'on ne repère pas comme des objets saisissables, mais par leurs effets ou des manifestations échappant à toute logique causale. Freud l'a bien montré à propos de l'inconscient et aussi de la pulsion de mort. Il est d'ailleurs frappant que les effets en termes de violence, torture, guerre, technique produisent la peur avec le danger de paralyser la pensée et l'agir. Après la destruction ces dispositifs, ces outils, ces lieux d'anomalies et aussi de peur, de tensions, deviennent des lieux privilégiés d'exploration du travail de l'imagination, de la pensée et des discours privilégiés pour l'exercice exploratoire.

On a vu le danger du manque de possibilité de penser, quand la violence destructrice attaque la possibilité même de la pensée (Arendt, Ogilvie). Dès lors, comment récupérer les conditions, la puissance, le plaisir de penser tout en repérant les difficultés, les pièges dans la pensée elle-même, les dispositifs, les outils qui visent à la paralyser ? On peut dire en bref que l'exercice pratique est une expérience pour tenter d'identifier des difficultés, de dépasser les dérapages métaphysiques, le déterminisme, l'essentialisation, la pensée de paradoxe montrant la crise devant les limites du pensable sans que l'on voit comment en sortir, ou encore une pensée confinée à la description impuissante à saisir la nouveauté et le sens. C'est une prise en compte des étapes de l'activité de compréhension (Arendt) dont nous avons vu qu'elle inclut un travail sur les résistances, les tabous, qui mérite d'être intégrée dans les recherches d'une dialectique non déterministe, dépassant les pensées de

Résister en politique, résister en philosophie...

l'Un, ses croyances⁹⁶, ses dogmatismes, ses intolérances, pour se centrer sur le devenir (Spinoza, Deleuze).

Dans un contexte d'incertitude, de l'invérifiable au sens strict du terme, une telle démarche est une action d'élaboration constante du multiple, du mouvement, avec une attention à l'histoire, à la subjectivation à l'œuvre dans le travail de pensée. Il ne s'agit pas de nommer un mal absolu, ni de condamner, ni de céder à l'illusion de l'éradiquer (Plus jamais ça!..., En finir avec la prison!..., etc.). Il s'agit de naviguer dans les eaux incertaines entre le démoniaque destructeur et le démoniaque créatif.⁹⁷ En deçà du fait que l'horreur produit un mécanisme de résistance devant l'horreur (au sens de Freud), il s'agit d'identifier le fait que la vérité a beaucoup de visages, qu'elle se donne en se dévoilant et en se retirant (Heidegger), mais aussi d'autres manières. Il existe « un double mouvement simultané interne, intime à la vérité; elle se donne en s'effaçant, ou, s'effaçant, se donne dans cet effacement »⁹⁸, écrit Bertrand Ogilvie pour résumer une thèse de départ d'Erik Porge, d'origine heideggérienne, sur la vérité, et dont il discute la pertinence dans la théorie philosophique et analytique (Lacan, Freud). Ogilvie élargit le questionnement sur la vérité à Platon (vérité-valeur), Aristote (vérité-jugement), Démocrite, Spinoza (vérité-causalité), Nietzsche, Foucault (vérité-productivité), Hegel, Machiavel (vérité effective), et à Freud qui, selon Ogilvie, choisit Spinoza contre Heidegger. En bref, la question de la vérité devient la question du vrai quand elle est articulée au langage et au sujet (d'où la place de la parole, la transformation du récit ouvert). Cette réflexion est utile ici dans la mesure où elle apporte une vision de la vérité ouverte et relationnelle. Il devient possible de parier sur la plausibilité du possible opposé à la culture d'une vérité qui ni ne se pense, ni ne se discute. Il s'agit d'« ouvrir les yeux » (*Augen auf*, les yeux ouverts, nom d'un groupe de résistance à Zurich). De pouvoir imaginer, penser le monde qui nous entoure en agissant. De résister dans les conditions qui sont les nôtres, en récupérant la puissance d'imaginer, de penser, de raconter, de juger.

Dans la mise en route de la curiosité, de la pensée, la philosophie apparaît souvent séparée de la politique et dans un rapport de haine et de servitude (partie I). On peut postuler que l'étonnement vécu, partagé, est une forme de recherche active du vrai incertain.

96. On pense au monothéisme, par exemple, dans un autre domaine de la culture.

97. Voir, à propos de Freud, Laurence Kahn, *Faire parler le destin*, Klincksieck, Paris, 2005, p. 31-37.

98. Bertrand Ogilvie, « La production du vrai », in Michel Plon et Henri Rey-Flaud (sous la direction de), *La Vérité. Entre psychanalyse et philosophie*, Érès, Ramonville, 2007, p. 147.

L'étonnement qui est le début de la philosophie – tout comme la surprise est le début des sciences – vaut pour le quotidien, l'évident, le parfaitement connu et reconnu. C'est aussi la raison pour laquelle « il ne peut être réduit par aucune connaissance »⁹⁹. L'étonnement n'est ni automatique, ni volontaire, ni forcé, explique Platon, qui a observé Socrate de près. L'étonnement s'inscrit dans l'ordre d'une passion à « pâtir » (à souffrir) pour commencer à penser et non d'une simple pulsion ou d'un simple désir qui infiltrerait l'activité de penser. Celle-ci n'est pas comparable à un éclair, à l'explosion immédiate que recherchaient des romantiques allemands visant à excéder les limitations de l'entendement rationnel en basant la raison sur la pulsion, ouvrant ainsi la voie à la pulsion de mort sans limites, chemin qui a connu les avatars que l'on sait avec les nazis. Ni Socrate, ni Arendt, ni Goethe (parmi les romantiques), ni Freud¹⁰⁰, ni Castoriadis, qui s'intéressent à des titres divers au début de l'activité philosophique, à l'imagination, à l'activité de pensée, à la création littéraire, à l'articulation entre pulsion de vie et pulsion de mort, ne s'engagent cependant dans les sentiers de l'irrationnalité. Ils cherchent par des voies propres où se loge la possibilité de l'activité créatrice de la pensée, où, comment, pour quoi articuler chaos, démesure et autolimitation.

Dans cette perspective, il est possible d'imaginer des conditions pour un travail pratique de maïeutique (d'étonnement) dans un dialogue avec soi et avec d'autres sur des faits, des dispositifs, des outils quand on se situe dans la sphère politique en citoyen-philosophe. Devant le tableau de Paul Klee *Angelus Novus* (l'ange de l'histoire), Walter Benjamin a mis l'ange en image face aux ruines du passé, au chaos de l'histoire. L'ange avance à reculons dans l'avenir dans une position instable. Walter Benjamin le décrit en ces termes : « Il existe un tableau de Klee qui s'intitule *Angelus Novus*. Il représente un ange qui semble sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe du regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'ange de l'histoire. [...] du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès. »¹⁰¹ Arendt décrit la démarche de Walter Benjamin en parlant du boiteux. Si

99. Hannah Arendt, « Martin Heidegger a 80 ans », *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1964, p. 314-318.

100. À propos de la position de Freud, voir Laurence Kahn, *Faire parler le destin*, *op. cit.*, p. 41-65.

101. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Polyrama*, n° 119 : *Les Sens du progrès*, novembre 2003, p. 34.

Résister en politique, résister en philosophie...

l'exercice de pensée qui conjugue étonnement et position de l'ange, boitement de la pensée, reste solitaire, le risque de se tromper est grand. L'exercice a besoin d'une troisième exigence politique: confronter l'expérience à d'autres exercices dans la sphère politique, ou si l'on veut dans l'espace public.

L'invention du postulat exploratoire part d'une identification d'une difficulté ontologique de l'activité de pensée, et combine donc trois expériences, positions, moments, espaces de pensée active à la fois individuelle et collective attentive aux dispositifs et outils dans la longue histoire de la résistance — Socrate (v^e siècle av. J.-C. en Grèce), Benjamin et Arendt (xx^e siècle en Allemagne, en exil). Le postulat nous donne les éléments pour combiner dans l'activité de penser, de juger des faits, des dispositifs, des outils, la position active d'étonnement¹⁰² face au réel et la position instable de l'ange de l'histoire faisant face aux tempêtes de l'histoire — activité qui doit être intime et confrontée à d'autres expérimentations dans l'espace public (Kant, Arendt, Rancière). En bref, l'étonnement philosophique que Platon repère chez Socrate est « l'une des caractéristiques les plus générales de la condition humaine ». C'est le début individuel de toute activité philosophique et scientifique qui contient déjà la pluralité intime grâce au « deux-en-un » découvert par Socrate, comme on l'a vu. « Si l'homme perdait la faculté de poser des questions ultimes, il perdrait du même coup sa faculté de répondre aux questions auxquelles on peut répondre, il cesserait d'être un être questionnant et ce serait la fin non seulement de la philosophie, mais aussi de la science », écrit encore Arendt à propos de l'étonnement.¹⁰³ L'étonnement est un choc qui permet de se libérer des croyances, des opinions, des modes de pensée, des préjugés et de voir, de penser les faits, l'histoire, le présent autrement. La position décrite par Benjamin permet d'affronter les vertiges des tempêtes de l'histoire, le monde qui bouge, d'accepter de tenir une position instable, c'est-à-dire en mouvement dans le mouvement de l'histoire pour comprendre, analyser ce qui arrive et s'orienter dans l'avenir en n'oubliant pas le passé. La prise de risque de se présenter, de s'exposer dans l'espace public est la troisième condition qui est en fait le passage de l'individuel à la politique, dans ce qui est appelé l'activité de jugement, le partage du sensible, du récit, qui fait partie de l'activité de pensée. Être acteur et spectateur, c'est-à-dire inventer une *praxis* réflexive des moments (temporalité) et des lieux (espace), des contradicteurs (pluralité)

102. Une telle activité de la pensée peut se faire par d'autres opérations plus circonscrites, comme, par exemple, une réinterprétation de notions telle celle de spectre, opérée par Derrida, qui permet de conjuguer passé, présent, avenir.

103. Hannah Arendt, « Philosophie et politique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 33 (92), 1986.

différents, sans la confiner dans une division du travail où certains passent à l'acte et d'autres pensent sur délégation.

Dans la pratique de résistance réflexive soucieuse d'un renversement du rapport théorie/pratique en pratique/théorie, la sauvegarde dynamique du lien entre philosophie et politique peut alors prendre la forme d'un postulat exploratoire pour exercer son activité de connaissance et de réflexion sur des faits matériels, des dispositifs, des outils qui l'entourent. L'exercice permet la connaissance de la réalité, l'existence de la singularité du qui, la création de la pluralité dans l'espace public, et la construction d'un rapport au monde. Dans l'observation de la matérialité du réel (dispositifs, outils), la conjugaison des positions d'étonnement socratique et d'ange de l'histoire benjaminien, de compréhension (Arendt) et d'espace public (mentalité élargie, acteur/spectateur) pour une exploration ouverte de l'histoire et du présent, permet de conjuguer un renforcement de la subjectivation partagée et la création d'un espace public, par un travail de l'imaginaire, de l'inconscient, de la conscience, et de débat, d'évaluation dans l'espace public.

Précisons en quel sens j'utilise la notion de postulat. Dans son sens géométrique et logique, le postulat est un « terme utilisé d'abord par les géomètres puis par les logiciens (Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 10, 76-23-24), pour désigner une proposition qui n'est ni évidente ni démontrée, mais que l'on demande d'admettre cependant ». En lien à la raison pratique, Kant dans, la *Critique de la raison pratique*, précise quant à lui : « J'entends par postulat une proposition théorique, mais qui comme telle ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante d'une loi pratique ayant à priori une valeur inconditionnée. » En lien à la pensée empirique, en résumé, pour Kant, les postulats de la pensée empirique sont les principes à priori de l'entendement relatifs à la catégorie de la modalité. Le possible est l'accord du concept d'un objet avec les conditions formelles de l'expérience en général. Un tel parcours démontre, pour la géométrie et la logique, l'existence de faits ni évidents ni démontrés. Pour Kant, il existe une adéquation entre un concept d'objet et les conditions de l'expérience, où il s'agit de dépasser une position idéaliste qui réduirait la réalité à sa perception par la conscience tout en posant à la fois un sujet pensant et une réalité externe ouverte. Kant montre aussi qu'un postulat est le principe d'un système déductible qu'on peut prendre pour fondement d'une démonstration sans l'assentiment de l'auditeur. À la base d'un postulat, il y a la réalité de l'histoire, et un qui, qui mène un travail de postulation ouvert.

Ce qui est ici en cause dans notre démarche exploratoire, c'est la récupération de la puissance active dans la recherche de faits ni évidents ni démontrables dans le cadre d'un lien qui n'est pas non

Résister en politique, résister en philosophie...

plus évident entre la réalité historique et le sujet et entre des périodes historiques diverses. Retenons aussi qu'il s'agit d'une démarche imaginative, perceptive, intuitive, réflexive (et non seulement déductive), de jugement, que l'assentiment n'est pas exigible, mais que la position de recherche, de confrontation à des contradicteurs est impérative. Dans l'usage que je fais du terme de postulat qualifié d'exploratoire, il faut donc entendre qu'il s'agit d'une invitation à engager l'activité de penser dans l'action : l'étonnement philosophique nécessaire à l'exploration des liens entre des périodes, des éléments historiques, des cristallisations (à la façon d'Arendt), des faits, des dispositifs, des outils étatiques ou même du secteur privé de la vie professionnelle et quotidienne, avec l'exigence de mêler émerveillement et action de pâtir (être affecté) de l'étonnement sans exigence d'assentiment, mais avec l'exigence du partage et du jugement. L'enjeu est de pouvoir imaginer, penser sans céder à la peur, à l'horreur, à l'émerveillement, au vertige devant l'imprévisibilité du réel. Ce qui est en jeu, c'est une pratique de résistance en politique qui allie *praxis* politique et *praxis* philosophique, une philosophie individuelle (pensée) et collective (jugement, espace public). Il s'agit ni de décrire, de raconter le réel comme étant fini, déterminé, ni d'engager la recherche vers la description d'un schéma technique, ni de résoudre des problèmes d'épistémologie, de psychologie de la connaissance, ni d'attendre un assentiment, ni d'engager le lecteur à admettre une affirmation. Ni d'ignorer le mouvement de recherche du vrai que l'on essaie de saisir. Ni encore de geler la fulgurance d'une intuition, de la marche de la pensée dans un concept froid, un système clos, le recyclage de concepts. Ni encore de participer à la production d'un concept dans le marché des concepts devenant des choses à l'égal de la force de travail, des marchandises et des monnaies. Il s'agit d'être attentifs à l'ignorance de difficultés, à des dénis, à la banalisation de la haine, de la violence nihiliste, et aussi à la création de mots, de concepts nouveaux pour penser, raconter ce que l'on voit, ce que l'on vit dans l'activité de résistance, comme l'indique Pierre Fiala. Il ne s'agit pas d'une sorte d'explosion de la pensée, mais plutôt de s'installer dans le mouvement de recherche du vrai, de travailler les lieux de résistance (au sens de Freud) pour résister activement, individuellement et collectivement, dans la durée pour récupérer la puissance (au moins potentielle) de l'imaginaire individuel et social-historique (Castoriadis). De participer à ce que Gramsci appelle un « changement de pensée » qui soit ouvert, partagé, débattu, évalué, qui intègre ce qui se montre et nous échappe, la nouveauté, le flou, l'incertitude et même l'horreur de la destruction et la béance de la création politique.

Précisons encore ce que recouvre le but de l'exploration, le terme « capitalisme total libéral » qui fait écho à celui de (post-)totalitaire

et même de modernité. En sachant, avec Arendt et Castoriadis, qu'être dans le monde (cosmos), c'est prendre le risque de vouloir connaître la réalité, d'appartenir à la politique par l'action, une pensée active, l'exercice du jugement, formulons ce qui est exploré par l'exercice de pensée et de jugement, par l'exercice du postulat exploratoire. Les liens possibles entre des expériences historiques, la modernité, la destruction politique totalitaire, sa longue genèse et le libéralisme contemporain sont l'objet de la démarche d'exploration avec une attention spéciale à des dispositifs, des outils de pouvoir banalisés (modèle des cercles, camps, usage de l'ADN, création incessante de catégories d'expulsion (dont, en Suisse, l'exemple des NEM – non-entrées en matière – est emblématique), échelle de classification de chômeurs, des malades, des délinquants, des enfants « hyperactifs », etc.), visant la récupération, la mise en route, la sauvegarde de la puissance de l'imagination, de l'activité de pensée et de jugement dans l'agir. Il est possible de postuler à titre d'expérience de pensée individuelle et collective qu'il existe un lien à imaginer (Castoriadis), à penser, à raconter, à juger (Arendt), entre la domination nihiliste du XX^e siècle, sa longue genèse, et le capitalisme globalisé d'aujourd'hui, observable dans les dispositifs, les outils du pouvoir. Résister implique alors d'explorer de manière ouverte si et en quel sens ce que j'appelle le capitalisme total libéral combinerait une « rupture historique » (Arendt) et une continuité historique entre capitalisme, colonialisme, impérialisme, système totalitaire et libéralisme au XXI^e siècle. En gardant la question ouverte, en la prenant comme une boussole exploratoire dans l'action.

Il s'agit de *praxis* philosophique d'éthique (position). Il ne s'agit pas de production d'un savoir absolu (vérité) ou même de normes intangibles. On voit que l'exercice d'exploration implique de ne pas se confiner au catastrophisme déterministe ou à une analyse fonctionnelle combinée de l'exploitation utilitariste de la violence sécuritaire. L'exercice se situe au centre de la dialectique entre vérité et vrai, entre destruction et création, entre servitude et liberté dans un contexte (post-)totalitaire. Il s'agit à la fois de penser, donc de comprendre, de travailler le mouvement de l'être en devenir qui nous échappe, les résistances à penser l'horreur du passé, à voir, à connaître des faits que nous avons tendance à effacer de la conscience individuelle et collective, à faire un travail de deuil, pour engager un travail d'imagination, de pensée sur le présent qui nous permette de ne pas banaliser les développements du capitalisme mondialisé, mais de les identifier. De le connaître en intégrant l'incertitude et ce que nous dit Arendt sur les étapes de la compréhension pour interroger les résistances, le conformisme, les censures d'accommodation, tout en tenant une position

Résister en politique, résister en philosophie...

exploratoire de résistance et en poursuivant une démarche d'imagination, de connaissance et de signification ouverte, antinihiliste, optimiste.

À partir de l'exigence de déplacement politique, philosophique, un questionnement face au néant, au chaos peut ainsi peut-être se mettre en route et être partagé. Rester ouvert. En clair, il ne s'agit pas de confiner le travail de pensée active au champ de la morale ou même aux sciences de l'esprit, à la psychologie, à la psychanalyse considérés comme des champs clos. En acceptant de s'étonner, en avançant à reculons dans l'avenir les yeux fixés sur les ruines du passé, en s'exposant devant d'autres pour raconter, juger des situations actuelles, des dispositifs, des outils de la violence du pouvoir, postulons à titre exploratoire (pour mettre en route l'exercice de pensée et le tenir actif, créatif) qu'il peut exister un lien entre l'expérience totalitaire avec sa longue genèse et le capitalisme globalisé d'aujourd'hui. De quelle nature serait ce lien s'il existe ? Comment en repérer les traces éventuelles derrière les faits visibles ? Quelles seraient les continuités et les discontinuités, les similitudes, les différences entre les faits visibles et les faits invisibles ? Comment pouvons-nous repérer, analyser, penser des événements qui ne se produisent pas forcément selon une logique causale simple ? Il est évident qu'il ne s'agit pas d'un lien d'identité impliquant une philosophie essentialiste, ni d'une philosophie de l'histoire réductionniste de l'une ou de l'autre période historique à l'autre (d'hier et d'aujourd'hui). Toute analogie est vaine. Tout en prenant acte d'une rupture historique instaurée au XX^e siècle avec des racines dans une histoire de longue durée, tout lien à l'histoire n'a pas été rompu dans le présent, même si la rupture nazie de l'extermination qui a été suivie par la bombe d'Hiroshima a rompu les liens avec les traditions humanistes des Lumières et les inventions révolutionnaires. Le lien entre la rupture historique du XXI^e siècle et aujourd'hui peut s'explorer aujourd'hui pour penser les contradictions, la diversité, des traces, des parentés, des continuités, des discontinuités entre l'invention totalitaire et l'étape de globalisation actuelle. On aura compris que la démarche exploratoire ne s'appuie pas sur les liens postulés entre régimes totalitaire et démocratique, qui restreindrait l'analyse à deux régimes politiques (le fait d'assimiler la démocratie à une classification des régimes politiques est discutable) en oubliant la base matérielle du pouvoir. Elle est une activité politique et philosophique de résistance visant la critique de formes insidieuses de domination, la récupération, la sauvegarde de la puissance de penser, d'imagination dans l'agir pour chaque individu en relation grâce à la construction d'un espace public de réflexion lié à l'agir. Dans l'épilogue, je reviendrai sur la résistance.

Mon postulat exploratoire du capitalisme total libéral intègre les consignes de prudence méthodologique de l'historienne Liliane Kandel.¹⁰⁴ Elle se situe à un niveau complémentaire et dans un autre lieu. Je me place dans le lieu de tension entre politique et philosophie. Je cherche à comprendre ce que je fais, comment je résiste et je continue ou non une démarche de résistance. Je cherche à la fois à réveiller ma curiosité, mon émerveillement ludique, et à tenir une position active, lucide, à construire une démarche exploratoire dans la recherche des sciences humaines et sociales, et dans le travail de citoyenneté. Je cherche à ne consentir à banaliser ni l'une ni l'autre période historique, à ne pas clôturer la réflexion sur la béance nihiliste ouverte par le nazisme au XX^e siècle et sur la résistance aujourd'hui. Il s'agit d'articuler un travail de mémoire, un travail d'observation, de description, de compréhension, de réflexion, d'évaluation de la situation d'hier, d'aujourd'hui, ouverte sur l'avenir. L'expérience historique doit rester vivante dans le conflit ouvert entre politique et philosophie où nous sommes alors appelés à redécouvrir la démarche d'étonnement socratique en l'articulant à l'étrange philosophie de l'histoire à contretemps de Walter Benjamin et à la (re)découverte de l'espace public par Kant sans le confiner à un espace procédural ou à la société du spectacle décrite par Guy Debord.

La démarche exploratoire implique d'une part une attention à des faits matériels et d'autre part que le questionnement reste ouvert, actif, en mouvement, en devenir, qu'il déplace, transforme notre regard pour voir, imaginer, construire, décrire, évaluer les faits, les outils, une situation qui, depuis une rupture historique majeure, reste béante. Il est vrai « qu'on ne débat pas de la Shoah, on se débat avec elle », affirmait la psychanalyste Anne-Lise Stern¹⁰⁵, qui a vécu et survécu à Auschwitz. Il est aussi vrai, à une autre échelle, à un autre moment historique, qu'on ne débat pas des camps, des morts aux frontières de l'Europe¹⁰⁶, des nouvelles formes de violences faites aux femmes dans le travail, des conflits, des génocides, mais qu'on se débat avec une évolution du monde, des situations vécues qu'il faut à la fois connaître très précisément, supporter d'endurer dans la profondeur historique, en dégager une connaissance, un sens en transformant la pensée elle-même

104. Liliane Kandel, « Femmes, féminismes, nazisme, ou: on ne naît pas innocent(s), on le devient », article cité, p. 8-26.

105. Dans une émission de France Culture (cité par Liliane Kandel, « Femmes, féminismes, nazisme... », article cité, p. 12). Voir surtout Anne-Lise Stern, *Le Savoir-Déporté. Camps, histoire, psychanalyse, op. cit.*

106. Par exemple, de 1988 à 2006, 1769 migrants sont morts en Méditerranée entre la Tunisie, la Libye, Malte et l'Italie, et 976 ont disparu. Source: Migreurop, 8 août 2006.

Résister en politique, résister en philosophie...

et la position dans le travail. La rupture historique du xx^e siècle nous apprend peut-être qu'il faut accepter de voir, de connaître et de nous positionner, d'envisager la démarche de pensée autrement avant même de décrire et d'interpréter les traces d'inventions historiques passées dans le présent, leur spécificité, leur diversité, leur potentialité.

Une dernière précision. Au terme du parcours, en débat tout au long du travail avec André Tosel, Colette Guillaumin, Étienne Balibar, Pierre Fiala et d'autres, le questionnement sur la résistance dialectique a impliqué de ma part un déplacement politique et philosophique pour nommer l'outil de pensée active que j'ai appelé le postulat exploratoire du total-libéralisme tout au long de ces années dans mes textes de réflexion. Un tel choix visait à attirer l'attention sur le caractère total(itaire) du libéralisme poussé à son extrême, impliquant une philosophie nihiliste de la *human superfluity*. Après réflexion tout au long de l'essai, je choisis un nouveau substantif avec un nouvel adjectif double qui le qualifie pour une recherche qui continue avec un souci constant, pas à pas, d'autonomisation de la pensée (Castoriadis, Samaddar¹⁰⁷). Je choisis donc désormais d'appeler le postulat exploratoire : le *postulat exploratoire du capitalisme total libéral*. La formulation est plus simple sur le plan syntaxique et plus claire sur le plan sémantique.

En écrivant cela au terme de mon parcours, en m'arrêtant à cet exemple de ma pratique, je mesure la profondeur de l'atteinte inconsciente de la pensée par l'idéologie de l'air du temps. Le corps du questionnement devient ainsi plus explicite dans un cadre de globalisation de longue durée et son étape actuelle dans divers lieux du monde. En faisant le pas, j'ouvre une nouvelle étape de recherche qui vise maintenant à faire dialoguer la critique du libéralisme de Michel Foucault dans ce qu'il a appelé le « biopouvoir » avec les travaux de Marx et aussi d'Arendt (quand elle polémique avec Marx, qu'elle lui résiste tout en l'admirant, et quand, pour cerner ce qu'est la vie, elle distingue entre bio et zoé). En arrière-fond du postulat exploratoire, il s'agit aussi de mettre en débat les travaux sur la démocratie (Castoriadis, Rancière, Balibar, Mouffe, Brown, Butler, etc.) avec des travaux anciens et récents sur l'autogestion démocratique dans l'expérience et la connaissance du travail¹⁰⁸, la vie quotidienne et la politique, non seulement en Occident, mais dans les pays dits « émergents » (Inde, Chine¹⁰⁹, Brésil) et « en développement », « pauvres », et aussi avec des travaux actuels sur la

107. Samaddar Ranabir, *The Politics of Autonomy*, New Dehli, Londres, Sage, 2005.

108. Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Messidor, Paris, 1988.

109. Voir notamment, Marie-Claire Bergère, *Capitalisme et capitalistes en Chine*, Perrin Asie, Paris, 2007.

«dé-démocratisation» en lien au néolibéralisme et au néoconservatisme¹¹⁰. Un tel projet implique d'identifier plus en profondeur et dans toute leurs complexités les transformations dans les nouvelles formes de naturalisation du pouvoir dans la globalisation capitaliste guerrière¹¹¹ et ce qui lui résiste, dans toutes ses composantes matérielles et la politique dans tous les lieux où elle se déroule dans la vie des humains sur la planète. Le projet en cours s'inscrit dans les travaux pour une nouvelle ontologie politique de la création humaine (Castoriadis) et une nouvelle anthropologie politique en construction dans le travail collectif.¹¹²

110. Brown Wendy, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme*, Les prairies ordinaires, Paris, 2007.

111. Un fait parmi tant d'autres tout près de nous. On parle de l'usage des tazers pour immobiliser les migrants refoulés et d'autres populations et même d'usage privé pour se protéger des cambrioleurs. À la frontière gréco-turque, des mines antipersonnel sont utilisées pour faire barrage aux migrant.e.s clandestin.e.s. La presse n'en a pas parlé, alors que des organisations humanitaires ont fait des campagnes contre les mines antipersonnel. Voir le témoignage du médecin dans le reportage d'Isabelle Amman, *La Forteresse européenne* (première partie), diffusé sur Arte le 6 mai 2003.

112. Voir notamment Étienne Balibar et Bertrand Ogilvie, *Citoyen, sujet, essai d'anthropologie philosophique*, PUF (à paraître).

ANNEXES DU QUATRIÈME TABLEAU

RAPPORT DU CONSEIL FÉDÉRAL (SUISSE)
SUR LA POLITIQUE À L'ÉGARD DES ÉTRANGERS ET DES RÉFUGIÉS,
BERNE, MAI 1991, N° 91.036
(EXTRAITS)

*«Principes de la nouvelle politique suisse
à l'égard des étrangers (1991)»*

La nouvelle politique à l'égard des étrangers aura pour objet principal l'intégration de la Suisse dans son environnement européen. Notre pays doit pouvoir garder sa place, reconnue par les autres États, au sein de l'Europe. Cela exige une ouverture progressive pour aboutir finalement à la libre circulation des personnes entre la Suisse et les États de la CE et de l'AELE.

La deuxième priorité consistera à maîtriser la pression migratoire croissante du Sud vers le Nord et de l'Est vers l'Ouest. Une politique d'admission restrictive est ici impérative.

La nouvelle politique suisse des années nonante à l'égard des étrangers sera donc la suivante :

a) Afin de préserver notre identité nationale, de sauvegarder la paix sociale et de conserver l'équilibre démographique, il importera de maintenir un *rapport équilibré entre Suisses et étrangers* (souligné par moi, M.-C. Caloz-Tschopp). L'effectif de la population étrangère résidente continuera à être placé sous contrôle. Une clause de protection devra permettre d'empêcher d'éventuels mouvements de migrations massifs et imprévus en provenance des États de la CE et de l'AELE.

b) Il importera de coordonner les efforts sur les plans européen et mondial afin de maîtriser la pression migratoire.

c) La Suisse a besoin comme auparavant de recourir à la main-d'œuvre étrangère pour pouvoir conserver ses avantages en tant que *place économique* (souligné par moi, M.-C. Caloz-Tschopp).

d) Ces raisons ont conduit à l'élaboration d'un modèle des trois cercles :

— Dans le *cercle intérieur* (souligné par moi, M.-C. Caloz-Tschopp) (libre circulation), qui ne comprend que les États de la CE et de l'AELE, les limitations actuelles en matière de politique à l'égard des étrangers et de marché du travail qui touchent la libre circulation des personnes sont progressivement abolies.

— Le cercle médian (recrutement restreint) comprend les pays qui ne font pas partie ni de la CE ni de l'AELE et qui ne font donc pas partie du cercle intérieur; néanmoins, nous souhaitons y recruter de la main-d'œuvre dans le cadre d'une politique restrictive. Dans l'optique actuelle, les USA et le Canada font notamment

Résister en politique, résister en philosophie...

partie de ces pays. Dans les années à venir, il sera possible d'admettre d'autres États (d'Europe centrale et d'Europe de l'Est essentiellement) dans le cercle médian. Il conviendra de faciliter l'admission de main-d'œuvre particulièrement qualifiée provenant de ce dernier cercle. Il devra être possible de procéder à des simplifications d'ordre administratif, d'améliorer le statut juridique, d'aider au perfectionnement professionnel et à l'intégration des intéressés. Toutefois, il faudra poursuivre par principe la politique restrictive qui a été la nôtre jusqu'à présent.

— Le *cercle extérieur* (souligné par moi, M.-C. Caloz-Tschopp) (pas de recrutement mais possibilité de faire des exceptions) englobe tous les autres États. Les ressortissants de ces derniers ne recevront d'autorisation de séjour et de travail que dans des cas exceptionnels. Il sera toutefois possible d'assouplir au besoin cette pratique dans le cas de spécialistes très qualifiés désirant effectuer un séjour de plusieurs années mais de durée limitée dans notre pays, tout en évitant de favoriser la fuite des cerveaux.

Lorsqu'on procédera à une libéralisation de notre politique d'admission de main-d'œuvre étrangère, il faudra veiller à ce qu'elle s'accompagne, en contrepartie, de l'ouverture d'autres marchés du travail qui se fera alors au bénéfice des ressortissants suisses » [chapitre 4, p. 19-20]. [...]

« Conclusions

« La Suisse vit en grande partie de l'échange de biens, de capitaux, de personnes et de services avec d'autres États. Elle est et reste partie intégrante d'un ordre international et surtout européen. L'isolement ne correspond ni à son histoire ni à sa vocation.

Pour sa politique future, le Conseil fédéral se laissera guider par les principes directeurs cités plus haut (chap. 3). La sauvegarde des principes vitaux économiques et écologiques, le maintien de la paix sociale et de notre identité nationale, l'orientation des activités de l'État selon les principes éthiques et humanitaires ainsi que l'intégration de la Suisse dans le futur espace européen sont autant de prémisses de la politique future à l'égard des étrangers et des réfugiés, prémisses auxquelles tous les intérêts particuliers devront être subordonnés » [Conclusions, p. 47].

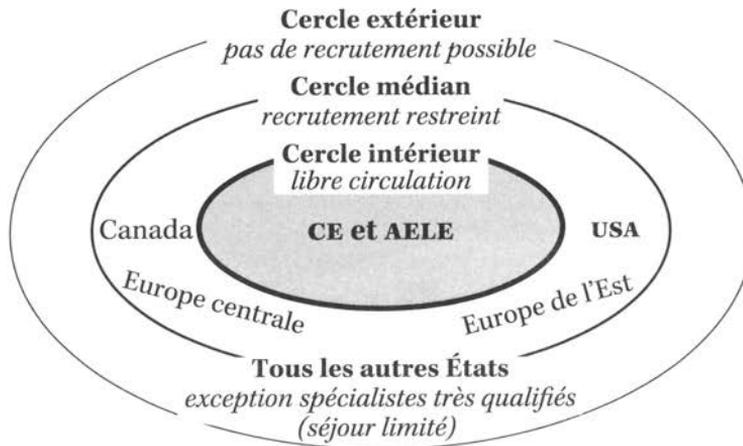
« Aspects à long terme

« Le fossé grandissant entre les États riches et les États pauvres, les régions politiquement stables et celles ébranlées par les crises ne fait qu'accroître le nombre des émigrants. Ce n'est qu'en comblant ce fossé qu'il serait possible de ralentir les mouvements migratoires. Cependant, rien n'indique à l'heure actuelle que les différences s'atténueront. La Suisse, l'Europe de l'Ouest, l'Amérique du Nord,

Liberté ambiguë: servitude, pensée, résistance...

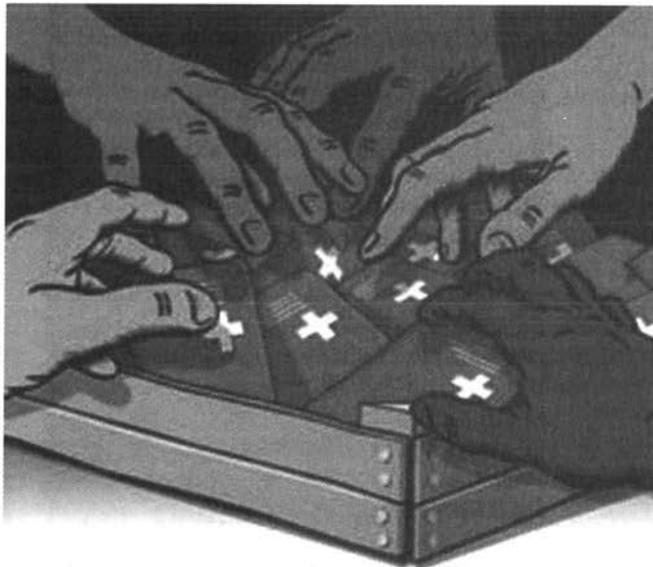
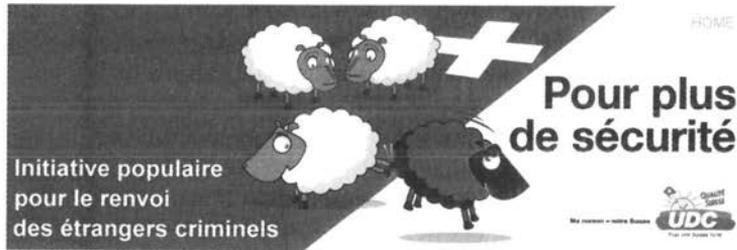
le Japon, l'Australie, certains États du Sud-Est asiatique et, dans un avenir proche, quelques États d'Europe centrale et de l'Est deviennent des îlots de prospérité dans un monde de privations. Il s'avère de plus en plus que si les pays du tiers-monde venaient à copier ce modèle de société, à supposer que cela soit possible, on aboutirait à une catastrophe écologique. Dans l'hypothèse où les populations des pays pauvres, fort nombreuses, revendiqueraient ne serait-ce que la moitié de l'énergie et des ressources naturelles que nous sommes accoutumés à consommer, les limites que nous impose l'écologie seraient dépassées. Force est de constater que les critères que connaissent nos sociétés occidentales ne peuvent servir de modèle à un ordre mondial qui soit viable. Nous ne pouvons que pressentir la gravité des conséquences de ce qui précède.» [Conclusions, p. 50].

LE MODÈLE SUISSE DES « TROIS CERCLES »
POUR LA POLITIQUE À L'ÉGARD DES ÉTRANGERS (1991)¹¹³



113. Ce graphique n'appartient pas au document officiel qui précède. Il a été réalisé par l'auteure à partir du rapport du Conseil fédéral.

Résister en politique, résister en philosophie...



Naturalisations en masse?

2xNON
aux projets de naturalisation

Deux affiches de l'UDC, parti de droite suisse toujours en pointe en matière de politiques de restriction de l'accueil des étrangers et de répression, qui ont été diffusées entre 2006 et 2008..

CINQUIÈME TABLEAU
RÉSISTER EN POLITIQUE
ET EN PHILOSOPHIE
HÉROS ORDINAIRES,
DROIT D'AVOIR DES DROITS,
CRÉATION DÉMOCRATIQUE

« [...] le totalitarisme qui nous pend au nez n'est pas celui qui surgirait d'une révolution, c'est celui d'un gouvernement (peut-être mondial) qui, après une catastrophe écologique, dirait peut-être : vous êtes-vous assez amusés, la fête est finie, voici vos deux litres d'essence et vos dix litres d'air pur pour le mois de décembre, et ceux qui protestent mettent en danger la survie de l'humanité et sont ses ennemis publics. »

Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution », in *Les Carrefours du labyrinthe*, tome III : *Le Monde morcelé*, Seuil, « Points Essais », Paris, 1990.

INTRODUCTION

Guerre et politique se conjuguent dans la force d'anéantissement et la puissance du pouvoir d'action. Elles marquent la périodisation et les ruptures historiques. La question de la survie s'est étendue au genre humain et à la planète, donnant une tout autre dimension à la condition de mortalité individuelle. La politique risque de disparaître sous la pression de la marchandisation généralisée, de la production des populations excédentaires sur le marché mondial et du développement du moralisme compassionnel de l'impérialisme humanitaire accompagnant l'extermination directe et indirecte. La planète Terre même risque de se transformer en désert. Dans un tel cadre, la revendication du droit à la politique et à la résistance apparaît dérisoire. Comme le montre bien Ranabir Samaddar, la matérialité de la politique est à l'œuvre dans la dialectique entre domination et émancipation, qui conjugue l'émergence de nouvelles technologies et les transformations de la subjectivation politique.¹

L'imbrication inextricable entre guerre et politique, la présence insistante de nouvelles formes de violence, l'inégalité², sans parler des urgences écologiques d'aujourd'hui installent un fossé entre la politique et la philosophie. Le fantôme de la haine platonicienne plane sur la politique, la démocratie et l'activité de penser. La fin de la démocratie³ accompagnerait la fin de l'histoire, de la politique et de la philosophie. « Le temps de la démocratie est débordé aussi bien par le temps bref de l'urgence, l'arbitrage instantané des marchés, que par le temps long de l'écologie. »⁴ Le thème d'une (re)découverte de la radicalité de la résistance démocratique a relayé celui de la révolution. Faut-il rejeter le mot « révolution » en le considérant comme un concept abstrait, car la politique serait devenue un fantasme dans une phase où le développement capitaliste trouve ses limites indépassables, où la dépropriation atteint la subjectivation des individus ? Comment faut-il l'entendre depuis la temporalité longue, le lieu étroit du lien entre pouvoir et résistance, l'au-delà de la pulsion de mort ?⁵ Peut-être que la radicalité démocratique réinvestie se conjugue à l'échelle politique du monde, avec l'exigence de récupérer des temps, des espaces, des moyens,

1. Ranabir Samaddar, *The Materiality of Politics*, *op. cit.*

2. Le thème de la justice a pris le pas sur celui de l'inégalité, sans parvenir à prendre en compte les dimensions politiques de l'inégalité à l'échelle planétaire. Voir Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, PUF, Paris, 1995.

3. Jean-Marie Guéhenno, *La Fin de la démocratie*, Flammarion, Paris, 1993.

4. Daniel Bensaïd, « L'humanité au-delà du capital », *Actuel Marx*, n° 31, 2002, p. 139-147.

5. Fethi Benslama, « La dépropriation », *Lignes*, n° 24, p. 34-61.

des dispositifs, des outils, un mouvement où puissent s'explorer les ombres, les bords, les limites de l'extermination, travailler sur les conditions de survie et d'existence, de représentation, de pensée.

Dans la modernité, l'*hubris* (la démesure) prend la forme d'une vision politique de l'Un, d'une force instrumentale enrichie des récentes découvertes technologiques débordant toutes limites. La guerre sans fin et sans visage est (bien que déniée) l'invité principal de la politique, le redoutable ennemi de l'intérieur à un moment historique où la planète n'a plus d'extériorité et où la politique a envahi la société et la psyché. Dans la foulée de lectures réductrices du totalitarisme, la chute du mur en 1989 est présentée comme une révolution démocratique alors que le total-libéralisme s'est installé au nom d'intérêts oligarchiques. La rhétorique du lien « naturel » entre économie capitaliste de marché, inventions technologiques et démocratie libérale sert à cacher l'universalisation du marché et les problèmes insolubles de notre époque (post-)totalitaire: fossés grandissants des inégalités, guerres, violence, explosion des nationalismes, des idéologies ethniques, racistes, etc. « Le libéralisme en son unité n'est pas la synthèse harmonique de ses deux âmes, la politique et l'économique, il est leur tension. »⁶ La manipulation du mot « démocratie » sert à estomper, à réduire la puissance et le conflit démocratiques qui échappent au tyran disposant de la force instrumentale, mais pas de la puissance politique. Le mensonge politique se traduit par la violence, la guerre, les inventions technologiques manipulées et aussi, peut-être, par l'effacement de la tradition en refusant de nouvelles lectures d'expériences historiques. Un simple débat sur les mots ne peut cacher les expériences historiques et actuelles de la puissance de la politique. La réduction d'une nouvelle réflexion sur la puissance du peuple (*dèmos - cratos*) à un sauvetage conceptuel ou encore au fait de succomber au concept pour soi-disant s'installer dans une position transhistorique ressemble trop à un mécanisme de résistance, d'autocensure pour ne pas nous interroger. Quand le désir démocratique ne porte plus le masque de l'utopie, ni la figure d'un simple régime politique de gouvernementalité, qu'il réapparaît dans un contexte historique précis, dans de rudes débats face à la haine, à l'envie, il est mis au défi dans la politique et la philosophie de se distinguer d'ambiguïtés, de mensonges qui cachent la destruction guerrière, tout en réinventant une nouvelle radicalité de ruptures nécessaires après la rupture nihiliste du XX^e siècle.

Il y a mille manières d'aborder les liens entre pouvoir et résistance, la démocratie, la parole, l'action, l'activité de penser « ce que nous faisons » (Arendt), le conflit dans la politique. Le fil rouge

6. André Tosel, *Démocratie et libéralismes*, op. cit., p. 8.

Résister en politique, résister en philosophie...

de la haine et du désir démocratique fournit un point nodal d'ancrage dynamique. Aux marges de la philosophie, Arendt, Castoriadis, Ivekovic, tous trois exilés (et pour la première ayant échappé aux camps de la mort), sont des héritiers de la révolution démocratique grecque antique en débat avec la république romaine – laquelle a oublié de prendre aux Grecs l'égalité, mais a inventé une politique étrangère d'empire, des révolutions libérales, des luttes d'émancipation. Tous trois à des titres divers ont vécu la destruction totalitaire, l'échec de la révolution, le déchirement nationaliste et guerrier. Ils ont été mis en demeure par l'histoire de les évaluer et de les retourner en création politique et philosophique. Tous trois se sont révoltés contre la domination totalitaire, les limites, les apories du projet révolutionnaire, des luttes nationalistes et aussi les ambiguïtés de la philosophie. L'activité de résistance est constitutive de leur travail et de leur vie. Ils ont ouvert un vaste chantier, chacun par une voie et une expérience qui lui sont propres. Arendt, après sa découverte de la destruction de la politique, de la pensée, de la servitude, de la compromission des intellectuels et des philosophes à un système politique d'anéantissement, met au centre de la reconstruction de la politique, de la pensée et du jugement, la récupération de l'élan révolutionnaire, la vie, la liberté, la pluralité. Castoriadis met au centre des échecs de la révolution marxiste du mouvement ouvrier la (re)découverte de la puissance de l'imagination, du germe de la démocratie en se positionnant face à « l'abîme sans fond », au « chaos » imprévisible du monde ouvert. Il pointe l'exigence à la fois de remise en cause radicale de toute clôture, de l'ouverture à tout *hubris* (démésure) de la liberté et la possibilité politique de l'autolimitation. Rada Ivekovic travaille les dynamiques de partition à l'œuvre dans la politique et la philosophie et en expérimente la traduction à tous les niveaux des *praxis*.

Au xx^e siècle, la destruction de la politique a induit un mouvement de résistance, de retour à la politique. L'expérience du pouvoir totalitaire, l'échec des révolutions, le nationalisme sexiste, ethnique, guerrier a appelé à une redécouverte de la puissance démocratique avec les questionnements sur le mensonge politique, la violence, l'anti-autoritarisme, l'autonomie. À partir de la destruction politique et des humains superflus, après Auchwitz et Hiroshima, Arendt reprend le fil de la guerre, de la révolution, des Conseils pour réarticuler politique et philosophie, événement, action, pensée, jugement. Elle met la politique, le conflit entre la politique et la philosophie au centre de sa réflexion. Miguel Abensour a interprété l'œuvre d'Arendt (pas seulement son travail sur le totalitarisme) comme une redécouverte de la politique. Il renouvelle la lecture et la place d'Arendt dans une philosophie politique radicalement

critique.⁷ En lecteur averti de Marx, de Machiavel, de Benjamin et l'École de Francfort, il a mis en avant chez Arendt la politique comme agir distinct contre la domination, le socle ontologique de la naissance, le générationnel, la *vita activa*, la liberté, la pluralité comme biens communs, les travers de la philosophie, les vertus civiques rattachées à l'autogouvernement démocratique qu'Arendt souligne dans son essai sur la révolution et dans son enthousiasme pour les Conseils. Il procède à une lecture d'Arendt à partir d'un regard radicalement déplacé sur la destruction politique et la puissance du pouvoir politique des humains en termes de « démocratie insurgeante » comme « lutte continuée pour l'agir contre le faire »⁸.

Dans le cadre du groupe Socialisme et barbarie, dans les années 1960, Cornelius Castoriadis⁹ et Claude Lefort ont fait la critique de l'expérience russe. Ils lisent Arendt, intègrent sa critique du totalitarisme (surtout soviétique). Loin d'être « socialiste », la Russie¹⁰ est une « société de classes soumise à un groupe particulier, la bureaucratie »¹¹, où triomphe la domination de classe renforcée par la bureaucratie (Castoriadis), le principe d'identité qui concentre en lui la puissance sociale, qui absorbe tout (Lefort)¹². Contre la nouvelle formation sociale bureaucratique, la force totalitaire du même, Claude Lefort décrit la démocratie comme un « lieu vide » (sans transcendance) défini par la pluralité humaine vécue dans des conflits où elle s'invente.¹³ Après l'échec de la révolution russe, Castoriadis se demande : « Comment peut-on s'orienter dans l'histoire et la politique ? Comment juger et choisir ? »

Pour Arendt et Castoriadis, la référence grecque est fondamentale dans leurs travaux philosophiques. Rada Ivekovic, à partir d'une connaissance approfondie de Marx, s'attache à la philosophie de l'Inde, à des auteurs critiques du nationalisme en ex-Yougoslavie (rattachés à ce qu'il est convenu d'appeler la « philosophie

7. Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit.

8. Miguel Abensour, « De la démocratie insurgeante », préface à la 2^e édition de *La Démocratie contre l'État*, Le Félin, Paris, 2004, p. 19.

9. Cornelius Castoriadis, « Les destinées du totalitarisme », *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 249-272.

10. Cornelius Castoriadis, « Le régime social de la Russie » (1977), *ibidem*, p. 215-249.

11. « Si l'on étouffe la vie politique dans tout le pays, il est forcé que, dans les soviets aussi, la vie soit de plus en plus paralysée. Sans élections générales, sans liberté de la presse et de réunion sans entraves, sans libres affrontements d'opinion, la vie de n'importe quelle institution publique cesse, se transforme en pseudo-vie, dans laquelle le seul élément actif qui subsiste est la bureaucratie », Rosa Luxemburg, *La Révolution russe* (1917), *Textes*, Éditions sociales, Paris, 1982.

12. Claude Lefort, *Un homme en trop*. Seuil, Paris, 1975.

13. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, op. cit.

Résister en politique, résister en philosophie...

de bourg»), aux liens entre idéologie nationaliste, patriarcat et sexisme, en confrontant la pensée occidentale à la pensée indienne pour penser les phénomènes de séparation dans la raison et les pratiques politiques occidentales (dans la pensée, les pays, les villes, les peuples, etc.) en lien avec la guerre.

Après Arendt, Castoriadis étudie la Grèce ancienne en réfutant une approche du consensus démocratique prôné par les oligarques du libéralisme. Dans l'interprétation de la démocratie athénienne, il ne s'arrête pas aux conflits politiques paradigmatiques (guerre, impérialisme, place des femmes, des étrangers, des esclaves, amnistie, mémoire, récit et construction de l'histoire, rapports autoritaires, etc.), comme l'ont fait Pierre Vidal-Naquet, François Châtelet, Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux et d'autres chercheurs. Il retourne à la Grèce ancienne pour y déceler les germes de la puissance politique et philosophique de la création démocratique¹⁴, envisager la démocratie comme «procédure et comme régime»¹⁵ en rapport étroit avec la nature et de la valeur de l'égalité¹⁶. Dans ceux de ses textes qui ont été publiés à ce jour, il traite le cas grec sans élargir le champ de sa réflexion à d'autres cas d'invention et de *praxis* démocratiques.¹⁷

Après avoir travaillé après guerre dans le cadre du groupe Socialisme ou barbarie, sur l'expérience du mouvement ouvrier¹⁸, le capitalisme moderne et la révolution¹⁹, le contenu du socialisme²⁰, la guerre dans un contexte de fin de guerre froide²¹, la société française²², mai 1968²³, il élargit sa réflexion. Après avoir quitté le

14. Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie » (1979), *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 325-383.

15. Cornelius Castoriadis, voir partie « Polis », *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris, 1996, p. 159-241.

16. Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité » (1981), *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 383-409.

17. Jacques Derrida souligne que l'accord de la démocratie avec telle ou telle culture ne va pas de soi en interrogeant la découverte grecque : « Ce qui ne va pas de soi, c'est l'institution d'une problématique ou d'une tâche de ce type [...] pour toute langue et toute culture non grecque ou non européenne. » Il ajoutait encore : « Elle présuppose [...] qu'il existe en grec un sens propre, stable et unique du démocratique lui-même. Or nous sommes en train de soupçonner qu'il n'en est rien [...]. Il s'agit aussi là d'un concept sans concept », Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, 2002, p. 54-57.

18. Cornelius Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier*, 10-18, Paris, 1974.

19. Cornelius Castoriadis, *Capitalisme moderne et Révolution*, 10-18, Paris, 1979, p. 155-173 ; « L'idée de révolution », article cité, p. 155-173 ; « La révolution devant les théologiens », *Le Monde morcelé*, op. cit., p. 173-186.

20. Cornelius Castoriadis, *Le Contenu du socialisme*, 10-18, Paris, 1979.

21. Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre*, Fayard, Paris, 1981.

22. Cornelius Castoriadis, *La Société française*, 10-18, Paris, 1979.

23. Cornelius Castoriadis, Edgar Morin et Claude Lefort, *Mai 1968 : la brèche*, Fayard, Paris, 1968.

groupe, il publie en 1975 *L'Institution imaginaire de la société*, qui sera suivie d'une œuvre abondante. En travaillant la psychanalyse, les sciences, la philosophie, il aborde le thème de l'imagination radicale et de l'autonomie²⁴. Dans les vingt dernières années de sa vie, à côté de conférences sur le capitalisme, l'oligarchie libérale, l'art et le changement culturel²⁵, etc., et tout en s'adonnant à la composition musicale, il élabore son projet théorique sur la création humaine²⁶, dont font état les notes de séminaires en cours de publication.

Depuis son décès, les travaux sur son œuvre se multiplient²⁷.

Après l'échec révolutionnaire du mouvement ouvrier et les limites des révolutions libérales, la Grèce n'apparaît pas comme un « idéal »²⁸ pour Castoriadis, mais comme un lieu de rupture historique fondatrice de l'Occident. Il participe au travail de chercheurs qui critiquent l'appropriation de la tradition grecque par les *Lumières* (celles des bourgeoisies libérales) et développent un questionnement qui a accompagné la résistance durant la Seconde Guerre mondiale.²⁹

Son objectif est de repenser la démocratie comme possibilité de rupture et de (re)commencement. La Grèce est un germe, un moment de rupture qui fait partie du capital culturel de création historique de l'Occident. « Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, de la vie et, pour autant que nous sachions, de l'Univers, on est en présence d'un être qui met ouvertement en question sa propre loi d'existence, son propre ordre donné. »³⁰ Elle est un référent dans les mouvements d'émancipation : « La poursuite du mouvement radicalement critique, démocratique, révolutionnaire, par les révolutions du XVIII^e et les Lumières d'abord, puis le mouvement ouvrier socialiste ensuite, présente des "plus" et des "moins"

24. Signalons un travail sur ce concept en Inde. Ranabir Samaddar, *The Politics of Autonomy. Indian Experiences*, Calcutta Research Group, Calcutta, 2006.

25. Cornelius Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos*, Seuil, Paris, 2007

26. Cornelius Castoriadis, *Sujet et Vérité*, Seuil, Paris, 2002, p. 10 (projet de publication).

27. En français, voir notamment Nicolas Poirier, *Castoriadis. L'Imaginaire radical*, PUF, Paris, 2004; Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, La Découverte, Paris, 2007. Voir <http://www.agorainternational.org/>

28. Antonio Negri fait une interprétation erronée de la pensée de Castoriadis quand il écrit : « [...] la *polis* grecque : j'ai toujours eu l'impression que c'était un idéal de démocratie politique d'un côté, et pacifié de l'autre. Il n'y a pas pour moi cette conclusion au procès historique », « Questions à Toni Negri », *Le Philosophoire*, n° 24, 2005, p. 149. Ce qui sépare Negri de Castoriadis, c'est plutôt la place qu'ils accordent à la violence dans la politique. Castoriadis distingue le conflit de la violence. Bien que Negri mette en scène la contradiction entre guerre et démocratie, il ne clarifie pas la distinction entre conflit et guerre.

29. Jules Isaac, *Les Oligarches*, *op. cit.*

30. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 236.

Résister en politique, résister en philosophie...

considérables relativement à la Grèce du VI^e et du V^e siècle.»³¹ Pour lui, il y a une étroite corrélation entre la création social-historique de la démocratie, d'une ontologie politique et de l'individu comme être autonome: «[...] nous faisons les lois, nous le savons, nous sommes ainsi responsables de nos lois et donc nous avons à nous demander chaque fois pourquoi cette loi plutôt qu'une autre? Cela implique évidemment aussi l'apparition d'un nouveau type d'être historique au plan individuel, c'est-à-dire d'un individu autonome, qui peut se demander – et aussi demander à voix haute: «Est-ce que cette loi est juste?» (p. 237).

Depuis la dissolution du groupe Socialisme et barbarie, le fil de la démocratie radicale est présent dans le travail de Castoriadis. Son intérêt n'est ni d'ordre utopique ni d'établissement d'un modèle ou d'un affinement de procédures de la démocratie représentative dans une société plurielle (Habermas). C'est un travail de mémoire historique, de réflexion philosophique sur ce qu'il y avait de révolutionnaire dans une rupture historique intervenue cinq siècles av. J.-C., présente mais de manière aseptisée par le consensus (révolutions bourgeoises) ou partiellement ou totalement absente à d'autres moments révolutionnaires (mouvement ouvrier). Ce qui frappe à la lecture de ses travaux sur le «germe» démocratique, c'est sa recherche de la puissance révolutionnaire dans un autre moment historique qu'il considère comme une invention de la politique, de la philosophie, de l'autonomie dans des activités partagées et créatrices. Il n'approfondit pas les conflits de l'invention démocratique grecque. Il ne met pas en lien direct ses travaux sur la guerre (surtout la guerre froide) et la place de la guerre dans la rupture grecque. À la rupture historique catastrophique des échecs révolutionnaires, Castoriadis oppose une autre rupture historique, créatrice. Arendt redécouvre la politique par la *vita activa*. Castoriadis redécouvre une voie pour la révolution émancipatrice par l'invention démocratique. Peut-être qu'en ce début de XXI^e siècle, alors que ni utopies, ni modèles, ni techniques, ni experts, ni avant-gardes n'apportent de solution au danger de destruction nihiliste et au défi du futur, le retour radical sur le trésor de la puissance politique et philosophique humaine est la voie du plus grand réalisme politique. Si événement, si nouveau commencement il y a, ces deux auteurs nous montrent que c'est dans un trésor enfoui du passé qu'il se trouve.

En lisant Castoriadis, on pense à la préface de la *Crise de la culture* d'Arendt où elle décrit le trésor perdu des résistants, qui ont la nostalgie de ce temps où ils ne vivaient que pour la liberté. Mais comment Castoriadis aurait-il compris la fameuse phrase de René

31. Cornelius Castoriadis, «Une interrogation sans fin», *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 315.

Char, « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament », commentée par Arendt, à partir de la nostalgie du temps de la résistance antifasciste et antitotalitaire, quand elle décrit le fossé avec la tradition, la rupture « sans précédent » de la domination totalitaire ? La relecture de la *phronesis* (prudence) d'Aristote par Castoriadis en termes d'autolimitation suffit-elle à poser des bornes au danger de l'*hubris* de la liberté renforcé exponentiellement par les découvertes techniques, la mondialisation du marché, la destruction de la politique et la guerre d'anéantissement qui peut se présenter sous des visages nouveaux aujourd'hui ? En ce sens, une lecture distante, croisée, critique de ces deux auteurs révèle une richesse insoupçonnée dans un travail de mémoire ouvert sur l'avenir.

Avant de nous arrêter à la place que Castoriadis accorde à l'imagination radicale dans l'autonomie, à sa lecture de la démocratie « radicale », faisons un détour par la figure du héros imaginée par Arendt : l'humain thaumaturge, sorte d'antihéros, dont le terrain n'est pas celui du champ de bataille, mais du débat démocratique. Nous aborderons ensuite la place de l'hospitalité (Kant, Scherrer) avant d'ouvrir des perspectives avec le double mouvement (post-)totalitaire de la résistance.

32. LA CRÉATION DE L'ESPACE PUBLIC PAR LE PARTAGE DE LA PAROLE ET DU SENSIBLE (ARENDR)

« Un des traits marquants de l'action humaine est qu'elle entreprend toujours du nouveau, ce qui ne signifie pas qu'elle puisse alors partir de rien, créer à partir du néant. On ne peut faire place à une action nouvelle qu'à partir du déplacement ou de la destruction de ce qui préexistait et de la modification de l'état des choses existant. Ces transformations ne sont possibles que du fait que nous possédons la faculté de nous écarter par la pensée de notre environnement et d'imaginer que les choses pourraient être différentes de ce qu'elles sont en réalité. »

Hannah Arendt, « Philosophie et politique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 33 (92), 1986.

Une *anomalie* mérite d'être relevée dans *Condition de l'homme moderne*. Elle permet de saisir l'importance de la parole (*logos*) et de l'espace public, tout en ouvrant un questionnement qui se développe plus tard dans l'œuvre d'Arendt. Pourquoi distingue-t-elle action et parole tout en montrant que l'action est parole dans un espace public ? Ainsi intègre-t-elle la mémoire et les générations (d'où l'importance du récit comme action, non comme répétition de « grands récits »).

Résister en politique, résister en philosophie...

En résumé, pour Arendt, l'action est la mise en mouvement, risquée, d'un *qui*, de quelqu'un, et un partage avec d'autres, « avec autrui, ni pour ni contre », en partageant des intérêts, « au sens le plus littéral du mot, quelque chose qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier ». Grâce à cet espace *d'inter-esse*, de *relation*, au partage de la parole et du sensible, l'action assure la pluralité. La notion est aussi centrale que celle de liberté chez Arendt. Elle est le renversement en son contraire du pouvoir réduit à l'Un, de la destruction de l'espace relationnel, de la désolation du désert totalitaire. L'action plurielle est l'envers de la destruction de l'expérience, elle assure le lien aux autres, la création politique, l'appartenance au monde. Pour pouvoir exister, pour être partagée et s'inscrire dans l'histoire l'action implique donc la parole et l'espace public, dans « un réseau de relation avec des histoires jouées ». C'est bien dans le même sens qu'Arendt précise que l'action ne peut être racontée qu'après qu'elle a eu lieu. L'action implique que pour qu'il y ait commencement quelqu'un ou quelques-uns dépassent une sensation de vertige devant l'inconnu et prennent le risque de commencer (à leurs risques et périls), mais dès lors elle échappe à celle, celui, ceux qui l'ont commencée. L'action politique est accompagnée de l'activité de penser délibérante grâce à la faculté du jugement qui est la faculté la plus politique pour Arendt.

Signalons un premier risque du pari signalé par Arendt qui tient au caractère ontologique de l'action. Un(e) *qui*, quelqu'un(e) ou quelques-un(e)s prend, prennent l'initiative, commencent une action, mettent en mouvement l'action, mais elle ou il n'agit pas tout(e) seul(e). L'action est un mouvement ontologique de la condition humaine matérielle engageant à la fois la spontanéité de la liberté individuelle et la pluralité. Celle, celui qui a l'intuition de commencer l'action « déclenche » quelque chose qui ne lui appartient pas, qui lui échappe, dont « il ne peut jamais prédire la fin ». L'intuition individuelle est bien de l'ordre du pari ouvert à l'incertitude en s'élargissant à plusieurs.

Rappelons le deuxième risque d'échec de l'action, découlant du premier, qu'Arendt signale aussi : la fragilité des affaires humaines, qui tient à la condition de natalité, à l'infinitude, à l'imprévisibilité, à la « formidable capacité d'établir des rapports », et non à la volonté de puissance, précise-t-elle, que contient l'action humaine. La présence d'autrui est indispensable à l'action, comme on l'a vu. L'action n'est pas une simple fabrication, mais une *relation*. La force intellectuelle ou physique dont a besoin l'individu dans la production ne lui sert à rien dans l'action pour mobiliser la « coaction de ses semblables ». Arendt écrit dans *Nature du totalitarisme* des pages très fortes sur la solitude du tyran qui ne s'appuie

que sur la force instrumentale. Elle lui oppose la puissance de l'action qui est *relation*.

Arendt en tire une conclusion: « On dirait que chaque action était divisée en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l'achèvement auquel plusieurs peuvent participer en "portant", en "terminant" l'entreprise, en allant jusqu'au bout. » Elle signale que le premier sens (commencer) a eu tendance à être recouvert par le deuxième (achever). En clair, elle signale l'ambiguïté contenue dans l'achèvement, qui a été transformée en gouvernance, en domination. Elle signale une autre ambiguïté, quand le novateur, le guide se changea en souverain, éventuellement accompagné du « roi-philosophe », du pasteur de Platon (de l'expert aujourd'hui). Arendt décrit bien la dissociation entre police et politique dont parle Rancière. Les deux actions se sont scindées en deux fonctions qui se sont inscrites l'une dans le pouvoir de domination, l'autre dans le pouvoir d'action. Le commandement est devenu la prérogative du souverain et l'exécution des ordres est devenue le devoir des sujets. « Ce souverain est seul, isolé contre les autres par sa force, comme le guide était isolé aussi par son initiative avant de trouver des compagnons qui le suivissent. Mais la force du guide ne se manifeste que dans l'initiative et le risque et non dans le succès obtenu. » Le souverain peut se sentir fort, mais c'est une force illusoire. L'enjeu pour Arendt devient donc de récupérer le sens premier du pouvoir d'agir, en conjuguant l'action et la réflexion. Quand elle réfléchit à la guerre « totale », elle délie la politique et la guerre. Quand elle réfléchit à la révolution, elle délie domination et pouvoir d'agir réflexif, dans ce bord fragile de la politique qu'est l'espace public. En synthèse, elle distingue guerre, domination et pouvoir d'action pour récupérer la politique.

On comprend donc que la parole ne se réduit pas au langage, à la communication, et que l'espace public n'est pas une catégorie, un principe d'organisation, un lieu de spectacle, une fin en soi. Pour éviter toute équivoque, soulignons que la conception de l'espace public d'Arendt est très éloignée de la « société du spectacle »³² dont Guy Debord a dénoncé les avatars et dont les dérives nous sont données à voir quotidiennement. L'espace public est un *interesse*, un espace entre les individus, pour qu'ils puissent apparaître, non en se mettant en scène comme dans les émissions télévisées, mais en prenant le risque de se présenter, de discuter, d'être contredits. Il ne peut être restreint au droit et à l'État. C'est une création sociale-historique fragile, un « devenir public »³³ par une expé-

32. Guy Debord, *La Société du spectacle*, Champ libre, Paris, 1971.

33. Stefan Nowotny, « La condition du devenir-public », Institut européen des politiques culturelles en devenir (eipcp.net), septembre 2003.

Résister en politique, résister en philosophie...

rience politique où des êtres humains libres se présentent les uns aux autres, débattent, jugent. La *relation* ne peut être réduite à la gestion de procédures de communication, ni à une séparation entre ceux qui agissent et ceux qui pensent. La théorie habermasienne de l'agir communicationnel réduit la puissance de la parole et transforme l'espace public en espace procédural. Son approche n'est pas sans intérêt pour les travaux sur les systèmes de représentation politique, mais elle est antithétique de la conception d'Arendt, car nous ne pouvons décider par avance si toute action doit être envisagée comme un modèle de communication, et si nous sommes par conséquent en droit d'interpréter l'expressivité d'un visage comme un simple équivalent de l'expression langagière.

Il convient de préciser deux choses. D'une part, Arendt³⁴ a mis l'accent sur l'*inter-esse*, l'espace relationnel créé par des individus présents avec leur corps, leur pensée, leur partage du sensible dans l'agir politique face à d'autres individus. L'espace public est une brèche dans l'histoire ouverte par l'action libre, non violente (caractéristique essentielle pour Arendt), dans un « petit-espace-temps, au cœur même du temps, contrairement au monde et à la culture où nous naissons [qui] peut être indiqué, mais ne peut être transmis ou hérité du passé; chaque génération nouvelle et même tout être humain nouveau en tant qu'il s'insère lui-même entre un passé infini et un futur infini doit le découvrir et le frayer laborieusement à nouveau »³⁵. L'espace public se crée, s'amplifie ou se rétrécit grâce à l'action et à la parole. Il n'y a pas de places pour les armes dans l'espace public d'Arendt. On peut développer ce qu'elle montre en intégrant les questions de traduction en lien à la parole³⁶ et le paradoxe des invisibles, des clandestins rendus visibles en tant que sans-papiers (sans droits reconnus par l'État) par l'action publique. D'autre part, dans ses lectures de Kant sur le principe de publicité, elle montre bien que pour lui, l'espace public faisait partie de la révolution (française) et servait à se protéger des « coups d'État ».³⁷ La pratique de la parole montre que parmi les catégories d'hommes qui font l'expérience de l'isolement, du

34. Paul Ladrière, « Espace public et démocratie », *Raisons pratiques*, n° 3, 1992, p. 19-43.

35. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 24.

36. Voir, par exemple, Boris Buden, « L'espace public en tant que processus de traduction », Institut européen des politiques culturelles en devenir (eipcp.net), septembre 2003.

37. « L'alternative au gouvernement existant est pour Kant non pas la révolution, mais le coup d'État. Et un coup d'État doit en effet, contrairement à une révolution, être préparé en secret, alors que les groupes ou partis révolutionnaires ont toujours veillé à proclamer publiquement leurs objectifs et à y rallier des pans importants de la population », Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Piper, Munich, 1998, p. 82.

refus de la parole, le tyran est une figure exemplaire du conflit irréductible entre *force* et *parole*, remarque Arendt. Le tyran n'a que la force, il n'a pas la puissance politique de la parole. Il n'a que la force de sa force instrumentale. Il est isolé. « Lorsque l'homme est seul, il se découvre sans pouvoir, c'est-à-dire qu'il s'aperçoit que rien en lui ne saurait engendrer le pouvoir. »³⁸ Il est impossible de s'engager dans l'activité de penser, sans se parler à soi-même (Socrate) et parler aux autres pour partager le sensible dans un rapport d'égalité et de liberté. « La logique, c'est-à-dire le raisonnement pur sans égard pour les faits de l'expérience, est le vrai vice de la solitude. » (p. 124.) La parole, le partage du sensible, est donc indispensable à l'auto-institution politique. « Le pouvoir, par sa nature même, est toujours le résultat d'un effort organisé des hommes [...]. » La pluralité assure aussi un rapport au monde : « Même l'expérience qu'on peut avoir du monde, simplement donné de manière concrète et sensible, tient, en dernière analyse, au fait que ce n'est pas un seul homme mais une pluralité d'hommes qui habitent la terre. » (p. 126.)

On peut élargir la *praxis* (rapports politiques) qui accompagne la *poiësis* (production), qui est déjà dans le procès de travail à l'ensemble du processus économique et à l'ensemble de la vie sociale en la considérant à la fois comme *poiësis* et à la fois comme *praxis*. Mais en quoi, dans la synthèse des deux notions, la pensée et la parole deviennent-elles alors un des éléments clés de l'agir humain ? Je reviens aux travaux d'Arendt, pour tenter d'éclairer les rapports qu'elle établit entre action et travail en prenant en compte le débat qui est le sien avec Marx sur ce point. La pensée et la parole, au même titre que n'importe quel aspect de l'agir humain, font partie intégrante de la matérialité de l'agir humain. Intégrer la parole aux côtés des autres activités humaines permet de repenser une anthropologie philosophique et politique où les voies ouvertes par Aristote, Spinoza, Marx ne s'annulent pas, mais sont intégrables.

Pour Arendt, quand on est en dehors de toutes les lois, « penser ce que nous faisons » est un agir humain absolument nécessaire pour avoir la possibilité matérielle de ne pas disparaître, de survivre, de continuer à vivre ; un agir qui fait intrinsèquement partie de l'exigence matérielle de survie. La parole, le partage de l'activité de pensée, du sensible dans le jugement sont des actions matérielles des individus qui luttent incessamment pour trouver une place dans un espace public qui n'est pas procédural, mais relationnel, et en cela articulant la politique et la philosophie.

38. Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, op. cit., p. 129.

Résister en politique, résister en philosophie...

Gertrud Elizabeth Margaret Anscombe, disciple de Wittgenstein, poursuit par d'autres voies, dans un petit livre lumineux, un questionnement très proche de celui d'Arendt à propos de l'intention.³⁹ Elle se demande : qu'est-ce que délibérer en vue d'une action, qu'est-ce qui distingue le raisonnement pratique du raisonnement théorique ou déductif ? Nos questions sont-elles les causes de nos actions et, si elle ne sont pas des causes, quel est leur statut, leur rôle ? L'auteur mêle l'analyse linguistique, conceptuelle et phénoménologique dans son analyse de l'intention en la mettant en lien direct avec l'agir, en s'inscrivant non dans une conception mentaliste des concepts psychologiques ou dans une conception causaliste de l'action intentionnelle de la philosophie contemporaine, mais dans une conception matérielle, concrète, corporelle et aussi relationnelle de l'action (avec les choses, avec les autres). S'il fallait résumer très succinctement le livre, je retiendrais : « en gros, l'intention d'un homme, c'est son action » (paragraphe 27). L'auteur introduit la notion centrale de savoir pratique. Il n'y a pas d'un côté la théorie et de l'autre la pratique, il y a un savoir pratique, un savoir pratique pensé, parlé, qui est individuel et pluriel et donc qui a besoin de la parole et de l'espace public.

Ce qu'Arendt et Anscombe écrivent sur l'action et l'espace public s'inscrit dans une vision ontologique de la politique où l'espace public intègre l'action, la pensée, le jugement dans le temps historique (action, mémoire, récit). Pour Arendt, le *penser dans l'agir* intègre non seulement la relation de soi à soi d'un *qui*, mais à *quelqu'un* dans un espace public. La parole est création – elle n'est pas qu'un simple support ou outil logique de communication. Le lien entre parole et démocratie nous est rappelé de manière très fine par l'historien Pierre Vidal-Naquet dans un autre contexte. Il nous rappelle que Platon, dans deux dialogues, le *Phèdre* et *Le Politique*, a condamné l'écriture, don pervers du dieu égyptien Theuth. « La loi écrite ne tient pas la route face à la science incarnée dans le philosophe au pouvoir. Les poètes doivent être chassés de la cité de *La République*, et l'écriture n'est qu'un *deuteros plous*, a *second best*, un pis-aller par rapport à la parole et à la mémoire vivantes. Platon a choisi entre la parole impossible et l'écriture théorique un compromis sublime : le dialogue. Le dialogue est à la parole ce que le mythe est à la vérité. »⁴⁰ La parole est ainsi une activité liée au partage de l'activité de penser, du sensible, où le dialogue demande à être élargi dans un espace public. On verra avec Jacques Rancière (*infra*, tableau V) comment le *logos* n'est pas simplement *parole*,

39. Gertrud Elizabeth Margaret Anscombe, *L'Intention*, Gallimard, Paris, 2001.

40. Pierre Vidal-Naquet, « Préface », Cornelius Castoriadis, *Sur « Le Politique » de Platon*, *op. cit.*

mais *compte* dès lors que le conflit est constitutif de l'échange (ce qu'Arendt ne prend pas en considération).

Le travail d'Arendt met l'accent sur la parole partagée, en rappelant, dans *Condition de l'homme moderne*, l'importance du récit. Le récit est un travail de mémoire permettant la transmission intergénérationnelle, la possibilité d'un « nouveau commencement » par des héros ordinaires, mais à quelles conditions la narration comblerait-elle l'appel du vide du nihilisme, la destruction des mots que Paul Ceylan a bien décrite, la faille qu'elle ouvre ? Comment dépasser la césure entre agent, acteur et auteur dans le récit sans basculer dans le relativisme, question soulevée par Freud et Adorno ?⁴¹ Étrangement, alors qu'elle a constaté combien il était difficile d'engager la compréhension de la violence totalitaire, combien il fallait dépasser ses propres résistances face à l'horreur après *Condition de l'homme moderne*, elle n'approfondit pas l'exigence de la transformation radicale des mots, du récit qu'impliquent l'effroi de la destruction nihiliste, le travail sur les résistances psychiques et sociales pour ne pas basculer dans le silence, le recouvrement des faits ou dans une position de victime. J'aborde en partie la question dans l'exercice pratique du postulat du « total-libéralisme » sans qu'il me soit possible d'approfondir les acquis des nombreuses recherches récentes sur ce sujet.⁴² On peut expliquer en partie ce manque théorique par le fait que *Condition de l'homme moderne* est une démonstration du fait incontournable de la pluralité en s'affrontant à Heidegger, chez qui cette notion est absente. Par ailleurs, ce qui intéresse Arendt, après la destruction de la tradition et de la morale, et le meurtre de masse, c'est de retrouver le goût de la parole et de l'échange, d'articuler le goût de la parole au goût du jugement, de l'affectif à la pensée par le biais du jugement à la base de la possibilité d'éprouver, de *pâtir* une situation dans l'élaboration réflexive, partagée du « sens commun ».

Le fil rouge de l'agir : penser, comprendre,
partager un « sens commun »

« La différence décisive entre les "improbabilités infinies" sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que, dans le

41. Voir, à ce propos, Laurence Kahn, *Faire parler le destin*, *op. cit.*, p. 215-223.

42. Marie-Claire Caloz-Tschopp et Pierre Dasen, *Mondialisation, migration et droits de l'homme...*, *op. cit.*; Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Parole, pensée, violence dans l'État...*, *op. cit.*; *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public...*, *op. cit.*; *Le Devoir de fidélité à l'État entre servitude, liberté et (in)égalité...*, *op. cit.*; Marie-Claire Caloz-Tschopp, Pierre Dasen et Flurin Spescha, *L'Action « tragique » des travailleurs du service public*, l'Harmattan, Paris, 2005.

Résister en politique, résister en philosophie...

domaine des affaires humaines, nous connaissons l'auteur des "miracles". Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux.»

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972.

L'agir humain fragile a besoin de la pensée, de la compréhension et du jugement, pour articuler la création d'une conscience de soi autonome confrontée aux autres dans un espace de relation qui soit public. L'affaire Eichmann sera pour Arendt le terrain pratique d'observation du phénomène du « manque de pensée », qui n'est pas l'absence de la pensée, mais l'expérience active du refus de pâtir l'étonnement socratique, ou d'être affecté, du refus d'assumer, de vivre le conflit entre servitude et liberté chez un haut fonctionnaire de police travaillant dans un État criminel et qui l'amène à une collaboration active et efficace, utilitaire au mal politique extrême, à des crimes de masse contre l'humanité d'une ampleur inégalée. Dix ans plus tard, Arendt reprendra les questions: « La pensée peut-elle nous faire éviter le mal politique ? », « Qu'est-ce qui nous fait penser ? » dans *La Vie de l'esprit* (voir tableau IV), qui est un des pans de la reconstruction (post-)totalitaire des liens entre politique et philosophie. Nous avons vu ce qu'était le « manque de pensée » et l'activité dans le cas Eichmann (tableau IV). Arrêtons-nous ici à la pensée compréhensive – la pensée pour résister – et au jugement, qui sont les deux activités d'affrontement du conflit, pour Arendt, à l'époque historique totalitaire avec ses dilemmes et sa violence extrême.

En bref, la compréhension⁴³ est une « boussole » pour accepter de voir, d'être affecté et de se mesurer au « champ de décombres » d'une destruction politique « sans précédent » au XX^e siècle. Lorsqu'en 1953 elle écrit son article « Compréhension et politique », pour *Partisan Review*⁴⁴, puis un essai sur la compréhension⁴⁵, Arendt approfondit des questions qui étaient à l'arrière-fond des *Origines du totalitarisme*, et qui ont trait au lien entre politique et philosophie et entre servitude et liberté radicalement transformées par l'expérience totalitaire. Pour Marx, il s'agissait de changer le monde, pour Arendt, le changement après l'ébranlement totalitaire implique tout d'abord de comprendre l'horreur, c'est-à-dire

43. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « L'entreprise passionnée de la compréhension confrontée au régime totalitaire », *Les Sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt...*, op. cit., p. 353-362.

44. *Partisan Review*, n° 4, juillet-août 1953, p. 377-392.

45. Traduit et édité par Michelle Isabelle Bruny de Launay, in Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, op. cit., p. 39-67.

de reconsidérer radicalement que la domination totalitaire est un traumatisme politique qui s'inscrit dans le double lien entre politique et philosophie et entre servitude et liberté, et qu'il s'agit d'accepter d'être affecté par ce fait de réalité. Il s'agit de pouvoir penser, comprendre un fait « sans précédent », de ne pas le banaliser ou, en d'autres termes, de ne pas annuler sa nouveauté et lui résister, de refuser la servitude qui prend le visage du détachement affectif (ou alors de la haine), de la banalisation, de rétablir l'activité de pensée et de connaissance dans un nouveau contexte historique.

On peut repérer chez Arendt un schéma empirique de l'activité de compréhension d'un fait historique ou politique traumatique en trois étapes, sans y trouver un modèle théorisé. Ce qui est remarquable, c'est qu'Arendt articule exigence de connaissance de la nouveauté et activité d'affectation et de résistance. On se trouve en face d'une pensée intuitive fulgurante engagée dans un travail actif de connaissance, qui accepte de pâtir les faits, et de résistance au mal politique totalitaire. Il n'est pas possible de connaître sans affronter sa peur devant l'horreur, sans souffrir et sans résister, nous montre Arendt. On constate en elle à la fois l'horreur face à l'événement et l'effort pour surmonter ses propres résistances. Elle a l'intuition rapide du caractère radicalement nouveau de cet événement, mais il est refoulé, avant qu'Arendt ne revienne vers son intuition pour considérer l'ampleur et la nouveauté de la destruction et engager un travail de connaissance et de résistance active. Sa démarche de compréhension est la recherche qui vise à tenir ensemble un *objet* qui échappe à la connaissance et une *position dynamique* par une démarche psychique, épistémologique, ontologique, politique, éthique de résistance. Elle exige principalement pour Arendt l'analyse du fait que la violence totalitaire politique atteint aussi le monde et la pensée, qu'elle niche au creux du conflit entre servitude et liberté, et que la résistance actualise à la fois la nouveauté de l'horreur politique qui résiste à la connaissance par toutes sortes de mécanismes (fuite, détachement, froideur) et le dépassement d'une attitude de servitude par l'activité que j'appelle de *résistance compréhensive*.

Arendt précise que la compréhension commence à la naissance et finit à la mort, que c'est un « dialogue sans fin » avec soi et avec le monde extérieur, qui va de l'intuition initiale qui saisit l'horreur de la destruction politique « sans précédent », du repérage de mécanismes de banalisation dans la pensée qui instaurent l'ambiguïté, à un retour sur l'intuition initiale pour pâtir (être affecté, souffrir) l'étonnement philosophique et engager le travail de compréhension. Pour pouvoir comprendre ce qui est sans précédent, nous dit Arendt, il ne faut pas nier la réalité; ne pas déduire du précédent ce qui est sans précédent; ne pas tenter d'expliquer l'inexplicable par

Résister en politique, résister en philosophie...

des opérations logiques réductrices (analogie); examiner les faits; porter le fardeau en refusant d'être passif, de se détacher; regarder la réalité en face, sans idée préconçue (mise en cause de préjugés); lui résister; le connaître.

Résister par la compréhension, c'est accepter de « pâtir » (souffrir) l'étonnement pour comprendre, c'est donc refuser la servitude et engager la liberté dans l'affrontement au mal politique, qui n'est pas le non-être, mais qui a une positivité si elle est créée par les humains. L'activité philosophique d'étonnement socratique (*thaumazein*) est à la base de l'engagement dans l'affectation, du dépassement de la servitude et du travail de compréhension. Pour Arendt, l'étonnement est un mouvement de pensée active inscrit dans l'ordre de la liberté qui échappe à la causalité déterministe. Elle s'affronte au mal politique et elle est inscrite dans l'indéterminé, l'imprévisible, comme les révolutions, l'action ancrée dans la naissance et la succession des générations qui est *événement* au sens où elle « commence quelque chose de neuf ». On se trouve dans l'ordre du pari, du calcul des rapports de force, du choix de la *vita activa* et non dans l'ordre du destin, de la fatalité, du néant. L'étonnement est lié au pouvoir d'imagination qui permet de « saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines »⁴⁶. L'imagination terrifiée est à la base de l'activité de *thaumazein* indispensable aux hommes libres, qui n'ont pas été frappés dans leur propre chair mais qui entendent des récits et risquent d'être paralysés par l'horreur. Qui ne sont plus alors que capables de réactions et non pas d'action. Arendt prend déjà en compte l'élément de « mentalité élargie » (Kant) dans la compréhension (elle y reviendra dans le jugement). L'imagination articulée au *thaumazein* dans le travail de compréhension est nécessaire pour penser, agir, percevoir la nouveauté politique. Pour Arendt, la faculté d'imagination est capitale pour percevoir, saisir ce que l'étonnement fournit à la compréhension. On verra que pour Castoriadis, l'imagination n'est pas seulement une faculté à la base de la perception du monde normal et de la nouveauté de l'horreur de la destruction, de la rupture historique, idée qu'Arendt reprend du schématisme de Kant, mais qu'elle est aussi une puissance première de création humaine radicale qui a été entrevue et déniée par des penseurs de la tradition (Aristote, Hegel, Kant, Fichte, Freud).

Où l'audace d'Arendt est tout particulièrement visible, c'est dans sa manière de suivre, dans toute son œuvre, depuis *Les Origines du totalitarisme* jusqu'à son projet de *La Vie de l'esprit*, le fil rouge de la destruction. Au long de ce parcours non orthodoxe,

46. Hannah Arendt, « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente », *Les Cahiers de philosophie*, n° 4, p. 26.

elle s'efforce d'articuler, dans l'agir politique, pensée d'étonnement, pensée compréhensive (ou pensée affectée) et jugement. L'exercice permet l'articulation entre subjectivation et politique en redécouvrant ainsi, après la destruction totalitaire, ce qu'est la politique qui, loin d'être un processus, est le fait de l'agir des êtres humains qui construisent une connaissance et une conscience des faits et en débattent, les évaluent. Arendt ouvre et (re)découvre chez les Grecs et chez Kant l'espace *public* de l'agir politique, qui intègre dans la *praxis* politique la pensée et le jugement. L'espace public devient ainsi le lieu d'une civilisation de la violence par le partage de la parole et du jugement. On verra qu'elle opère un déplacement audacieux, dans sa lecture de la première partie de la faculté de juger de Kant, en posant la thèse que la faculté de juger réservée chez Kant à l'esthétique est la faculté la plus politique. En fait, de manière très originale, ce qui n'a pas fini d'étonner, Arendt introduit le goût, le partage du sensible dans la sphère politique.

Anne Amiel souligne à juste titre que la question de la *doxa* (opinion) et du jugement, et l'élaboration de problèmes autour de l'activité de juger, en suivant des pistes sinueuses quand elle tente d'articuler vrai-faux, bien-mal, fictif-réel, sont présentes dès *Les Origines du totalitarisme*, dans plusieurs textes d'Arendt, et pas seulement dans les textes rassemblés dans *Juger*.⁴⁷ Elle souligne également que la découverte du *sensus communis* (sens commun) n'est pas une esthétisation de la politique par Arendt, mais l'insertion du « sens commun » réfléchi, évalué dans la *praxis* politique. Cette découverte n'arrive pas comme une sorte de retour à la philosophie ou comme une clôture de son œuvre à la fin de sa vie. Le fait que ses écrits tardifs soient des notes de cours incite à la prudence.

Par ailleurs se centrer sur le procès de Eichmann risquerait de nous éloigner des intuitions d'Arendt sur le jugement. Un procès conduit par un tribunal qui a le pouvoir de prononcer une condamnation (à mort), et qui le fait. Un procès dont Arendt montre les limites (statut institutionnel et légitimité du tribunal, responsabilité des juges, possibilité de vérifier les faits, distance entre acteur et spectateur dans les faits vécus, absence de références et de règles pour évaluer la nouveauté des crimes, argumentation d'Arendt pour accepter la peine de mort, etc.). Un procès qui pose des questions complexes.

Le questionnement d'Arendt sur le jugement est ailleurs. Dans la perspective centrale de cet essai, je retiens une question limitée, très importante pour Arendt, tout au long de sa vie, une question

47. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 215-222. Soulignons que, dans son livre publié, Anne Amiel articule explicitement révolution et jugement ou, en d'autres termes, activité révolutionnaire et jugement.

Résister en politique, résister en philosophie...

où apparaît *l'articulation entre subjectivation et politique*. Rappelons qu'Arendt élabore un questionnement polémique avec deux interlocuteurs (Heidegger et Eichmann) et qu'elle y suit le fil des liens conflictuels entre la boussole de la pensée compréhensive (pensée affectée) et le jugement individuel et partagé avec d'autres dans un contexte d'État criminel majeur, avec la thèse que ces deux facultés, si elles sont *actives* et à la fois *individuelles et politiques*, peuvent faire prendre de la distance avec la servitude, la collaboration active au mal politique, la destruction de la politique et de la philosophie. Les questions sont complexes, redoutables. Le travail d'Arendt tortueux, d'une technicité parfois discutable. Sans qu'elle se désintéresse aucunement de l'établissement des faits totalitaires (vérité), l'enjeu central pour elle est la cohabitation de deux activités dans l'agir politique défini par la liberté et la pluralité (acteur, spectateur), le fait de compatir, d'être affecté, pour affronter le mal « politique ». Ce travail nous montre une lutte ouverte, incertaine, aventureuse contre la destruction et la recherche d'une solution politique (post-)totalitaire pour articuler dans la *praxis* de la politique une pensée affectée, où la conscience se gagne et se perd, et un espace public bien mis à mal dans la modernité.

Le questionnement d'Arendt, qui concerne à la fois l'individu et les institutions politiques, donc la politique et la philosophie, tourne autour de questions que l'on retrouve au fil de la lecture de l'œuvre: existe-t-il un moyen qui empêche de participer au « mal politique » ? Qu'est-ce que le « manque de pensée » qui induit le manque de jugement ? Comment développer son propre jugement dans un entourage dominé par les préjugés, le conformisme, l'obéissance aveugle ? Comment juger par soi-même dans le cadre d'un État criminel réglé par la servitude et la collaboration au crime ? Sur quoi se baser pour penser, pour juger, quand les règles sont criminelles, donc non valides, ou alors ont disparu avec la rupture de la tradition ? Qu'est-ce qui empêche ou permet de voir, d'être affecté, d'éprouver les faits de la réalité dans leur horreur et leur absurdité nihiliste et ne pas confondre des individus avec des objets ?⁴⁸

Arendt, riche des faits qu'elle a recensés, en écrivant *Les Origines du totalitarisme*, de son observation du procès Eichmann, interroge Kant dans la première partie de la *Faculté de juger*, tout en continuant, comme on l'a vu, de réfléchir sur la compréhension, la pensée. Sa « solution » (on pense à sa description de la « solution des Grecs ») est la poursuite du parcours d'une *praxis* articulant

48. Voici un échange entendu par Arendt lors du procès Eichmann: le procureur demande à Eichmann comment il organise les transports. Il explique qu'il a mis mille personnes dans des convois prévus pour sept cents soldats parce que les soldats avaient leur sac avec eux et donc qu'ils prenaient plus de place, alors que les déportés avaient leur bagage dans un wagon à part.

une critique de la position des philosophes face à la politique, une *position* et une *démarche* dans sa lecture de Kant. Elle ne s'inscrit ni dans une philosophie politique critique⁴⁹ ni dans une philosophie morale, mais conduit un questionnement ouvert, une activité de pensée « sans béquilles », en réinterprétant le *sensus communis*, l'espace public, pour qu'ils fassent partie de la politique. Cernons les grands axes d'un parcours complexe, sinueux, aporétique parfois à partir d'un objet à première vue très étrange en politique : le *goût* qui, pour Arendt, n'est pas privé mais public. Pour Arendt, qui relit Kant, il est à la base d'un mode de partage de l'activité de pensée sur la politique, permettant une activité plurielle d'évaluation, de jugement dans l'espace public. Arendt montre que Kant projetait une *Métaphysique des mœurs* (Critique du goût moral) dès 1770, qu'il découvrit, derrière la question du goût, une faculté nouvelle : la faculté de jugement.⁵⁰ Avec son questionnement en provenance non de la morale mais de la politique, Arendt lit Kant qui, selon elle, a échappé au conflit de Platon. Elle souligne son enthousiasme et sa peur de la révolution. Elle refuse sa morale. Elle cherche autre chose chez Kant. Elle cherche à exhiber durant quatre leçons une philosophie *de la* politique inexistante chez lui qu'elle trouve dans une lecture qui pousse Kant dans ses retranchements, non dans sa deuxième Critique, mais dans sa troisième Critique (première partie) traitant de la faculté de juger *sensus communis* (sens commun). On se souvient que lorsque Arendt s'intéresse à la pensée, elle distingue entre connaître et penser (préface de *La Vie de l'esprit*). Dans *Juger*⁵¹, elle n'évoque pas tant la reconSIDération d'une philosophie politique, que la position, les choix, l'attitude, le *sensus communis* des philosophes envers la politique (p. 41 et 42). Elle cherche aussi à trouver chez Kant des appuis pour inscrire la pensée et le jugement dans la pluralité et l'espace public, qui pour Arendt n'est ni stable, ni simple, ni procédural, mais qui est un espace ouvert de mise en rapport dynamique entre action, pensée, jugement entre les êtres humains.

Pour articuler liberté et pluralité, subjectivation et politique, après son déplacement de l'objet politique dans sa lecture de Kant, en mettant l'accent sur les conditions de possibilité d'articuler pensée, jugement et politique, Arendt commence par chercher une autre articulation entre politique et philosophie chez Kant. En lisant Kant de manière aventureuse, en malmenant la lettre et l'esprit de Kant (Amiel, p. 260), Arendt revient une nouvelle fois sur la

49. Elle s'interroge à plusieurs reprises sur la possibilité d'une telle philosophie, mais ce n'est pas un projet qu'elle construit systématiquement ; j'en retiens, quant à moi, l'interrogation sur une *praxis*, un champ, des outils.

50. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 283.

51. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op. cit.*

position du philosophe où Kant échappe aux déformations professionnelles (corporatisme, isolement, déformation du jugement sur la politique) des philosophes, à l'élitisme et à l'autoritarisme de Platon. « Pour Kant, le philosophe clarifie les expériences que nous faisons tous, il ne prétend pas que le philosophe peut abandonner la caverne platonicienne ou se joindre au voyage de Parménide vers les cieux, mais il ne pense pas non plus qu'il devrait devenir membre d'une secte. Pour Kant, le philosophe demeure un homme comme vous et moi, vivant parmi ses semblables et non parmi ses confrères philosophes. » (p. 50.) Elle insiste ailleurs sur Socrate présenté comme le représentant de la pensée critique (*krinein*), montrant que la pensée est un exercice actif, anti-autoritaire, situé dans l'espace public, qui renforce l'exercice de la critique (p. 63 et 233). Pour Kant, interprète Arendt, l'exercice de la liberté politique consiste à « faire un usage public de sa raison dans tous les domaines » et, de plus, « la faculté de penser dépend de son usage public » (p. 67). La singularité de Kant tient à l'articulation entre pensée par soi-même, impartialité et espace public. Une telle articulation introduit l'exercice du « jugement réfléchissant » (Kant) par le biais de la « mentalité élargie » (se mettre à la place de l'autre pour penser, juger). On ne peut pas assurer la pluralité, disposer d'une pensée impartiale sans l'exercice de la pensée confrontée à d'autres dans un espace public, en clair sans l'exercice pluriel du jugement dans l'espace public. Kant permet d'articuler *pluralité*, *impartialité* et *espace public* et permet ainsi de dépasser le conflit entre politique et philosophie et la dénégation de la politique par les philosophes depuis Platon. Mais Kant pose un autre problème pour Arendt dans l'articulation action-jugement.

Comme Anne Amiel l'explique de manière détaillée, Arendt repère des limites à la conception de la pluralité chez Kant dans sa manière de poser la distinction entre acteurs et spectateurs ancrée dans son ambiguïté face à la Révolution française. Elle marque aussi les limites de sa conception du mal radical. Kant montre l'exigence de pluralité, il ne montre pas comment la mettre en œuvre dans l'inégalité⁵², en articulant deux rôles (acteur, spectateur) dans l'action. Le problème est le statut du spectateur par rapport à l'acteur dans la politique, qui est action et jugement, dans des moments qui ne sont pas les mêmes. Arendt insiste sur l'action, l'action concertée, et le rôle du jugement porté par le spectateur pour Kant, observateur critique de la Révolution française. À qui appartient le principe transcendantal de publicité et comment est-il mis en œuvre dans l'espace public et dans deux types d'ac-

52. « On ne peut légiférer que si l'on est libre ; la même maxime vaut-elle pour celui qui est dans les fers que pour l'homme libre ? », *ibidem*, p. 79 et 80.

tions différentes mais complémentaires face au mal politique ? L'action révèle l'acteur, le faiseur de miracles. Le jugement du spectateur est aussi, dans un certain sens, une action qui révèle le spectateur à lui-même et aux autres. Face au mal radical, Kant en appelle au progrès, on sait qu'Arendt est très réservée à propos du progrès. Elle opterait plutôt, selon Amiel s'appuyant sur Fabio Ciaramelli⁵³, pour la « solution machiavélienne » : le mal n'est pas le non-être, l'absence d'être, mais « un renversement de mobiles, de rapports lié à l'autotromperie, à la duplicité que les actions réussissent à interrompre »⁵⁴. Arendt suit la voie machiavélienne en enrichissant l'action politique par la pensée compréhensive et le jugement.

Arendt va montrer que les positions d'acteur et de spectateur sont distinctes chez Kant, et « sans aucun rapport » (p. 86). Le conflit et la place du philosophe, de l'expert, etc., sont relayés par la séparation et par une conception restreinte de la vie politique où le gouvernant tient les rênes du pouvoir. Kant n'attribue pas comme Platon ou Hegel une supériorité au spectateur. Le spectateur est inscrit dans une position de pluralité, mais « le public auquel il songe est, naturellement, le public cultivé, et c'est au poids de son opinion qu'il en appelle, non au poids de ses votes ». L'action politique pour Kant est l'action de gouvernement, « toute action effective de la part des sujets ne pouvait consister qu'en une activité de conspirateurs, les actes et les secrets des sociétés secrètes » (p. 94). Kant condamne l'action révolutionnaire, mais sa condamnation repose sur un malentendu, selon Arendt. Selon elle, il concevait la révolution comme un coup d'État. Pour Arendt, les spectateurs participent à la communauté des acteurs dans la construction empirique (et non transcendentale, principielle, théorique) du « général » (et non de l'universel).⁵⁵ Il reste encore à Arendt à dépasser l'aporie kantienne de la pluralité et de la totalité (universalité) et la fameuse question du gouvernement mondial. Face à la perspective d'un gouvernement mondial, Arendt soutient que l'espace public doit rester ouvert, non stable, non fini, pour que la pluralité, les désaccords⁵⁶, la particularité puissent continuer à se créer et que des sans-part puissent s'y intégrer.

53. Fabio Ciaramelli, « Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt », texte de non publié.

54. La question, souligne Amiel (*ibidem*, p. 237), est pour Arendt de reconnaître la positivité du mal, sans en faire une question substantielle.

55. Amiel souligne qu'Arendt traduit systématiquement *Allgemein* par général et non pas par universel.

56. Voir à ce propos son texte sur la désobéissance civique. Hannah Arendt, « La désobéissance civile » (*civil disobedience*, en fait désobéissance civique), *Du mensonge à la violence*, Agora, Paris, p. 53-105.

Résister en politique, résister en philosophie...

Mais où réside le mystère de l'acceptation ou du déni d'être affecté? On a vu qu'il réside dans le fait d'accepter de pâtir le *thaumazein*, à la base de l'activité de penser par soi-même, et il réside aussi dans l'acceptation de l'expérience de la « mentalité élargie » dans l'espace du jugement où se débattent les distinctions (vrai-faux, bien-mal, opinion-mensonge, réel-fictions). La réponse doit-elle être cherchée du côté de la construction de la vérité? Réside-t-elle dans le fait de « taire les faits », d'accepter le mensonge, la tromperie en politique, en clair de refuser la vérité des faits? Les politiques de propagande, de déréalisation (Arendt y revient à propos des préjugés, de l'idéologie), dans la domination totalitaire et la modernité, sont des destructions des schèmes de fait, le montage de scénarios, en clair, sont la forme du mensonge politique qui créent des fictions.⁵⁷ Pour Arendt, le mensonge politique empêche d'être affecté. Dans *La Crise de la culture*, elle montre qu'en démocratie, la dynamique entre le mensonge et l'autotromperie détruit la vérité.⁵⁸ Ce fait pose des limites sérieuses à la possibilité de nouer des relations réelles dans l'espace public et apporte un argument supplémentaire pour revenir à la pensée et articuler pensée compréhensive et jugement au sein de la *praxis* politique et philosophique – une *praxis* qui ne dénie pas le conflit existant entre les deux sphères et ne concerne pas uniquement les philosophes, mais tout individu cherchant une position de surplomb dans les rapports de pouvoir toujours instables. Cette *praxis* confère à l'espace public un statut fragilisé, ouvert, infiniment à créer dans les conditions actuelles de la modernité (post-)totalitaire et elle donne, dans la réflexion sur les liens entre politique et philosophie, entre servitude et liberté, une place aux passions, aux liens entre inconscient et conscience (être affecté, honte et aussi haine, avidité) présents dans la force et la puissance du pouvoir.

33. LES FAISEURS DE MIRACLES, HÉROS ORDINAIRES (ARENDR)

« Si donc, compte tenu de l'impasse dans laquelle notre monde est parvenu, il convient d'attendre des miracles, cette attente ne nous renvoie nullement hors de la sphère politique originelle. Si le sens de la politique est la liberté, cela signifie que nous avons effectivement le droit d'attendre un miracle dans cet espace et dans nul autre. Non que nous croyions aux miracles, mais

57. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 318-323.

58. *Ibidem*, p. 326.

Résister en politique et en philosophie...

parce que les hommes, aussi longtemps qu'ils peuvent agir, sont capables d'accomplir et accomplissent constamment, qu'ils le sachent ou non, de l'improbable et de l'imprévisible.»

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris.,

Il est significatif qu'Arendt pense d'un même mouvement la guerre «totale» et la manière de lui faire face, tout en imaginant un déplacement d'une position de servitude à la destruction, de consentement à la violence, vers une position de résistance, de création politique, qui retourne la violence en puissance et en courage d'agir par une approche critique du héros le plus souvent guerrier (ce n'est pas toujours le cas chez les Grecs) transformé en héros ordinaire. Elle ne se base pas sur la volonté, notion qu'elle n'aime pas (à cause de la volonté de puissance et de ses suites), mais sur le courage, qui est un consentement à agir, à s'exposer dans l'agir politique. «L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable aux héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi», rappelle Françoise Proust à propos de ce que dit Arendt sur l'action.⁵⁹ On constate une nouvelle fois qu'Arendt observe, analyse, résiste à la guerre et ruse avec la violence en se déplaçant sur le terrain de l'action, de la parole situées dans l'espace public régi par l'isonomie (chacun a sa place). Après s'y être longuement intéressée dans *Condition de l'homme moderne*, elle revient non pas à la vie biologique (vie nue), mais à la *vita activa*, seule échappatoire, avec l'activité de pensée et de jugement, à la violence et à la destruction. La position de faiseur de miracles qui exige l'amour de la liberté et du courage permet de prendre acte du champ de ruines historique et de recréer la politique pour (re)commencer quelque chose de neuf, s'engager dans la création politique.

Ni peuple élu, ni héros fondateur, ni législateur, ni génie, ni fait glorieux, ni exploit valeureux, ni même grandeur morale, ni hauteur de vertus supposées, ni talents exceptionnels dans son approche du héros ordinaire. Habiter le monde en assumant la position de thaumaturge (faiseur de miracles) transférée par Arendt de la sphère religieuse ou de la superstition à la sphère politique n'est pas un messianisme idéaliste à la recherche d'un paradis perdu. Quand le passé n'éclaire plus l'avenir, quand l'héritage n'est plus un modèle, un précédent, mais qu'il est un exemple pour l'«extraordinaire pouvoir de considérer ce qui datait d'hier avec les yeux des siècles à venir», écrit-elle quand elle réfléchit à la

59. Françoise Proust, «Le nom du héros», *Les Cahiers de philosophie*, n° 4, 1987, p. 183-199.

Résister en politique, résister en philosophie...

révolution⁶⁰, consentir à agir, c'est commencer quelque chose de neuf. C'est une ontologie et une *praxis* philosophique dans la politique mise en œuvre par des *qui* devenant agents par l'action dont l'unique injonction est de ne jamais interrompre la parole, de poursuivre le récit, « [...] les histoires, résultant de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur. Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient ; mais personne n'est en l'auteur »⁶¹. En d'autres termes, l'agent, sorte d'antihéros ordinaire faiseur de miracles, est un *qui* au centre du mouvement sans qualité particulière, pas au-dessus des autres. Il se tient aux limites du monde, il prend la mesure du néant, des limites de la tradition, de la dissolution des valeurs, agit et pâtit (souffre), décide et juge en s'engageant dans la création de miracles humains. Ce qui est en jeu n'est pas le savoir, la vérité, mais « le jugement, la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun, et la décision sur la sorte d'action à entreprendre, ainsi que la façon de voir le monde à l'avenir, et les choses qui y doivent apparaître »⁶². Quand elle s'intéresse au jugement chez Kant s'interrogeant sur l'expérience de la Révolution française, Arendt enrichit la figure du thaumaturge par la double fonction de l'agent (acteur, spectateur) dans l'espace public que chaque humain peut remplir à des moments distincts. L'acteur commence l'action. Le spectateur observe, juge, enrichit le débat sur l'action dans une construction progressive, fragile de l'universalité pratique, ouverte, située dans l'espace public.

S'il existe des miracles, c'est dans une sphère politique réglée par Arendt par l'isonomie. Là ils peuvent exister et nulle part ailleurs. Le rôle de thaumaturge que chacun est appelé à prendre est une condition égalitaire de tout humain – un *qui* –, qui, en s'exposant dans l'espace public, permet à la création politique d'advenir, devient un antihéros de la tradition guerrière, un héros ordinaire, et accompli, parfois sans le savoir, de l'improbable, de l'imprévisible, acquiert une immortalité civique. La résistance vue sous l'angle de ce qu'Arendt a appelé la « solution des Grecs » à l'énigme de la mortalité (quand on découvre la condition de mortalité et le néant, comment devenir immortels sur la terre et non au paradis ?) devient création démocratique dans la mesure où elle est constitutive de l'agir non d'un humain isolé, mais *des* humains qui naissent, se succèdent sur la terre (générations), et qui sont en condition de devenir égaux dans l'espace public. Elle nous conduit à faire

60. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 293.

61. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora, Paris, 1983, p. 207.

62. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 285.

partie du monde par notre naissance, l'invention de nouveaux commencements par des manières d'agir en politique et en philosophie. La tâche n'est pas réservée à de quelconques « sur-hommes » (Nietzsche), aux théoriciens ou révolutionnaires professionnels, aux avant-gardes, a-t-elle montré avec brio et humour dans son *Essai sur la révolution*. Elle est l'apanage de tout humain qui prend le risque de s'engager dans l'espace public.

La figure du thaumaturge émerge en contrepoint de la réflexion d'Arendt sur la guerre « totale » et le danger d'anéantissement. Face au fait troublant du « surgissement d'un anéantissement physique absolu à l'intérieur du politique »⁶³, il est impossible de revenir en arrière. À l'intérieur de la politique existe le danger de l'anéantissement, alors « le sens a viré en absence de sens », en non-sens. Nous sommes dans une impasse. Dès lors, où se trouve la sortie, la solution pour Arendt ? Elle se trouve dans une philosophie qui s'appuie sur la naissance où s'enracine ontologiquement l'agir humain et dans l'agir politique où les humains décident de devenir thaumaturges, faiseurs de miracles.

« Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau l'action dont ils sont capables par droit de naissance. »⁶⁴

Quant au miracle, « si nous partons d'une logique inhérente à ces facteurs et si nous supposons que rien d'autre que ce que nous connaissons ne détermine et ne déterminera le cours du monde, tout ce que nous pouvons dire, c'est que seul quelque chose comme une sorte de miracle permettra un changement décisif et salutaire » (p. 68). Le miracle n'a rien à voir avec le rôle qu'il a joué dans la religion et la superstition. Et pourtant « le cadre tout entier de notre existence réelle – l'existence de la terre, de la vie organique sur terre, l'existence de l'espèce humaine – repose sur une sorte de miracle » (p. 68), alors que l'émergence de la terre est déjà quelque chose d'« infiniment improbable ». Pourtant, « chaque nouveau commencement est par sa nature même un miracle, tout du moins lorsqu'on le considère et qu'on l'éprouve du point de vue des processus qu'il interrompt nécessairement » (p. 69). Il existe une différence entre la vie terrestre humaine et les « événements miraculeux dans le domaine des affaires humaines ». Elle tient au fait « qu'il existe un thaumaturge et que l'homme lui-même possède manifestement le don miraculeux et mystérieux de faire des miracles. Ce don, nous

63. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, « Points », Paris, p. 67.

64. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 312-314.

Résister en politique, résister en philosophie...

l'appelons, dans le langage courant et éculé, l'agir». Il est possible de commencer quelque chose de neuf. «Le miracle de la liberté consiste dans ce pouvoir-commencer, lequel à son tour consiste dans le fait que chaque homme, dans la mesure où par sa naissance il est arrivé dans un monde qui lui préexistait et qui perdurera après lui, est en lui-même un nouveau commencement.» (p. 71.) La liberté contient la spontanéité, même si, depuis l'Antiquité, l'idée prévaut que «la liberté ne consiste pas dans l'agir et dans la politique, mais au contraire n'est possible que si l'homme renonce à agir, que s'il se retire du monde pour se replier sur lui-même et évite le politique» (p. 71). À cette tradition s'opposent l'expérience humaine et les langues anciennes: «Le mot grec *archein* veut dire commencer et commander, donc être libre, et le latin *agere*, mettre quelque chose en mouvement, c'est-à-dire déclencher un mouvement.» (p. 71.)

Notre attente de solution se trouve dans la sphère politique. «Si le sens de la politique est la liberté, cela signifie que nous avons effectivement le droit d'attendre un miracle dans cet espace et dans nul autre. Non que nous croyions aux miracles, mais parce que les hommes, aussi longtemps qu'ils peuvent agir, sont capables d'accomplir et accomplissent constamment, qu'ils le sachent ou non, de l'improbable et de l'imprévisible.» (p. 72.)

Une conférence donnée à l'université de Berkeley en 1955, intitulée «Du désert et des oasis» (fragment 4 de *Qu'est-ce que la politique?*), aurait pu être pour Arendt un chapitre de conclusion possible au projet d'*Introduction à la politique*. La préface de la *Crise de la culture* est un moment où après la résistance durant la Deuxième Guerre mondiale s'installe la nostalgie de la liberté dans un contexte où «notre héritage n'est précédé d'aucun testament» (Char). C'est un des très beaux textes d'Arendt à mettre en lien avec le double mouvement de la résistance à la «perte croissante du monde, à la disparition de l'entre-deux» (p. 186) et à la transformation du désert installé par la domination totalitaire. On y voit à l'œuvre un humain thaumaturge qui, dans le désert, ne s'adapte pas aux conditions de la vie qui y règnent. La souffrance est le signe qu'il est «encore humain, encore intact» (p. 186). Il ne s'engage pas non plus dans des «pseudo-actions» inscrites dans les tempêtes de sable du désert, dans la mesure où ces tempêtes sont des formes de la domination. Il sauvegarde deux facultés qui lui permettent de transformer le désert: «la faculté de pâtir et la faculté d'agir», qui sont «la passion de la vie dans les conditions du désert» (p. 188). Arendt s'en prend à la psychologie, qui, écrit-elle, essaie de nous adapter au désert, alors que l'isolement, la privation de monde sont politiques. Dans le désert, les oasis, «ces domaines de la vie qui existent indépendamment des circonstances politi-

ques» (l'amour, l'amitié), «sont des fontaines qui dispensent la vie, qui nous permettent de vivre dans le désert sans nous réconcilier avec lui» (p. 189). Elles ne peuvent pas être des lieux de fuite du désert.

Arendt cite alors Hamlet de Shakespeare: «le temps est hors de ses gonds. Maudit sort d'être né, moi pour le faire rentrer dans l'ordre», pour conclure. «Le monde édifié par les mortels en vue de leur immortalité potentielle est toujours menacé par la condition mortelle de ceux qui l'ont édifié et qui naissent pour vivre avec lui. En un certain sens, le monde est toujours un désert qui a besoin de ceux qui commencent pour pouvoir à nouveau être recommencé.» (p. 190.) Dans la modernité, la question de Leibniz, Schelling et Heidegger: «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?», se transforme pour Arendt en «Pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne?» Dans une période nihiliste, cette question est une question antinihiliste par excellence. Dans l'époque (post-)totalitaire où le désert n'a pas disparu, selon Arendt, que devient l'antihéros thaumaturge dans la résistance et la redécouverte de la politique?

34. LE SOCLE DU « DROIT D'AVOIR DES DROITS » (ARENDR)

«Nous n'avons pris conscience de l'existence du 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 espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale.»

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, tome II: *L'Impérialisme*, Seuil, «Points Essais», Paris, 1972.

Une redécouverte de l'invention démocratique, dans une perspective (post-)totalitaire, implique la prise en compte du renversement effectué par Arendt de la destruction de la politique et des humains superflus en *droit d'avoir des droits*. Elle le fait par une démarche que j'ai appelée la dynamique du «manque et du désir»⁶⁵ de la politique, où se construisent à la fois l'appartenance à la politique et la conscience politique (après-coup) de sa situation politique. Elle est le socle de la mésentente (Rancière) concernant

65. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt...*, *op. cit.*

Résister en politique, résister en philosophie...

l'exigence absolue d'appartenance politique sous peine de devenir, dans certaines conditions historiques, *humain superflu* et acosmique, écrit Arendt. La condition d'appartenance est pleinement politique et fait écho, ainsi que son appui sur l'isonomie et la pluralité, à ce qu'écrivent Étienne Balibar et Jacques Rancière sur l'articulation entre égalité et liberté. À propos des sans-État, et en parlant du « tout et des parties », elle met en avant une sorte de théorème clé pour l'action politique. Voyons plus précisément ce qui, pour Arendt, pose problème dans les droits de l'homme, sans nous attarder sur l'articulation qui est faite, dans sa démonstration, entre la généralité des droits et l'exigence de la différenciation.⁶⁶ Pour éviter toute équivoque, précisons qu'elle n'a pas les mêmes raisons que Burke de faire une critique acerbe des droits de l'homme. Ce qui intéresse Arendt, c'est la perte, la destruction de la politique. À la fin de son texte, elle signale le paradoxe de la perte des droits de l'homme qui survient quand un homme se trouve dépouillé de toute appartenance politique.⁶⁷ La privation devient explicite « au moment où une personne devient *un être humain en général* – sans profession, sans citoyenneté, sans opinion, sans actes par lesquels elle 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 »⁶⁸.

Elle renverse ironiquement, dans une lecture en plusieurs étapes, la réfutation des Lumières à laquelle se livre Edmund Burke. Elle met au jour un nœud central, où bute la pensée, qui est « une des plus vieilles interrogations de la philosophie politique » (p. 286), déjà présente chez Platon. C'est l'aporie du tout et des parties sans référent externe à l'humanité réelle. Le problème avec les droits de l'homme, c'est que la dignité humaine repose sur un socle ambigu. Arendt montre que la nature a remplacé l'histoire et que « l'on [a proclamé] implicitement que la nature était moins étrangère à l'essence de l'homme que ne l'était l'histoire » (p. 284). La Déclaration d'indépendance et la Déclaration des droits de l'homme « inaliénables », « reçus de naissance », « vérités incontestables », correspondent à la croyance en une « nature humaine » d'où devraient découler les lois et les droits. Des faits historiques nous ont montré jusqu'où pouvait aller cette « nature humaine », « elle nous a révélé

66. *Ibidem*.

67. Ce que met en avant Arendt, c'est l'absence d'appartenance politique et non une « nudité » qui serait d'ordre biologique ou même juridique au sens étroit. Le manque d'un cadre politique d'appartenance n'est pas l'équivalent d'un statut « biologique » ou même d'un statut juridique.

68. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*

des potentialités que ni la philosophie ni la religion occidentales n'avaient reconnues ni même soupçonnées, elles qui n'en finissent pas de définir et de redéfinir cette "nature" depuis trois mille ans » (p. 284). Dès qu'il a disposé de la technique, l'homme s'est aliéné par rapport à la nature, il s'est attelé à la dominer et à la détruire. « L'homme du xx^e siècle s'est émancipé par rapport à la nature exactement comme l'homme du xviii^e siècle s'était émancipé par rapport à l'histoire. » (p. 285.) La condition humaine ne peut plus être appréhendée, pour Arendt, à travers les catégories de la nature et de l'histoire.

Par ailleurs, l'« humanité », qui pour Kant était une idée régulatrice et abstraite, est devenue un « fait irréfutable ». Cela signifie que l'humanité elle-même devrait garantir « le droit d'avoir des droits, ou le droit de tout individu d'appartenir à l'humanité » (p. 285). Or ce n'est pas le cas, « pour le moment, un monde qui serait au-dessus des nations n'existe pas ». Et si un gouvernement mondial existait, en quoi serait-il différent du système totalitaire, pour qui « le droit est équivalent à être bon ou utile pour le tout et non pour les parties » (p. 286) ? La devise hitlérienne – « le droit est ce qui est bon pour le peuple allemand » – est, pour Arendt, la vulgarisation de l'aporie à envisager ensemble le tout et les parties. Cette aporie se situe dans un vide historico-politique. « Une conception de la loi qui identifie le droit à ce qui est bon pour quelque chose – pour l'individu, la famille, le peuple ou le plus grand nombre – devient inévitable dès lors que les valeurs absolues et transcendantes de la religion ou de la loi de la nature ont perdu leur autorité » (p. 286.) La référence au « genre humain » ne nous permet pas de sortir de l'aporie quand on se trouve face à la pratique politique : « 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 à la majorité – que l'humanité en tant que tout aurait avantage à liquider certaines de ses parties. » (p. 286.)

C'est à ce niveau qu'elle rejoint une autre critique des droits de l'homme qui demandait que ces droits naissent du « cœur de la nation », qu'il était inutile d'en chercher la source dans une loi naturelle, un commandement humain ou encore un concept de l'humain basé sur la « race humaine » et la « souveraineté du territoire » chères à Robespierre. Arendt souligne la force du pragmatisme de Burke en regard de l'expérience historique des sans-État. La perte des droits nationaux a entraîné la perte des droits humains. « Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain » (p. 287), écrit-elle. La base des droits humains – le remplacement de Dieu par l'homme, sa créature – n'a pas donné de solution. « Les survivants des camps d'extermination, les pensionnaires

Résister en politique, résister en philosophie...

des camps de concentration et d'internement et même les relativement heureux sans-États (*stateless people*) n'ont pas eu besoin des arguments d'un Burke pour voir que l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constituait pour eux le pire des dangers. C'est à cause de cela qu'ils ont été traités comme des sauvages et que, de peur d'être considérés comme des bêtes, ils ont insisté sur leur nationalité, cet ultime vestige de leur citoyenneté perdue, leur dernier lien existant et reconnu par l'humanité.» (p. 288.) C'est pour cela qu'ils préféreraient les droits nationaux aux droits naturels. Arendt souligne que Burke craignait que les droits nationaux « ne fissent que confirmer le droit de sauvage nu et ne réduisent par suite les nations civilisées au rang de sauvages » (p. 288).

La perte de place et d'appartenance politique, de citoyenneté, le fait « qu'un homme ne soit plus qu'un homme », lui ôte la qualité qui permettrait aux autres de le considérer comme leur semblable. Ceux qui ont perdu toute appartenance politique « apparaissent comme les premiers signes d'une possible régression par rapport à la civilisation » (p. 289). À ces hommes, il ne reste plus que l'existence réduite aux qualités d'un vécu privé (sympathie, amitié, intelligence, grâce de l'amour) qui ne peut pallier la perte de la politique.

Le droit d'avoir des droits assure une participation au *logos*, à la parole, à l'espace public, qui sont constitutifs de la possibilité de participer à la politique, sans qu'Arendt s'arrête sur les spécificités du *logos* quand la politique commence, avec la mésentente. Le conflit n'est pas sa question quand elle réfléchit en termes de survie. Faut-il penser que la survie efface l'importance primordiale de l'(in)égalité?⁶⁹ Le droit d'avoir des droits n'est ni un item dans une liste de revendications ni une institution comme les autres. Il est un socle, un cadre, un *Arké* qui précède toute institution politique, qui est à la base d'une activité instituante. Il apparaît dans une situation politique extrême de non-appartenance et de destruction de la vie qui se renverse en création par l'agir des individus construisant une conscience de la situation. C'est une sorte de théorème pour la pensée politique qui souligne l'agir dans le processus réinstituant de la politique. Nulle autorité, nul souverain n'octroie le droit d'avoir des droits. La seule assurance immanente est que les individus s'accordent réciproquement des droits. Dans un texte où elle réfléchit sur la « nature du totalitarisme »⁷⁰, elle revient sur la distinction entre force et action. Arendt mène alors une réflexion sur les thèmes de l'isolement, de la force, de la pluralité qui permet

69. On pense aux ennemis intérieurs en cas de guerre, à la mise en veille des conflits internes face aux dangers extérieurs.

70. Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, op. cit., p. 67-139.

de situer l'enjeu du droit d'avoir des droits pour la pluralité, le lien entre démocratie, parole et espace public. La parole évite qu'on se perde soi-même: «Le risque de l'isolement est toujours de se perdre soi-même et, au lieu d'être avec tout un chacun, de se trouver littéralement déserté par tous», écrit Arendt quand elle réfléchit à ce qui explique la «nature du totalitarisme» (p. 129). La parole permet d'échapper à la domination «totale». La domination est la plus totale dans une situation d'isolement: «Seuls les individus isolés peuvent être totalement dominés.» (p. 122.) La parole comme agir est donc la seule manière de contrebalancer l'isolement et de civiliser la force et la violence.

35. LA PUISSANCE DE L'IMAGINATION RADICALE ET L'AUTONOMIE (CASTORIADIS)

*L'absence d'imagination devait
elle-même être imaginée.»*

Wallace Stevens, *The Plain Sens of Things*, The University of Wisconsin Press

La découverte de l'imagination et de sa puissance d'invention radicale par Castoriadis permet d'ouvrir un autre axe de réflexion dans l'élaboration du conflit entre politique et philosophie, tout en déplaçant le travail philosophique critique trop ancré sur l'histoire de la philosophie vers un travail d'«élucidation» de la philosophie dans l'histoire, en se réappropriant le champ de l'ontologie de la politique pour réfléchir à la résistance (post-)totalitaire. La redécouverte de l'imagination radicale, son affirmation montrent peut-être la profondeur de l'atteinte du penser dans l'agir par le nihilisme et le deuil difficile de l'échec des révolutions au XX^e siècle. La puissance de l'imagination individuelle et collective, siège de l'autonomie, est un axe de travail qui déplace radicalement le déterminisme caché de travaux actuels sur le vitalisme et situe la pensée de Castoriadis dans l'émancipation. Il est certain que «les pensées de Castoriadis et de Foucault divergent profondément dès qu'il est question de résistance»⁷¹, mais tentons de comprendre ce que montre Castoriadis. Face à l'abîme et au chaos, les humains sans dieux et sans maîtres peuvent ancrer l'autonomie, les luttes dans une puissance qui n'est ni céleste, ni déléguée à un chef hiérarchique, ni à la science, ni à un quelconque «biopouvoir», mais qui

71. Philippe Caumières, «La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault», in Sophie Klimis et Laurent Van Eynde (sous la direction de), *L'Imaginaire selon Castoriadis*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2006, p. 167-199 (voir note 70, p. 188).

Résister en politique, résister en philosophie...

est située dans une puissance immanente humaine où s'ancre la possibilité d'imaginer le monde autrement qu'il n'est, et donc de le transformer. De créer un autre projet de société.

L'activité de *penser dans l'agir* est donc pour Castoriadis au départ une puissance d'invention, de rêve et non seulement une activité de mise en ordre, de distinction, d'analyse, de calcul s'inscrivant dans l'histoire d'une logique héritée. Elle ne se réduit pas non plus à une pensée instrumentale, ni à une pensée pragmatique inspirée du marché, confirme Castoriadis. Pour lui, « l'histoire est impossible et inconcevable en dehors de l'imagination *productive* ou *créatrice*, de ce que nous avons appelé l'*imaginaire radical* tel qu'il se manifeste à la fois et indissolublement dans le faire historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de significations »⁷². Sa possibilité est ancrée dans une indétermination de l'être et de la liberté. Pour lui, la société doit tendre vers un mode d'autocréation explicite et renouvelée. Un des axes de son travail sur le conflit entre politique et philosophie est d'œuvrer pour que le travail du penser se revitalise, se démocratise, pour qu'il soit l'affaire de tous et qu'il soit possible pour tous. Mais d'où vient une telle puissance du penser si elle ne vient ni d'un dieu, ni de tyrans, ni de chefs quelconques ou d'avant-gardes (politiques ou philosophiques), ni même d'experts ? Pour Castoriadis, l'imagination radicale « est création incessante et essentiellement indéterminée (sociale-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de "quelque chose". Ce que nous appelons "réalité" et "rationalité" en sont des œuvres » (p. 8-9).

La rencontre fortuite du texte intitulé « Découverte de l'imagination » il y a presque trente ans, en 1978, dans la revue *Libre*, a été un véritable « événement » personnel à la base d'un travail de philosophie sur l'œuvre de Castoriadis, dont j'ai parlé avec lui à quelques reprises. Le texte de *Libre* annonçait un livre à venir : *L'Élément imaginaire*, qui n'a pu voir le jour avant sa mort (j'écris cela sous réserve de ses textes encore en voie de publication et qui ne sont pas disponibles). Les travaux en vue de *L'Élément imaginaire* sont devenus son projet, « La création humaine », titre général de ses cours à l'EHESS durant dix ans. On peut se demander si des ambiguïtés de la puissance d'imaginer n'ont pas été à la base d'un tel déplacement théorique. En relation à certaines questions posées dans le présent essai, il serait intéressant de les travailler à la lumière de ses travaux publiés sur la création humaine au fur et à mesure de leur édition, de prolonger les travaux sur l'égalité et aussi de situer sa conception de l'imagination en lien à l'ambiguïté

72. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 204.

contenue dans les deux termes (*Einbildungskraft et Phantasieren*) pour désigner l'imagination (énergie productrice ancrée dans la nature, âme du monde et lumière de la conscience), avec le poids d'une telle ambiguïté dans l'histoire de la pensée allemande.⁷³

Pour comprendre ce qu'est la *praxis*, « modalité du faire humain » (distincte de la notion chez Aristote), pour Castoriadis, dans son cheminement philosophique, il part de la puissance de l'imagination, de l'ancrage de la pensée, de l'activité d'« élucidation » menée par le sujet, dans la politique, l'histoire. Il écrit à propos de la *praxis*: « Pour moi, la *praxis* est une *modalité* du faire humain (et nullement identique à celui-ci, malentendu encore que plusieurs de mes critiques commettent). C'est l'activité qui considère autrui comme être pouvant être autonome et tente de l'aider à accéder à son autonomie. Autrui est pris ici au sens large, il m'inclut moi-même comme "objet" de mon activité. Comme telle, elle est le propre non pas des êtres humains en général, mais de la subjectivité réfléchissante et délibérante. Donc, la *praxis* n'a pas et ne peut pas avoir sa fin en elle-même (ce qui est sa *définition* même pour Aristote): elle vise une certaine transformation de son "objet" (humain). Cet "objet" – autrui – peut être concret, nommément donné: psychanalyse, pédagogie. Il peut aussi être indéfini: politique. C'est pourquoi, reprenant la question⁷⁴, j'ai finalement défini la psychanalyse comme activité pratico-poiétique, ce qui vaut tout autant pour la pédagogie et pour la politique. » Il importe, écrit Castoriadis, de prendre en compte, d'évaluer « les découvertes de Freud » pour prolonger, redécouvrir ses intuitions⁷⁵ et celles d'autres philosophes (Aristote, Fichte, Kant, etc.) pour dégager l'imaginaire radical psychique et social-historique et ses potentialités de radicalité révolutionnaire. Les questionnements et l'élaboration philosophique, qui ont été fortement marqués pour Castoriadis par le xx^e siècle (le nazisme et Hiroshima, l'échec révolutionnaire, la course aux armements, les sciences instrumentalisées, les manipulations génétiques, etc., et la mondialisation de la société industrielle et du capitalisme, etc.), suffiraient presque à montrer une telle nécessité en termes de survie avant même d'envisager la création comme un fait ontologique.

L'ampleur et la complexité du conflit n'impliquent pourtant pas un retrait de la politique pour Arendt et Castoriadis. On observe une étroite imbrication entre la politique et la philosophie – de type

73. Voir à ce propos Laurence Kahn, *Faire parler le destin*, op. cit., p. 59 sq.

74. Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, op. cit.

75. « [...] si on se pense psychiquement, on peut arriver à se penser autrement, c'est la grande découverte de Freud. Il ne faut pas confondre les distinctions sociales et anatomiques avec les distinctions psychiques, c'est-à-dire les *positions* », Sarah Kofman, *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Galilée, Paris, 1993, p. 26.

Résister en politique, résister en philosophie...

conflictuel et paradoxal chez Arendt (je pense notamment ici à ses rapports complexes, paradoxaux, ambigus, ironiques avec Heidegger), de type dialectique chez Castoriadis (entre le travail politique et philosophique) – tout au long de leur travail et de leur vie. La politique – et encore et toujours le « mal politique » – traduit dans la modernité par la destruction politique et la manière d'y résister, occupe Arendt jusqu'à la fin de sa vie avec un accent particulier sur « la vie de la pensée », la compréhension, la volonté, le jugement. La politique, puis plus tard les sciences, la psychanalyse, la société, l'histoire en tant qu'ils sont « politiques », qu'ils sont « création humaine », nourrissent la philosophie et la lecture des grands textes de la tradition philosophique pour Castoriadis quand il réfléchit à l'ontologie, au « conformisme généralisé » et à la création humaine en faisant ses cours aux EHESS durant seize ans et quand il intervient comme travailleur intellectuel sur des questions politiques. La philosophie naît des énigmes de la politique, de l'histoire, et non l'inverse, tant dans l'existence des deux auteurs que dans le lien entre l'émergence de la philosophie et de la démocratie en Grèce, fait historique souligné par Castoriadis. Pour Arendt comme pour Castoriadis, la continuité entre politique et philosophie ne doit pas être l'affaire d'une avant-garde, d'élus, de spécialistes, la philosophie étant intrinsèquement liée à la *praxis* démocratique et donc à une possibilité d'action, de débat, de pensée créatrice, réflexive et autonome de tout individu humain en relation avec les autres humains dans un espace politique à sauvegarder et à construire, car inscrit dans les rapports sociaux.

Castoriadis qualifia alors sa démarche de démarche d'*élucidation*. Du point de vue d'une *démarche* et d'une *position* dans le travail et la définition de la *praxis*, ce qui est important pour Castoriadis, ici, c'est qu'il vit, travaille, explicite dans un mouvement incessant un lien entre la politique et la philosophie d'ordre conflictuel, difficile, obscure, aporétique parfois, qu'il travaille aussi avec la psychanalyse. On peut penser que la psychanalyse, en tant qu'interrogation subjective de Castoriadis sur lui-même à un moment donné et, plus tard, comme activité professionnelle d'analyste et critique de Freud dans la prise en compte de la psychanalyse en tant que ressource de connaissance théorique à évaluer, n'est pas étrangère à l'élaboration constante de son projet et de sa *praxis*. Pour lui, les activités de réflexion critique, de psychanalyste, de création philosophique – avec au centre la question de l'imaginaire radical – sont étroitement imbriquées à l'activité politique en tant que rapport au monde. Le lien ainsi posé, vécu au niveau des choix toujours ouverts, dans ses tensions, conflits, est essentiel au projet d'autonomie et de démocratie radicale tant individuel que collectif.

On pourrait encore dire que pour lui la lucidité critique implique l'acceptation du fait que la création est *ex nihilo*, immanente, que la création philosophique est ouverte, infinie, risquée. Pour qu'elle ne se fonde pas simplement dans un chaos barbare, ou plutôt, dans les termes de Castoriadis, pour que dans le chaos s'inscrive la recherche infinie du sens – qu'elle ne soit pas destruction monstrueuse – cela implique que l'on distingue tout d'abord les deux niveaux de la création : l'autocréation (l'ontologie créatrice) et l'autoconstitution (la politique instituante), qui ont deux limites, la mort et la division, le clivage tantôt vers le bien, tantôt vers le mal, et poussent les mortels à un autodépassement de l'*hubris* (démésure), explique Castoriadis. Elle exige ensuite qu'on lui fasse face, qu'on y engage sa vie, sa liberté, que l'on assume le plus explicitement possible une position de travail sur les clivages pour analyser l'histoire (unité de la réalité en mouvement), tout en travaillant dialectiquement, dans une position erratique, les distinctions, les spécificités, les niveaux entre le sujet, le social-historique, le cosmique pour repérer la place et la dynamique entre les étant. Elle implique aussi que l'on s'inscrive, par son travail, dans la relationnalité politique réflexive, délibérante, donc conflictuelle avec soi, avec les autres, dans les trois sphères de l'espace politique qu'il distingue. Qu'on y décode dans le mouvement même et les positions, les places que l'on occupe, la nature et la dynamique des rapports de pouvoir. À propos de la position des travailleurs intellectuels, on pense ici aux liens de Platon et de Heidegger avec des dictateurs soulignés par Arendt. On pense à Sartre. On ne trouve pas la servitude au pouvoir politique chez Castoriadis, qui a pourtant vécu diverses expériences politiques dans une période historique où d'autres se sont égarés.

Castoriadis travaille le déterminisme en posant la possibilité ontologique de la création, sans valeur au départ, qui peut acquérir une valeur, un sens, en devenant politique, si les individus humains veulent penser et choisissent d'exercer leur liberté, « d'entrer dans le labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un labyrinthe alors que l'on aurait pu rester "étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel" (Rilke) »⁷⁶. Dans la création, l'imagination radicale individuelle et collective a un rôle particulier.

Dans son article dense, lumineux, audacieux, où il parcourt l'histoire de la philosophie à sa manière, Castoriadis pose les bases de la création humaine, les freins, les blocages qu'elle rencontre dans la tradition philosophique et la société. En bref, à propos de l'imagination radicale, il reprend un travail de pensée sur la question du pouvoir créateur de l'imagination chez les individus et dans les sociétés. Il distingue l'imagination première et seconde. Si je ferme

76. Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 7-8.

Résister en politique, résister en philosophie...

les yeux, je vois le cheval en image que j'ai vu auparavant. C'est le pouvoir de reproduire le réel absent en images. Mais comment se fait-il que je vois, non seulement un cheval, mais que je peux voir un centaure (le fameux exemple de Kant), c'est-à-dire un animal qui n'existe pas dans la réalité, qui est un mélange de cheval et d'homme? En clair, je peux, grâce à l'imagination, fabriquer des images nouvelles qui n'ont jamais existé, qui n'existent pas dans le réel. Comment se fait-il que les humains qui ont toujours été dominés ont imaginé qu'ils pouvaient être libres, créer eux-mêmes des lois, les défaire? Qu'ils ont créé la démocratie radicale où le pouvoir n'est pas dans les mains d'un tyran, d'un dictateur, de quelques-uns? Comment se fait-il que les humains peuvent s'imaginer être libres, s'engager pour une société meilleure qui n'existe pas? Comment se fait-il que les humains à qui on a présenté le progrès, la modernité comme un miracle, se posent des questions sur la consommation, le marché, la nature, l'écologie, le sens du travail, alors que l'idéologie dominante élude ces questions?

L'imagination radicale (l'imagination première) est donc une puissance humaine qui permet de se re-présenter le réel et aussi de créer de nouvelles figures, formes, images, de nouvelles représentations, montre Castoriadis dans une argumentation serrée que je ne reprends pas ici. Cela a été entrevu par des philosophes comme Aristote, Hegel, Kant, Fichte, Freud, explique-t-il, mais a été recouvert par la tradition. Il travaille sur les résistances de ces penseurs à voir quelque chose qu'ils ont entrevu puis recouvert, écrit-il en appliquant la méthode psychanalytique à la lecture de textes philosophiques. Quand il réfléchit à l'imagination radicale, à la démocratie, à la politique, Castoriadis n'oppose pas individu et société. Il part des interrogations de la politique, qui est centrale dans toute son œuvre, et réfléchit à la fois à l'hétéronomie et à l'autonomie dans la subjectivation et la société. C'est le fil rouge de son œuvre qui lui donne sa force et sa continuité. Le pivot qui articule individu et société, c'est l'imagination, la puissance de l'imagination chez les individus et dans les sociétés qui est à la fois puissance d'aliénation et de création.

36. L'INVENTION DÉMOCRATIQUE D'ATHÈNES APRÈS L'ÉCHEC DE LA RÉVOLUTION (CASTORIADIS)

Pourquoi, après l'échec de la révolution, est-il si difficile, voire tabou (alors que d'autres tabous sont levés, la réhabilitation de la torture, par exemple), de nommer la politique, de l'inscrire dans l'imaginaire et les faits en prononçant le mot de *démocratie*, de retourner à l'expérience grecque, en sortant la démocratie de la

liste des régimes politiques, en la distinguant du libéralisme économique, des systèmes de représentation, de procédures, et en n'éluant pas la question de la « diversité culturelle » retravaillée par les travaux sur le colonialisme, ni les conflits fondateurs pour la politique (égalité, place des femmes, esclavage, guerre), ni les nouveaux défis de la survie de la planète (écologie)? Le parcours permet pourtant de redécouvrir un mode d'être, de puissance créatrice de la politique qui part d'un conflit et de conflits à ses frontières.

On peut poser la thèse que réfléchir à la démocratie, c'est travailler sur une résistance (au sens de Freud), qui se situe autour de la *non-distinction entre pouvoir de domination et pouvoir d'action* (Arendt). Il en découle une impuissance à penser l'agir politique autrement qu'en déniait le sexisme intrinsèquement lié à la domination, les effets de la sauvagerie politique, la réduction de la puissance politique à la force instrumentale, le danger de la guerre de destruction et des défis écologiques. Ce conflit fondateur déjà présent en Grèce s'est aiguisé vingt siècles plus tard, dans un contexte historique de destruction nihiliste et de guerre totale. Dans les relations internationales, il est évident que la démocratie n'est pas réductible aux discours sur la signature de traités de pays, ni par la création de tribunaux internationaux pour juger les criminels de guerre, le nouveau terrain de diplomatie judiciaire⁷⁷, ni même par la création d'un conseil sur les droits de l'homme à l'ONU⁷⁸. À quoi résistait donc Platon? À quoi résistons-nous aujourd'hui, en un temps où des théories politiques (gouvernance) prennent parfois la forme d'un « biopouvoir » en accord avec de nouvelles découvertes biologiques (ADN comme outil sécuritaire), des armes, des pratiques sécuritaires? Considérons certains conflits afférents à quelques inventions démocratiques pour interroger les pratiques d'enfouissement de la puissance de la politique.

Voyons ce que cherchait Castoriadis en relisant les Grecs avec des déplacements, des formulations nouvelles⁷⁹, et ce qui résiste

77. Florence Hartmann, *Paix et Châtiment*, Flammarion, Paris, 2007.

78. Voir, par exemple, la proposition structurelle de Monique Chemillier-Gendreau, énoncée publiquement à Genève dans le cadre d'une recherche de création d'un organe de contrôle et de sanction juridique élargi pour l'application des droits de l'homme dans un cadre planétaire. Dans le processus d'élaboration d'un cadre pour une communauté politique, un tel renforcement ne vise pas à renforcer le pouvoir des juges au mépris des autres pouvoirs (exécutifs, parlementaires, contre-pouvoirs). Elle n'est qu'un des éléments globaux du puzzle, dont on saisit mieux l'importance après les expériences historiques entre le XVII^e et le XX^e siècle en Occident en prenant en considération les étapes d'impérialisme, de colonisation et de postcolonisation. Marie-Claire Caloz-Tschopp et Pierre Dasen, *Mondialisation, migration et droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 41, note 18.

79. Un texte où il relict deux tragédies, Prométhée, d'Eschyle, et Antigone, de Sophocle, est intéressant à ce propos. Cornelius Castoriadis, « L'anthropogonie chez Eschyle et chez Sophocle », in Jean-Pierre Vernant (sous la direction de), *La Grèce pour penser l'avenir*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 151-171.

Résister en politique, résister en philosophie...

chez lui aussi. La politique à partir d'une position autotranscendante comme autocréation pour Castoriadis équivaut à la démocratie auto-instituante dont il va puiser les « germes »⁸⁰, mais pas un « modèle » de radicalité, ni un « régime » dans la Grèce ancienne. Il y retrouve l'idée d'autogestion radicale qu'il a déjà développée dans son texte *Le Contenu du socialisme*. Il fait donc retour à la Grèce ancienne (entre le VIII^e et le V^e siècle av. J.-C., le V^e siècle étant le siècle d'or), en écartant le IV^e siècle et Platon⁸¹, mais en accordant une place privilégiée aux poètes tragiques, à Protagoras et à la *doxa* – parole, débat, jugement –, et non à l'*épistémé*, ni à la *techné*, Hérodote et Thucydide⁸²: « Castoriadis était passionnément hellène, mais, au rebours de certains Grecs d'aujourd'hui, il ne croyait pas que le fait de parler grec le dispensait d'étudier directement les auteurs grecs. Il le faisait par une lecture directe des grands textes, d'Homère à Aristote, se faisant poète avec les poètes, historien avec les historiens, philosophe avec les philosophes, tout en gardant la distance réflexive indispensable. »⁸³

Castoriadis a écrit des textes sur la démocratie qu'il est impossible d'analyser en détail ici. Je choisis de m'en tenir à l'essentiel de son mouvement de recherche où il articule le conflit entre politique et philosophie. En résumé, ce qui intéresse Castoriadis dans le régime, le projet, l'imaginaire démocratique, c'est de retrouver la puissance de création politique et philosophique après la rupture de l'anéantissement et l'échec de la révolution communiste. Après le choc de la nouvelle des camps d'extermination nazis et de la bombe d'Hiroshima, Arendt continuera à élaborer une réflexion sur la guerre totale qu'elle met en rapport avec la redécouverte de l'action, de la pensée, du jugement, mais en éludant le conflit démocratique. Après la désillusion de la révolution communiste, Castoriadis interroge le poids du positivisme, de la servitude, de l'idéologie, de l'apathie dans l'expérience du mouvement communiste en Russie

80. Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », article cité, p. 286.

81. Castoriadis dénonçait, en plus du rapport à l'histoire comme *Geschick* (destin), trois cécités dans l'interprétation heideggérienne de la Grèce: « Nous sommes ici devant le spectacle bizarre d'un philosophe qui parle interminablement sur les Grecs, et dans la pensée de qui on constate des trous à la place de la polis, de l'éros et de la psyché », Cornelius Castoriadis, « La fin de la philosophie? », article cité, p. 228.

82. « [...] nos sources ne peuvent pas être les philosophes du IV^e siècle et, en tout cas, certainement pas Platon, imbu d'une haine inéradicable de la démocratie et du *démós* », Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris, p. 163.

83. Pierre Vidal-Naquet, « Castoriadis et la Grèce ancienne », article cité, p. 21. L'auteur regrette que Castoriadis, dans ses sources de l'histoire grecque (Hérodote, Thucydide), n'ait pas connu « l'immense Polybe » et aussi qu'il n'ait pas pris en compte Rome et la tradition biblique.

et dans les pays de l'Est européen et au-delà dans toute expérience politique et philosophique, en cherchant à retrouver, à repenser la création humaine, la puissance de liberté et d'autonomie.

Pour Castoriadis, «la création démocratique est la création d'une interrogation illimitée dans tous les domaines: qu'est-ce que le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le bien et le mal, le beau et le laid?»⁸⁴. En bref, la démocratie, c'est le pouvoir du *dèmos*, c'est le «passage logique de l'autonomie à l'égalité», c'est «l'égalité possible pour tous, effective, non pas sur le papier, de participer au pouvoir». Il se distancie de Rousseau ou de Tocqueville (égalité sociale des conditions), pour considérer la participation à la création *politique, philosophique, culturelle*⁸⁵ dans la société comme étant centrale. Il précise dans un autre texte: «la démocratie n'est pas un modèle institutionnel, elle n'est pas un régime au sens traditionnel du terme. La démocratie c'est l'auto-institution de la collectivité par la collectivité, et cette auto-institution comme mouvement. Certes ce mouvement s'appuie sur et est facilité par des institutions déterminées, mais aussi par le savoir, diffusé dans la collectivité, que nos lois ont été faites par nous et que nous pouvons les changer»⁸⁶.

Un texte écrit en grec daté par l'auteur (1979) mérite une attention particulière, même s'il s'agit du premier jet d'un projet qui précède le début de ses séminaires à l'EHESS.⁸⁷ Il a été écrit dans le cadre d'une invitation du Centre ionien de Chio (Grèce) à une série de conférences sur le thème: «La genèse de la démocratie et de la philosophie politique». Ce qui frappe à la lecture, c'est un dialogue souterrain avec Arendt, avec des points de convergence (monothéisme et politique, mortalité et non éternité des dieux, héroïsme d'Hector plutôt que d'Achille trompé par Athéna, absence de politique étrangère démocratique), la relève de points originaux dans la lecture grecque d'Arendt (*logos*, espace public) et une distanciation sur certains points (interprétation de la place de Socrate chez Platon).

Ma lecture vise à faire ressortir dans ce long texte l'essentiel de ce qu'il nous montre sur «ce qui fait la Grèce», la position à la base de la création démocratique et philosophique. Castoriadis explique son projet dans un séminaire du 10 novembre 1982. Il part d'une thèse que l'on trouve aussi chez Arendt sur l'opposition entre les

84. Cornelius Castoriadis, «La culture dans une société démocratique», *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 200.

85. Cornelius Castoriadis, «Quelle démocratie?», *Figures du pensable*, op. cit., p. 145-183.

86. Cornelius Castoriadis, «La démocratie athénienne: fausses et vraies questions», *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 187.

87. Cornelius Castoriadis, «La pensée politique», article cité, p. 273-310.

Résister en politique, résister en philosophie...

trois monothéismes (judaïsme, christianisme et islam) et la tradition grecque d'autonomie. « Si nos dieux sont « humains » (anthropomorphisme), c'est que nous sommes humains. » (p. 275.) souligne Castoriadis. Les « racines » du monde grec sont une « thématisation philosophique et politique de l'être au monde, de l'existence humaine dans le monde » (p. 35), que l'auteur suit autour de trois grandes oppositions (être et paraître, vérité et opinion, nature et loi). La création de la *polis* comme vie collective est « l'autoconstitution d'un corps de citoyens qui se considèrent comme autonomes et responsables, et se gouvernent en légiférant... Il s'agit en somme de la naissance, non pas seulement de la démocratie, mais aussi de la politique au sens vrai du terme » (p. 36). Que faut-il retenir de la création démocratique ? « À partir du moment où s'opère cette rupture qu'est la création de la *polis*, les hommes se posent comme auteurs de leurs lois et donc aussi comme responsables de ce qui arrive dans la cité ; dès lors la position de la collectivité est... il n'y a pas de source extra-sociale, divine, transcendante qui dise le droit, ce qui est bon ou pas, ce qui est juste ou pas » (p. 36).

Le point de départ de Castoriadis est l'articulation entre politique et philosophie. Le point central de sa réflexion est « qu'il n'y a pas eu, jusqu'ici, de pensée politique véritable [...], la pensée politique n'ayant été que philosophie politique, c'est-à-dire province de la philosophie, esclave de la métaphysique, enchaînée aux présupposés non conscients de la philosophie et grevée de ses ambiguïtés », (p. 274). Il rappelle que, pour lui, la politique est « l'activité lucide qui vise l'institution de la société par la société elle-même » (p. 274). « La philosophie naît en Grèce, simultanément et consubstantiellement avec le mouvement politique explicite (démocratie). Les deux émergent comme mises en question de l'imaginaire social institué. » Ce n'est pas « l'opinion de la tribu, qui ne garantit rien », c'est la « position, la décision inaugurale de l'instauration » (p. 276), « position interrogante, activité de transformation de l'institution qui à la fois présuppose et entraîne. Qui est fondamentale. Si une loi a été posée comme loi, nous pouvons en poser une autre. La totalité envisagée est à la fois "cohérente, conflictuelle, déchirée, antinomique" ». Les Grecs font l'expérience d'une « position ontologique-affective » de l'universalité qui ne reconnaît aucune clôture. Elle est « désocultation de l'Abîme », là se trouve le « noyau de la rupture », sa « signification absolue transhistorique, son caractère de vérité absolument éternelle » (p. 278), écrit-il. De cette position « peut surgir l'interrogation, autrement dit la philosophie et la pensée au sens fort du terme, comme question à la fois de ce qui peut ne pas être conventionnel, arbitraire, relatif dans notre institution du monde et de la société et comme question portant sur ce qui est à faire » (p. 282). La culture de la Grèce est une « culture tragique ».

« Ce qui fait la Grèce n'est pas la mesure et l'harmonie, ni une évidence de la vérité comme "dévoilement" » (référence critique à Heidegger). Ce qui fait la Grèce, c'est l'abîme, « la question du non-sens, ou du non-être », « la décision, la volonté d'affronter l'abîme » (p. 283). Au VIII^e siècle (*l'Illiade* et *l'Odyssée*), « le cycle éternellement recommencé de l'injustice, de la démesure et de l'outrage, conduisant à la catastrophe et à la destruction » est déplacé par l'intégration du non-sens, où c'est depuis lors dans l'« autolimitation » que les individus et les peuples pensent la loi et la justice. Ce qui fait la Grèce, c'est que le Grecs ne se réfèrent à aucun Dieu et « qu'ils ne sont esclaves ni sujets d'aucun homme » (p. 281) (citation d'un vers des *Troyennes* d'Euripide). C'est là, pour Castoriadis, « la définition des Athéniens par un Athénien, en laquelle on peut condenser aujourd'hui encore et toujours un programme politique pour l'humanité entière » (p. 281).

« La cité et la raison naissent ensemble et ne peuvent que naître ensemble » (p. 284). C'est par la politique et non par « un raisonnement philosophique et moyennant celui-ci que la loi posée, la tradition, l'institution reçue est mise en question en Grèce... le *démós* lutte contre les formes instituées du pouvoir; il lutte contre la tradition » (p. 283). La politique ébranle la philosophie, et pas le contraire. C'est une « philosophie en acte » (p. 283). « Cette activité politique, cette auto-institution de la cité – auto-institution *en partie explicite*⁸⁸, pour la première fois dans l'histoire – est en même temps pensée. Pas seulement, pas tellement, pensée des philosophes et par les philosophes; pensée du peuple et par le peuple » (p. 285). Castoriadis rappelle le « sommet de cette pensée » en se référant à l'oraison funèbre de Périclès dans Thucydide, alors que le peuple d'Athènes trouve les moyens de conserver l'invention démocratique, par le tirage au sort, le pouvoir situé au milieu (*en mesô*), l'autolimitation, l'éducation, la mémoire historique consciente.

L'invention aboutit à une défaite qui est la « défaite historique de la démocratie » avec des résultats historiques incalculables, car elle a fixé le cours de la philosophie politique pour vingt-cinq siècles. Castoriadis montre, en se distanciant d'Arendt, que la condamnation de Socrate n'est pas à la base de la philosophie politique de Platon (thèse d'Arendt). Pour Castoriadis, elle se trouve dans l'« incapacité de la démocratie à trouver en elle-même sa mesure et sa limite, à réaliser effectivement la justice » (p. 287). « Platon n'aurait jamais condamné un homme, une cité ou un régime sur un seul acte d'injustice. » (p. 287.) La philosophie de Platon, pour Castoriadis, n'aurait pas été concevable du temps de l'âge d'or, du temps de Périclès, avant l'échec de la démocratie. « La philosophie

88. La conscience individuelle et collective n'est ni stable ni constante.

Résister en politique, résister en philosophie...

de Platon n'est possible qu'à partir du refoulement de l'expérience d'auto-institution de la société – refoulement conditionné par ce qui est considéré comme son échec.» (p. 288.)

On peut le voir, écrit Castoriadis, en revenant à l'origine de la démocratie, dans la découverte du non-sens, de la certitude de la mort, la « découverte de l'abîme (ou chaos, *chasma*) va de pair avec le déchaînement, la libération de l'*hubris* – démesure, violence, insolence, outrage, insulte et injure. Les deux sont indissociables » (p. 288). Il y a « identité essentielle entre cette saisie imaginaire du monde et l'activité politique (et philosophique) grecque. C'est parce qu'ils perçoivent le monde comme chaos que les Grecs édifient la raison. C'est parce qu'aucune loi n'est donnée que nous avons à établir nos lois. La *paideia* grecque est conquise contre l'*hubris* » (p. 289). Le chaos n'est pas un simple désordre, c'est un « désordre innommable... a-sensé » (p. 289). Cronos mange ses propres enfants en vain, car « engendrer, c'est se condamner à mourir – ou, si l'on est immortel par nature, à être détrôné » (p. 290). Le pouvoir est démythifié, désacralisé, « la démocratie est concrète ». C'est la recherche d'un ordre dans le *kosmos* et d'un *logos* qui puisse le dire. Il y a à la fois dés-obturation de l'abîme, du chaos... Ce même ordre règle les affaires humaines moyennant l'*hubris*, la raison, la parole. « La création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre in-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris*... La *polis* pose et crée sa loi. » (p. 291.)

« Le mouvement du *dèmos* est... création et constitution d'un espace public d'interrogation sur l'être et l'apparence, la vérité et l'opinion, la nature et la loi... C'est une pensée en acte, une pensée qui fait et se fait en se faisant. » (p. 292.) « Il n'y a pas ici raisonnement et priorité, il y a position d'une articulation originaire que l'on peut parcourir dans un sens ou dans l'autre. » (p. 292.) C'est « l'œuvre de l'*anthrôpos* par laquelle l'*anthrôpos* se fait *anthrôpos*. L'*anthrôpos* se fait *anthrôpos* en se donnant une loi » (p. 292). La loi ne vient ni d'un Dieu ni de la nature. La définition de l'humain comme animal politique se fait par le *logos* et l'espace public. Le mouvement se prouve en marchant. « C'est dans son activité même que la démocratie trouve sa certitude – la seule possible... la source de l'institution est l'activité instituante du peuple. » (p. 294.)

La question du juste et de l'injuste ne peut se poser qu'entre égaux, par le droit et pas par la force, « là où le droit prévaut, il y a égalité »⁸⁹ (p. 295). Pour Castoriadis, comme pour Arendt, c'est

89. On a vu qu'Aristote (pris sans recul critique par Arendt et Castoriadis) évacue la violence dans la sphère *prépolitique*, où se trouvent les femmes, les enfants et les esclaves. La violence guerrière est la règle entre les cités. Les débats sur la démocratie grecque démontrent, par ailleurs, la permanence du conflit sur la place des étrangers, des métèques.

l'*hubris* (la ruse, la puissance de la liberté et non le droit) à l'extérieur de la cité, l'absence de politique étrangère démocratique qui a provoqué sa perte. Castoriadis montre que Platon pense y répondre en établissant « une source et une norme extra-sociale de la norme sociale » (p. 295), tout en soulignant qu'Aristote, à la différence de Platon, ne tranche pas, laisse la question ouverte.

La tragédie de la démocratie, c'est la limite de l'*hubris* qui n'est pas extra-sociale. « La démocratie, c'est être libre, c'est comprendre qu'on n'a aucun recours contre soi-même. Être libre, c'est non pas vivre dans le risque, mais reconnaître que nous sommes le seul risque pour nous-mêmes et accepter, dans les faits, de l'être. » (p. 297.) La démocratie n'a à craindre que ses propres erreurs. Elle n'a pas de garantie contre elle-même. Les autres régimes ne se garantissent que par la servitude. La démocratie est auto-institution ouverte, « la loi ne nous est donnée par personne, elle est faite par nous », elle peut être changée par nous. La démocratie est le seul régime indéterminé basé sur l'autolimitation pour maîtriser « l'*hubris*, qui ne lui appartient pas en propre, qui appartient à tout ce qui est humain » (p. 304) par l'exercice de la justice (*dikè*) et de l'*aidos* (vergogne), ce qu'a souligné Platon. Mais la démocratie « n'est pas une assurance absolue contre l'*hubris*, sa propre démesure » (p. 304). La défaite a été provoquée par la guerre du Péloponnèse. L'absence de politique étrangère démocratique conduit à des « actions fatales » (le fatal étant dû ici à un manque d'invention et non pas au « destin » du point de vue de Castoriadis).

Contrairement à ce que pense Platon, il ne peut exister de limites extra-sociales. Là se trouve la condition tragique de la démocratie. « Dire que la démocratie est le régime sous lequel les risques de l'existence sociale et historique sont les plus explicites [...] ne veut pas dire les plus grands » (p. 305). Les risques de la démocratie et de la révolution sont moindres que ceux de beaucoup d'autres expériences sociales, « car le petit nombre est plus facilement corrompible que le grand, aussi bien par l'argent que par les faveurs » (Constitution d'Athènes, XLI, 2, Aristote), rappelle Castoriadis. Il n'y a pas de réponse absolue à l'*hubris*. Pour Platon, qui cherche un absolu extra-social dans l'Un ou le petit nombre (Dieu, théocratie, philosophes, idéocratie), le pouvoir appartient à une catégorie sociale particulière (État, Église, parti, etc.), et « si Dieu s'intéressait personnellement aux affaires humaines, depuis le temps on l'aurait su » (p. 306). Platon construit, à partir de l'échec de la démocratie, une politique qui contribue à « conditionner une ontologie qui sera définitivement celle de la tradition gréco-occidentale ». Ainsi apparaît sous une forme « réfléchie et "rationnelle" – la position d'une source extra-sociale de l'institution... au sens général du monde » (p. 310).

Résister en politique, résister en philosophie...

En arrivant à la fin du texte, on constate que Castoriadis a décrit l'invention démocratique comme le mouvement de puissance d'invention, d'une position, d'un agir politique immanent tragique du *démos*, qui crée dans la foulée la philosophie en acte, mais sans aborder de front, à l'intérieur de la cité, une caractéristique fondamentale du pouvoir dans un peuple qui n'est pas homogène, qui a un désir très diversifié d'engagement⁹⁰, qui a ses « sans-part » (en Grèce, les femmes, les enfants, les esclaves), où règnent les inégalités, la mésestente, le conflit du peuple avec ceux à qui il a pris le pouvoir. Sans aborder non plus la violence ouverte, la guerre dans les relations entre les cités. La puissance de création infinie, l'*hubris*, l'infinitude de la liberté humaine a permis à des humains qui se considéraient comme des égaux de devenir des « animaux politiques », de s'arracher aux dieux, à la nature, au tyran, d'inventer la politique, le *logos*, la pensée libre pour l'opposer à l'Abîme, au Chaos infini et inventer la science et l'art de leur époque, changer leurs propres lois. Mais la nouvelle condition humaine démocratique n'a pas échappé à la clôture, plutôt à la division politique interne et externe où se vit de manière ouverte, infinie, l'*hubris* de la conquête, la mésestente qui peut aboutir à la guerre. La démocratie ne peut se vivre qu'entre égaux, rappelle Castoriadis. Aujourd'hui, nous sommes mis au défi de conjuguer la position dans une révolution démocratique qui est « commencement » et « gouvernement » dans la durée (avec un temps historique où nous sommes mis au défi d'intégrer les générations futures), la mésestente des sans-part, la guerre impériale dans une période (post-)totalitaire.

Un autre texte sept ans plus tard, retranscription de son séminaire à l'EHESS (revu par l'auteur) entre le 19 février et le 30 avril 1986, permet à Castoriadis de mettre en exergue une nouvelle fois dans la lecture d'un dialogue de Platon, *Le Politique*, des nœuds de conflit entre politique et philosophie en explorant la haine de la démocratie chez le plus prestigieux des ennemis de la démocratie (Platon). Castoriadis reproche à Platon de chercher la sécurité, la stabilité, de vouloir empêcher le mouvement, le chaos, par des moyens autoritaires, dictatoriaux qui minent la démocratie (et mènent à la guerre, ce qu'il ne dit pas).

« La démocratie est le pire des régimes gouvernés par des lois, elle est le moins mauvais des régimes anormaux », écrit Pierre Vidal-Naquet dans la préface de Castoriadis sur *Le Politique* de Platon. Comme pour Arendt, pour Castoriadis, les liens entre politique et philosophie tels qu'ils ont été vécus en Grèce sont à la base de la destruction de la politique. Il pose la thèse que Platon

90. Nous avons ici la contradiction entre la démocratie radicale et un système où, par souci d'efficacité, les institutions en arrivent à la contrainte.

éprouve une « haine de la démocratie » et « un désir constant de fixer les choses de la cité, d'arrêter l'évolution historique, d'arrêter l'auto-institution, de supprimer l'auto-institution, de ce fait Platon devient d'une certaine manière l'inspirateur et l'arsenal de tout ce qui dans l'histoire représentera cette attitude » (p. 25). L'œuvre de Platon a, d'un côté, « une valeur transhistorique » et, de l'autre, il existe des « relations tout à fait étranges entre la création philosophique, littéraire, artistique de Platon et ce qu'il charrie, ce qu'elle porte comme imaginaire politique et philosophique » (p. 25). On voit se profiler, écrit-il, un conflit fondateur entre politique et philosophie dans l'œuvre de Platon. Pour Castoriadis, c'est dans *Le Politique* qu'intervient « le changement relatif à la définition de celui qui est propre à gouverner, c'est-à-dire le politique, l'homme politique ou l'homme royal, le tisserand royal » (p. 29) (pas mentionné dans *La République*, note Castoriadis). C'est dans ce dialogue qu'intervient, selon Castoriadis, « une nouvelle définition du politique » qui va parcourir le dialogue dans une démarche particulière (en accordant une place centrale à deux digressions du dialogue en cinq étapes, p. 46) et qui vise à mettre au jour la passion du pouvoir de Platon, sa haine de la démocratie.

Ce qui est en jeu pour Platon, selon Castoriadis, dans *Le Politique*, c'est l'invention d'une nouvelle définition de la politique qui réfute la démocratie en réattribuant un rôle de gouvernance à la science et à la hiérarchie, tout en tissant ensemble les arts, les parties de l'âme, les vertus, les parties psychiques de la vertu chez les individus et même les différences génétiques des familles pour en arriver à un « bon mélange » dans la définition finale du politique. Castoriadis analyse donc *Le Politique* de Platon pour débusquer l'ennemi majeur de la démocratie dans la tradition philosophique gréco-occidentale, instaurant et légitimant une hiérarchie, un clivage entre gouvernants et gouvernés, une soumission de la philosophie aux gouvernants et même le mépris des lois et une politique « génétique » pour stabiliser le pouvoir (p. 49).

Dans d'autres textes, il précise les limites du germe démocratique : l'esclavage, le statut des femmes⁹¹, l'impossibilité de faire passer au plan politique la signification de l'universalité⁹². « L'universalité philosophie grecque dès le début, dès les premiers écrits présocratiques. La philosophie naît avec l'idée d'un *logon didonai* universel, d'une recherche de la vérité et d'une mise en question de ce qui est là comme représentation, et qui ne connaît pas de

91. On pense à l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane, nous dit Castoriadis, où les femmes débattent de la propriété privée.

92. En étudiant la guerre totale, Arendt avait déjà décrit la limite des cités grecques sous ce rapport en les comparant à l'Empire romain. Voir Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit.

Résister en politique, résister en philosophie...

limites géographiques, de race, de langue, de communauté politiques. L'universalité politique, même si elle reste une simple idée, est une création de l'Europe moderne, pas de la Grèce. L'universalité de la pensée est une création grecque, les formes de démocratie sont une création grecque, mais non pas l'universalité politique.»⁹³ La propriété n'est pas non plus remise en question. Les relations autoritaires dans tout rapport politique ne sont pas non plus évoquées. Castoriadis est intéressé prioritairement par le mouvement d'autonomie, d'auto-institution, d'immanence, ne s'arrête pas à l'articulation problématique entre politique et philosophie sur des points cruciaux sur lesquels se sont arrêtés Nicole Loreaux, Pierre Vidal-Naquet, Eugène Enriquez⁹⁴. C'est sur ces points conflictuels, qu'un débat sur la tradition gréco-occidentale doit être décentré pour que puisse avoir lieu une rencontre critique avec les études antiesclavagistes, post-coloniales, féministes⁹⁵, (post-)universalistes⁹⁶, de dépassement de la propriété privée et que la démocratie « radicale » est appelée à être repensée, élargie, pour pouvoir être intégrée aux expériences d'aujourd'hui.

Une autre limite du travail de Castoriadis est la place qu'il accorde à la guerre. Approfondir la question de la guerre telle que traitée par Arendt impliquerait aussi d'approfondir les liens entre tyrannie et démocratie, une des zones d'ombre que signale aussi Nicole Loreaux à propos de la constitution (*politeia*), troisième terme d'une réflexion sur les liens entre guerre et démocratie. Le retour à la tyrannie par la constitution du pouvoir. « Ce qui revient à dire sans préjuger, quelque déplaisir que l'on éprouve à en formuler l'idée, de ce qu'il advient d'une constitution (*politeia*) qui s'incarne dans un homme et sans se croire forcé de protéger la politique grecque – et peut-être par là toute politique – en assimilant sur le champ ce Politique à un marginal, à un loup ou à un barbare, sous prétexte que les penseurs grecs du politique croyaient s'en débarrasser en l'identifiant à ces figures très négatives. »⁹⁷

93. Cornelius Castoriadis, « La démocratie athénienne : fausses et vraies questions », article cité, p. 193.

94. Eugène Enriquez, « Le pouvoir et la mort », *Topique*, n° 11-12, p. 147-193.

95. Danielle Haase-Dubosc et Maneesha Lal, « De la postcolonie des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n° 3, 2006, p. 32-56.

96. Voir les textes d'Étienne Balibar à ce propos.

97. Nicole Loreaux, *La Tragédie d'Athènes, op. cit.*, p. 28.

37. ÉGALITÉ, DÉMOCRATIE, SANS-PART,
UNIVERSALITÉ, VIOLENCE
(CASTORIADIS, RANCIÈRE, BALIBAR)

« [...] l'égalité est un élément constitutif du domaine politique. »

Hannah Arendt, « Walter Benjamin », *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1964.

L'(in)égalité a le même statut que les rapports sociaux de sexe dans la politique et que les rapports de classe dans l'analyse du pouvoir dans la plupart des textes de philosophie politique. Quand il réfléchit au germe de la démocratie grecque, Castoriadis met l'accent sur la puissance ontologique de la liberté, de l'autonomie, de l'auto-institution. Avec la liberté, l'égalité est fondatrice de la démocratie, mais en quel sens pour lui ? Castoriadis aborde la question de l'égalité en soulignant que dans la Grèce ancienne a été inventé un projet, un imaginaire, une tâche posant *une égale participation à la politique*, en clair l'exercice de la liberté dans l'agir politique pour les hommes mâles, membres de la cité, qui ont la possibilité d'être actifs en politique. Il souligne que « l'égalité substantive des individus » (p. 396), n'est ni une thèse scientifique, ni une thèse philosophique, mais une « signification imaginaire sociale ». Il souligne que la démocratie directe est « la participation de tous aux décisions concernant les affaires communes ». L'« interrogation illimitée basée sur un espace public de la pensée et un temps public de la pensée ouverts » (p. 397) est à la base d'un lien entre égalité, raison et politique : « Si j'essaie de fonder rationnellement l'égalité, je ne peux le faire que dans et par un discours qui s'adresse à tous et refuse toute "autorité", discours donc qui a déjà presupposé l'égalité des humains comme êtres raisonnables. » Il rappelle que les Grecs inventent le principe électif des charges exigeant un savoir spécifique, la rotation et le tirage au sort pour les autres charges, la responsabilité des magistrats devant le peuple, la révocabilité de tous les magistrats (*graphé paranomôn*), le fait qu'ils puissent être appelés devant un tribunal si une loi est illégitime, la séparation des pouvoirs (juridique, législatif, exécutif), le paiement d'un salaire pour assurer la participation politique, la clause interdisant aux habitants d'une région frontalière la participation au vote pour ou contre la guerre avec une cité voisine.

Dans un autre texte, où il se réfère principalement à la Grèce, il revient sur l'égalité prise dans sa généralité historique en situant sa création, sa tradition, son choix à la fois dans « la structure anthropologique de l'homme gréco-occidental et de l'homme euro-

Résister en politique, résister en philosophie...

péen»⁹⁸, en avançant les arguments suivants pour défendre le choix de l'autonomie : elle n'est pas extra-sociale (ni Dieu, ni Ancêtres, ni lois de la Nature ou de l'Histoire, ni Raison) et tous apprennent à se gouverner, individuellement et collectivement. L'on ne peut développer sa capacité de se gouverner qu'en participant sur un pied d'égalité au gouvernement des choses communes. Certes, la deuxième affirmation contient une importante composante factuelle ou « empirique », mais elle semble difficilement contestable. « Tout être humain possède génétiquement la capacité de parler – qui ne sert à rien, s'il n'apprend pas un langage » (p. 393). Castoriadis montre qu'il s'agit d'« une signification, une idée, un vouloir », sans que le lien entre égalité arithmétique et géométrique derrière le lien entre le légal et l'égal d'Aristote ait pu être réglé. Pour Castoriadis, l'idée « qu'il pourrait y avoir une institution de la société dans laquelle elles disparaîtraient ou seraient automatiquement résolues une fois pour toutes, comme dans la mythique phase du communisme de Marx, est pire que fallacieuse » (p. 402). On constate que Castoriadis ne développe pas les liens entre parole, égalité et espace public, qu'il fait preuve d'un européocentrisme d'autant plus discutable qu'il n'intègre pas les limites de l'expérience grecque qu'il a pourtant soulignées. L'aporie reste complète à ce niveau. Elle exige, pour être dépassée et pour pouvoir intégrer ce qu'il nous montre de l'invention démocratique, un déplacement politique, philosophique, épistémologique tout aussi radical de celui exigé pour mettre en exergue l'autonomie à la base de l'invention de la démocratie *radicale* en Grèce. L'égalité est certes un problème politique tout aussi important que la liberté, mais comment aborder la dynamique politique pour articuler participation de tous dans la création politique et autonomie de tous ? Qu'est-ce qui permet que l'égalité soit le moteur de la démocratie en ne niant pas l'autonomie ?

Jacques Rancière part de la distinction entre politique et philosophie, et de la trilogie : politique, démocratie, justice. Il intègre explicitement à sa démarche le rapport au nihilisme du XX^e siècle par une réflexion pointue sur le négationnisme⁹⁹, où il montre en quoi continuent la destruction de la politique et le blocage du travail de pensée sur des faits historiques (non seulement faire douter de faits historiques, mais utiliser l'impensable du génocide pour bloquer l'activité de pensée, détruire les figures politiques de l'être-ensemble, de l'altérité en transformant l'« inhumanité » en question humanitaire).

98. Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », article cité, p. 393.

99. Jacques Rancière, *La Méésentente*, op. cit., p. 167-187.

Pour lui, l'égalité a un poids ontologique, dans une ontologie de l'être et du devenir multiple, où le conflit est fondateur, où la pensée dépasse la catégorisation de sexe, de classe sans les annuler et sans annuler la subjectivation individuelle non plus. La démocratie n'est pas une figure nouvelle de la révolution. Elle ne se pense en termes ni de foi (croyance), ni d'intelligence, ni de régime. Elle n'a pas de contingence historique, ni de nécessité liée à la pauvreté, et pourtant elle soulève la haine. Elle renvoie à l'exigence de reconsidérer dans la tradition la continuité entre politique et philosophie. Elle appelle une position critique face aux affrontements politiques actuels qui abusent du terme¹⁰⁰, pour définir ce qu'est la démocratie dans sa radicalité. Il dénonce lui aussi la disjonction platonicienne et son rapport ambigu entre politique et philosophie. Jacques Rancière part d'un paradoxe, d'un conflit et d'une « aporie spécifique » qui est en fait l'aporie de l'égalité qu'il repère chez Aristote. « De quoi il y a égalité et de quoi il y a inégalité, la chose porte à aporie et à philosophie politique », écrit Aristote (*Politique*, IV, 1282 b 21). Ce que reprend Jacques Rancière : « La philosophie devient "politique", quand elle accueille l'aporie ou l'embarras propre à la politique. »¹⁰¹ « La politique est l'activité qui a pour principe l'égalité, et le principe de l'égalité se transforme en répartition de parts de la communauté sur le mode d'un embarras : de quelles choses y a-t-il et n'y a-t-il pas égalité entre quels et quels ? Comment l'égalité consiste-t-elle en égalité *et* inégalité ? Tel est l'embarras propre de la politique par lequel la politique devient un embarras pour la philosophie, un objet de la philosophie. » (p. 12).

Au départ, il y a donc une « mésentente » à situer et à comprendre. La mésentente, aujourd'hui, n'est ni la logique du tort absolu, ni l'« idylle consensuelle » ni le « mélodrame humanitaire », elle est de l'ordre du conflit de l'égalité constitutive de la politique. « Par mésentente on entendra un type déterminé de situation de parole : celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre. La mésentente n'est pas le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit noir. Elle est le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit blanc, mais n'entend point la même chose sous le nom de la blancheur. » (p. 12.) La mésentente n'est ni la méconnaissance ni le malentendu, mais un conflit concernant l'égalité. En clair, il y a une distinction nette entre démocratie et consensus. Pour Rancière, la philosophie essaie de réduire le conflit en s'attachant à la rationalité du conflit et elle rate l'objet (Platon) ou alors elle essaie de se l'approprier par le *logos* (Aristote). Rancière

100. « Si les mots servent à brouiller les choses, c'est parce que la bataille sur les mots est indissociable de la bataille des choses », Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005, p. 102.

101. Jacques Rancière, *La Mésentente*, *op. cit.*, p. 11.

Résister en politique, résister en philosophie...

déplace la définition de la politique en s'approchant de la démarche d'Arendt sur le goût et sa lecture de la *Troisième critique de Kant* sur le jugement, mais en travaillant centralement sur le conflit dans le partage du sensible et dans le *logos* (ce que n'ont pas fait Arendt et Castoriadis). La politique n'est pas la lutte pour le pouvoir, mais le *partage du sensible*. Il y a affrontement sur les manières de voir, d'organiser le réel, une scène où grâce à la mésestante agie politiquement, deviennent visibles des choses qu'autrement on ne verrait pas, le sort inégal fait aux uns et aux autres sous couvert d'égalité. La prise en compte de l'égalité part du présupposé que le plus grand nombre a vocation de s'occuper des choses communes et qu'il y a un conflit constitutif de la politique. Comme l'a souligné Castoriadis, l'égalité est au fondement de la démocratie dans la capacité du plus grand nombre à agir (peuple), dont le tirage au sort est l'expression phare. L'égalité n'est pas un principe abstrait. Elle se manifeste quand les exclus se déclarent comme inclus dans leur manière même de dénoncer l'exclusion, en acquérant ainsi leur subjectivation. La politique existe quand l'écart est dérangé par la part des sans-part (p. 169), quand un litige parvient à s'inscrire dans l'espace politique par l'action des individus ou des groupes sociaux, non de victimes.

Rancière relit Aristote pour y faire apparaître une caractéristique centrale de la politique : le *conflit des sans-part*, ce qu'il appelle la mésestante, qui n'est ni d'ordre arithmétique ni d'ordre géométrique, comme chez Aristote. À la base, il y a un scandale. Il montre que les propriétés des acteurs pris en compte par Aristote sont différentes, qu'elles ne sont pas conciliables. La propriété du peuple (*dèmos*) est la liberté, celle des aristocrates (*aristoi*) est la vertu, celle des oligarches (*oligoi*) la richesse. La fondation de la Cité ne peut donc pas se faire sur l'utilité commune, l'affrontement ou la composition des intérêts. Il ne peut y avoir de la politique que lorsque la part des sans-part qui n'est pas une partie, mais qui représente le tout, que lorsque le tort, qui est incommensurable, brise l'ordre, trouve sa place. Il y a de la politique parce que le *logos* n'est pas simplement parole (Arendt), mais compte. La parole n'est pas un simple bruit, un dialogue, un partage sur une scène, ou même la création d'une autre scène, mais une situation de litige où deux logiques de l'être ensemble s'affrontent (p. 51). L'affrontement a lieu entre la *police* (gouvernement, technique) et la *politique* (rupture, commencer une nouvelle configuration du sensible dans un espace où les sans-part n'ont pas de place). La politique n'est donc pas une simple revendication, mais l'invention d'une question que personne ne posait dans l'espace vide de l'égalité et l'invention de modes de subjectivation de la classe des incomptés, du peuple. Le tort n'institue pas une partie, mais le tout, un « universel singu-

lier, polémique» qui cherche à conquérir le centre vide de l'espace démocratique. Il y a une exhibition paradoxale du litige par une partie de la communauté qui s'identifie à son tout. Le tort est une sorte d'opérateur qui rend visible l'égalité. «La politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes», écrit-il encore (p. 67). Jacques Rancière parcourt de manière critique ce qu'il appelle l'«archipolitique» (Platon), en passant par la «parapolitique» (Aristote) à la «métapolitique» (ambiguïté de Marx pris entre radicalisation de la politique et archipolitique de Platon, qui amène à une sociologisation de la politique), pour distinguer radicalement la démocratie du consensus, de l'État de droit oligarchique, et finir par une réflexion sur «la politique en son âge nihiliste», où il réfléchit sur le lien entre négationnisme et effacement de la politique dans l'époque (post-)totalitaire. Il prolongera sa réflexion dans un autre essai sur la haine de la démocratie, déguisée sous des masques plaisants ou grinçants entre des ennemis, les sans-part, et ceux qui défendent la naissance, la richesse, la science, dans le contexte des tensions entre la construction de l'Europe financière, oligarchique et technocratique, les États et le non au projet de constitution européenne en France, et précisant des éléments du débat que je ne reprends pas ici.¹⁰²

La démocratie constituée par la démocratie formelle, l'État de droit et le libéralisme, a été présentée comme ayant vaincu le totalitarisme. Pourtant, la démocratie a une tout autre nature. Elle est un *mode d'être de la politique*. Elle a précisément dérangé Platon et tous ses ennemis, parce qu'elle n'est pas un ensemble d'institutions ou un type de régime parmi d'autres, mais «une manière d'être du politique» (p. 139) qui permet un mode de subjectivation de la politique et un mode de désorganisation de la police. C'est une sphère d'apparence spécifique du peuple régie par la division et la refiguration par les sans-part. «Le peuple par lequel il y a de la démocratie est une unité qui ne consiste en aucun groupe social, mais surimpose sur le décompte des parties de la société l'effectivité d'une part des sans-part. La démocratie est l'institution de sujets qui ne coïncident pas avec des parties de l'État ou de la société, des sujets flottants qui dérèglent toute représentation des places et des parts.» (p. 140.) «La démocratie est l'institution de la politique elle-même» par la mise en œuvre de l'égalité (p. 142). Elle est le lieu où «se confrontent la logique de l'égalité avec celle de l'ordre policier». La «post-démocratie» (p. 142) consensuelle, c'est quand «la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie liquident le *démos*, le mécompte, le litige du peuple, l'égalité et se réduisent au seul jeu des dispositifs étati-

102. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, op. cit.

Résister en politique, résister en philosophie...

ques et des compositions d'énergies et d'intérêts sociaux » (p. 142). En bref, « c'est la disparition de la politique » (p. 143), dans un État gestionnaire et un État de droit, « par absentement du *démos* et des formes du litige attachées à son nom » (p. 149). L'enchaînement de la soumission de la politique à l'étatique et de l'étatique au juridique (à son extension) est la forme de dépossession de l'initiative politique et de « déliaison » (p. 158). L'État intériorise alors l'impuissance commune (p. 156). Le consensus a son envers, la lutte contre l'exclusion, qui est « l'autre nom du consensus » (p. 159). Une courte et dernière remarque sur les travaux d'Arendt, de Castoriadis et de Rancière, qui ouvre encore d'autres perspectives d'élargissement. L'accent mis sur l'imagination, l'autonomie, l'égalité, la mécontente ne peut faire l'économie de la dynamique des passions, des affects à mobiliser, car « la politique dans les sociétés démocratiques doit être en prise sur les désirs et les fantasmes »¹⁰³ et ne pas abandonner ce terrain au populisme.

Pour Rancière comme pour Arendt, Castoriadis, Ivekovic, les liens de la politique et de la philosophie sont ancrés dans la politique. La pensée philosophique de la politique insérée dans l'histoire et les conflits politiques ne peut être une logique autonome et fermée où une philosophie politique trouverait sa légitimation. La réflexion de Rancière déplace la réflexion sur l'espace public, élargit considérablement l'invention démocratique mise en exergue par Castoriadis, en ancrant l'égalité dans la mécontente des sans-part recouverte par les grands philosophes (Platon, Aristote). « La politique commence par un tort majeur : le suspens mis par la liberté vide du peuple entre l'ordre arithmétique et l'ordre géométrique. Ce n'est pas l'utilité commune qui peut fonder la communauté politique non plus que l'affrontement et la composition des intérêts. Le tort par lequel il y a de la politique n'est aucune faute appelant réparation. C'est l'introduction d'un incommensurable au cœur de la distribution des corps parlants. Cet incommensurable ne rompt pas seulement l'égalité des profits et des pertes. Il ruine aussi par avance le projet de la cité ordonnée selon la proportion du cosmos, fondée sur l'*arkhè* de la communauté. » (p. 40.) « L'égalité morale et politique est un principe selon lequel des êtres possédant un même attribut doivent être traités identiquement pour tout ce qui regarde l'exercice de cet attribut. » En d'autres termes, le caractère ontologique, anthropologique de l'égalité est relationnel. C'est dans la relation entre les humains que se construit la condition d'être, d'existence dans le monde pour chaque humain. Ce caractère implique la reconnaissance d'une propriété commune qui se

103. Chantal Mouffe, « Le politique et la dynamique des passions », *Politique et Sociétés*, *op. cit.*, p. 149.

créée dans la possibilité, l'activation de la relation entre les humains. Il y a donc une tension entre une reconnaissance de l'égalité de chaque humain et de l'universel d'égalité toujours à créer dans la relation à partir de l'(in)égalité. La tension se manifeste notamment par des logiques de pensée, des principes discriminatoires qui fluctuent selon les époques, les auteurs, les points de vue, allant du non-respect, de l'exploitation à un racisme de meurtre et d'extermination de masse dans certains cas», écrit-il encore ailleurs, en précisant aussi : « On peut dire que malgré le poids ontologique du principe d'égalité, la tradition philosophique en matière d'égalité se partage entre des théories qui partent du postulat de l'égalité pour justifier l'inégalité (Hobbes) et d'autres qui partent du fait de l'inégalité pour poser l'exigence d'une construction de l'égalité (Marx) sous des modalités très diverses. »¹⁰⁴

Étienne Balibar de son côté a dégagé ce qu'il a appelé l'*égalité* en lien avec le droit d'avoir des droits (Arendt), et avec l'universalité¹⁰⁵ et la violence, ce qui élargit le débat à la politique étrangère et aux conflits internationaux (une des limites de la démocratie grecque), à la guerre et aussi à la violence en politique. Que faut-il comprendre par éga-liberté : *equaliberty*? Il n'est pas du tout évident que les deux termes soient pensés ensemble dans l'histoire. L'écart entre les deux mérite d'être dépassé en renversant la liberté et l'égalité en *equaliberty*, mot qui est transformé en une proposition civique d'*égale liberté* – égaliberté – par l'auteur dans les années 1990. Il renvoie au concept idéaliste moderne de la révolution bourgeoise et aux constitutions et déclarations fondatrices d'États démocratiques modernes comme la France et les États-Unis. Dans un débat avec Alain Badiou, Étienne Balibar rappelle qu'en anglais, la formule apparaît dans des tracts des *Levellers* du XVII^e siècle, ce qui indique le lien étroit qui l'unit aux idéaux de la révolution bourgeoise.¹⁰⁶ Mais elle plonge ses racines dans une tradition beaucoup plus ancienne, dans la philosophie juridique et morale des Romains, et aussi, d'une manière peut-être plus significative (bien que ce point soulève des problèmes de traduction¹⁰⁷), dans les idéaux et les discours démocratiques de la *polis* grecque.

104. Jacques Rancière, « Égalité », in André Jacob (sous la direction de), *Encyclopédie philosophique universelle*, volume II : Sylvain Auroux (sous la direction de), *Les Notions philosophiques*, PUF, Paris, 1990, p. 757-759.

105. Étienne Balibar, « Les universels », *La Crainte des masses*, *op. cit.*, p. 419-454.

106. Étienne Balibar, « Sur l'universalisme », un débat avec Alain Badiou, *Transversal*, Institut européen pour des politiques culturelles en devenir (eicpc.net), juin 2007.

107. Le mot qui apparaît est celui d'isonomie.

Résister en politique, résister en philosophie...

Elle produit ensuite des effets continuels, elle se trouve *réitérée* jusqu'à notre époque dans les institutions démocratiques, les mouvements sociaux, tant du côté libéral que dans le camp socialiste.¹⁰⁸ Balibar comprend l'*acte* de la proposition en grande partie à travers ce que Hannah Arendt dit de sa signification pour l'institution du politique, mais il ne dit pas comme elle que nous avons d'un côté une « révolution (ou une constitution) de la liberté », et d'un autre côté une révolution de l'égalité (et du « bonheur »). Pour Balibar, c'est une expression forte et absolue du lien nécessaire entre les concepts de liberté et d'égalité, avec cependant une tension permanente révélant un équilibre impossible. Il montre que l'*equaliberty* a toujours été formulée de manière aporétique. Qu'elle a été résolue dans des limites diverses de prise en considération de la tension entre les deux notions par Hérodote, Aristote et Rousseau¹⁰⁹, en laissant des obstacles sur le chemin (ce qu'a montré Rancière avec Aristote). Le terme implique la symétrie, la réciprocité, la mise en commun, l'interdépendance de l'égalité et de la liberté (*liberty* pour les républicains, *freedom* pour les libéraux), mais surtout il implique un conflit qui se vit, se travaille, se pense, se dépasse ou non, où s'entremêlent développement logique et conditions sociohistoriques.

Dans son débat sur l'universalisme avec Alain Badiou, il revient sur trois idées : La première concerne la *structure réfutative* de la proposition logique, sa réalisation dans un *elenchus*, une *négation de négation*. Dans les textes constitutionnels, la proposition apparaît sous une forme positive, affirmant que « les hommes sont nés libres et égaux », ou sont tels par nature, par droit de naissance, etc. Seule la violence institutionnelle peut les priver de ces droits. Mais de telles formules sont nées de révolutions ou d'insurrections et elles en résument l'effet. Elles sont basées sur la critique théorique, le rejet pratique d'inégalités ou de privilèges établis. Plus précisément, elles sont basées sur la conviction que les discriminations vont de pair avec la sujétion (ce qu'on appelait traditionnellement la tyrannie), et, inversement, que la sujétion ou la tyrannie vont de pair avec les discriminations et les inégalités. Par conséquent, les institutions politiques, la citoyenneté doivent être fondées pour Balibar sur un *double rejet*, et non sur un rejet unique — plus profondément : elles incarnent le *lien négatif* entre les deux valeurs

108. Il précise : « Contentons-nous de rappeler les formulations jumelles des déclarations américaine et française de 1776 et 1789, qui représentent déjà une intéressante *itération* au sein de l'événement "originel" — ou qui inscrivent le lien de réciprocité constitutif de l'égalité et de la liberté (ou de l'indépendance) dans des contextes partiellement convergents, partiellement divergents. »

109. Compte rendu de la conférence « Rousseau and Equaliberty: Transformation of an aporia », université Paris-X, 1^{er} juin 2005.

centrales de la citoyenneté. Cela a été mis en évidence à plusieurs reprises dans l'histoire des mouvements d'émancipation, en particulier dans le mouvement ouvrier, le mouvement féministe et les luttes anticoloniales. Les individus et les groupes assujettis ou victimes de discrimination se rebellent au nom et pour la défense des principes reconnus officiellement et niés dans la pratique. C'est la possibilité de rébellion inscrite dans leur principe même, quand il saisit les masses (Marx), qui explique la capacité des démocraties à survivre, au risque de conflits ou de guerres civiles.

La deuxième s'appuie sur le *droit d'avoir des droits* d'Arendt. « Toute l'histoire moderne des régimes et des luttes démocratiques témoigne de la difficulté — tenant en fait à un obstacle interne — pour les *institutions réelles*, ou les régimes politiques réels, à avancer à la fois en direction de l'égalité et en direction de la liberté, ou à les protéger également l'une et l'autre. Il n'est guère de cas où on les voit réaliser simultanément ces deux principes, ou alors seulement comme tendance, exigence. » D'où il conclut, non pas que l'universalité civique est un mythe absurde, mais précisément qu'elle existe comme tendance, comme *effort*, comme *conatus* (Spinoza). Le moteur de la tendance demeure la force du négatif, telle qu'elle a été magnifiquement exprimée dans des formules philosophiques comme « la part des sans-part » chez Jacques Rancière.

La troisième idée, peut-être la plus embarrassante. Tout discours sur l'universalisme concerne la *violence* inhérente à l'institution de l'universel intrinsèque et non additionnelle. Ni le décalage entre la théorie et la pratique ni les effets pervers d'une exclusion causée par les principes mêmes de l'inclusion ne sont fortuits. On ne peut pas dire : le côté sombre de l'universalité, on peut l'éviter. La violence intrinsèque de l'universel fait partie de ses conditions de possibilité, d'*impossibilité* ou d'autodestruction. L'exclusion violente inhérente à l'institution ou à la réalisation de l'universel peut prendre des formes non équivalentes et n'appelle pas la même politique. Une approche sociologique, anthropologique soulignera qu'opposer aux discriminations, aux modes de sujétion, une universalité civique exprimée dans des formes légales, éducatives et morales implique qu'on définisse des *modèles de l'humain* ou des *normes du social*. Foucault et d'autres ont attiré l'attention sur le fait que l'humain exclut le non-humain, que le social exclut le non-social, etc. Ce sont là des formes d'*exclusion interne*, qui affectent l'universalisme intensif et extensif. Elles ne tiennent pas au territoire, à l'*imperium*, elles tiennent au fait que l'universalité des citoyens est indexée à une communauté.

Il existe une autre forme de violence liée à l'universalité : la violence exercée par ses représentants, ses partisans contre ses adversaires, notamment ses adversaires internes, c'est-à-dire n'im-

Résister en politique, résister en philosophie...

porte quel hérétique au sein du mouvement révolutionnaire. Beaucoup de philosophes — qu'ils soient eux-mêmes des adversaires ou au contraire de fervents avocats des programmes et des discours universalistes, comme Hegel dans son chapitre sur la terreur dans la *Phénoménologie* ou Sartre dans *La Critique de la raison dialectique* — ont insisté sur la relation clairement liée au fait que des formes d'universalisme incarnent la caractéristique logique de la vérité, c'est-à-dire ne souffrent aucune exception. Les conséquences politiques méritent d'être analysées. La responsabilité, en l'occurrence, ne s'opposerait pas simplement à la conviction (*Gesinnung*) de Weber, mais aux *idéaux*, ou aux *idéologies* qui comportent un principe et un objectif universalistes. À cet égard, précise Balibar, une politique des droits de l'homme est l'exemple type d'une politique qui vise à institutionnaliser une idéologie universaliste et à idéologiser le principe qui dérange, défie les idéologies existantes. Les idéologies universalistes ne sont pas les seules qui puissent devenir des absolus, mais elles sont certainement celles dont la réalisation implique une possibilité d'intolérance radicale ou de violence interne. Ce risque doit être connu, ne doit pas être évité. Il confère aux représentants, aux porte-parole, aux agents de l'universalisme une responsabilité illimitée.

Finalement, signalons un autre problème qui ne peut être développé dans le présent essai, mais n'est pas ignoré. Dans l'intégration de ces approches de la démocratie dont l'imaginaire, le régime, le projet sont une refondation ontologique et anthropologique ancrée dans l'(in)égalité, une temporalité, un espace ouvert sur le chaos (Castoriadis) : la survie de la planète avec les défis que posent le capitalisme et l'écologie. Hans Jonas, dans les années 1960, avait déjà thématiqué le principe de responsabilité face aux « générations futures »¹¹⁰ par la voie d'une éthique de civilisation. Pour être élaborés politiquement et philosophiquement, ces défis exigent une ontologie non plus basée sur le progrès illimité et la prédation, mais sur l'intégration des ressources limitées de la nature, sur un monde « fini », une temporalité intégrant passé/présent/avenir ouverts instables, et un espace planétaire à déterritorialiser à partir d'une analyse des frontières. Ils exigent une anthropologie intégrant à la fois la mésentente de l'(in)égalité, du racisme moderne et du rapport des humains avec la nature. Ils font appel à de nouvelles formes de mobilisation basées sur la radicalité démocratique, l'événement, l'élan du commencement, une culture de la parole dans le conflit pour contenir la violence. Mais la parole seule ne suffit pas à conjurer les urgences écologiques et la violence guerrière.

110. Hans Jonas, *Le Principe de responsabilité. Une éthique de la civilisation technologique*, Cerf, Paris, 1990.

L'exigence de repenser (crise des partis, des syndicats, recherches du mouvement altermondialiste¹¹¹), l'organisation politique, de nouvelles formes de gouvernance où des références cadres puissent se construire dans un projet politique de constituante éco-socialiste¹¹² à la fois locale et planétaire.

38. L'HOSPITALITÉ POLITIQUE POUR RÉSISTER À LA GUERRE (KANT, SCHERRER, DERRIDA)

L'hospitalité est un concept politique concernant les relations, les liens, les échanges de l'ensemble de l'humanité sur la planète.¹¹³ Elle a un lien étroit avec la liberté de mouvement qui, rappelons-le avec Arendt, ne se réduit pas à la vision utilitariste de la « libre circulation » des personnes,¹¹⁴ des biens, des capitaux. Elle vise à réduire la guerre et à construire la paix. L'hospitalité est la *praxis* de l'altérité par excellence, permettant de découvrir que l'autre n'est ni Dieu ni monstre. L'hospitalité est donc une forme de création démocratique qui civilise la violence.

Elle s'inscrit dans un rapport déterminé à la politique pour Aristote (Premier livre de *La Politique*, I, 1253 à 4). L'étranger est un plus ou moins homme, c'est un mélange de divinité et de monstruosité. L'hospitalité sera le lieu d'un travail sur la distinction ambiguë de l'étranger. Le terme d'hospitalité, comme l'a bien montré de son côté Émile Benveniste dans son analyse du vocabulaire indo-européen, contient l'échange (compensation, contrepartie en renvoyant aux théories du don, du contre-don, du don sans retour), la tension entre hôte et ennemis, étranger hôte, étranger ennemis, qu'il faut interpréter dans leur contexte historique et social. Sans reprendre ici toute sa démonstration, rappelons sa conclusion : « Ainsi, des termes très différents les uns des autres ramènent au même problème : celui des institutions d'accueil et de réciprocité grâce auxquelles les hommes d'un peuple trouvent hospitalité chez un autre et les sociétés pratiquent alliances et échanges. Nous avons constaté une relation profonde entre ces formes institutionnelles, et la récurrence des mêmes notions sous les dénominations parfois

111. Voir, par exemple, l'entretien avec Chico Whitaker, réalisé par Gérard Duménil et Michael Löwy : « Le défi du Forum social mondial : un autre monde au-delà du capitalisme », *Actuel Marx*, n° 42, 2007, p. 191-198.

112. Voir notamment les textes de Tanuro Daniel, www.europe-solidaire.org

113. Concevoir l'hospitalité comme une conception morale de l'« accueil » dans les pays d'accueil des migrants est une dépolitisation et un appauvrissement du concept.

114. Limitée, rappelons-le, à la liberté de quitter son pays, mais pas à entrer dans un autre pays.

Résister en politique, résister en philosophie...

renouvelées.»¹¹⁵ L'hospitalité conditionne la possibilité d'une intégration de l'altérité dans toute société et la possibilité d'éviter la guerre. La proximité des termes d'hospitalité et d'hostilité révèle la tension entre guerre et paix constitutive du rapport d'altérité. Dans son essai sur le don, Marcel Mauss montre qu'à travers le mouvement de dons et de contre-dons un échange offre le socle d'une vie en société en éloignant la guerre.¹¹⁶

L'hospitalité est le lieu de l'éloignement de la guerre et du travail de la paix dans l'échange. Elle précède la propriété, ont rappelé Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida. Elle n'est pas un principe abstrait. Elle est une pratique fragile de société. Elle subit les flux et les reflux du mouvement démocratique dans des phases de silence, d'oubli, de redécouverte, d'affirmation. C'est une pratique, une valeur aussi ancienne que l'humanité, dont les philosophes, écrivains, Levinas, Jabès¹¹⁷, Schérer¹¹⁸, Derrida¹¹⁹, Klossowski¹²⁰ ont fait l'éloge et, avant eux, Eschyle, Aristote, Platon, Ovide, Plutarque, Philon d'Alexandrie, Kant, Rousseau, Proudhon, Fourier, etc., dans la tradition occidentale. Elle est mentionnée dans les grands textes de civilisation. Pensons à l'*Odyssée*, au Coran, à la Bible. Elle est présente dans toutes les traditions du monde, comme le montre l'abondante littérature à son sujet¹²¹. «L'hospitalité légendaire, l'hospitalité historique, l'hospitalité utopique forment une triplé dont chacun des termes appelle l'autre et retentit en lui», écrit René Schérer (p. 53).

Faire la genèse de la triplé de l'hospitalité dépasse mon propos ici. Je pars d'une remarque de Derrida développée sur le droit cosmopolitique dans son débat avec Habermas après septembre 2001.¹²² Pour lui contrairement à Habermas, le droit international ne peut être la voûte surplombante d'une «politique intérieure mondiale» (*Weltinnenpolitik*), mais plutôt un travail constant dans les pratiques institutionnelles, pour intégrer ce qui est exclu en associant étroitement l'hospitalité et la justice au droit cosmopolitique, ce qui amène à une critique radicale des fondements juridiques de la politique. Centrons-nous donc non sur un principe

115. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I: *Économie, parenté, société*, Minuit, Paris, 1969, p. 87-101.

116. Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Seuil, Paris, 1969.

117. Edmond Jabès, *Le Livre de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1991.

118. René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité* (1993), La Table ronde, Paris, 2005.

119. C'est une notion présente dans plusieurs de ses textes, voir notamment Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Lapasse, Paris, 2001.

120. Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1965.

121. Alain Montandon, *Le Livre de l'hospitalité*, Bayard, Paris, 2004.

122. Jürgen Habermas et Jacques Derrida, *Le «concept» du 11 septembre... op. cit.*

abstrait, mais sur les liens entre politique et hospitalité et leurs incidences sur les politiques migratoires, la citoyenneté transnationale en relation avec la survie et la paix. Rappelons que, dans un texte de référence, Kant a vu dans l'hospitalité le premier fondement de la paix et du droit international.¹²³ Dans le sillage de ruptures historiques gréco-occidentales, chinoises, indoues, de la découverte conquérante du monde par les Européens, un philosophe admirateur de la Révolution française déplace la question anthropologique, éthique de l'hospitalité vers la philosophie politique. En réfléchissant à la paix, il énonce une prescription pour le droit cosmopolitique qui doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle (*allgemeine Hospitalität*), liée au respect de l'être humain. Pour Kant, il ne s'agit pas de philanthropie, mais de paix, de droit, de politique. L'hospitalité pour l'hôte concerne les « barbares ». Il concerne aussi les explorateurs et les commerçants européens qui, loin de profiter de l'hospitalité offerte, pillent les régions d'outre-mer, s'installent dans les meilleures terres, chassent leurs hôtes. Kant condamne les conduites inhospitalières des peuples civilisés, les crimes du colonialisme de son époque.

Kant argumente à partir de la Terre qui est ronde, qui a été découverte et qui dès lors appartient à tout le monde et à personne en particulier (le droit de possession commune de la surface de la terre).¹²⁴ La fin des découvertes et du peuplement de terres vierges, d'une planète finie l'amène à déduire que l'hospitalité, la cohabitation dans la tolérance, est une nécessité pour éviter la guerre.¹²⁵ Mais, comme le montre René Schérer, il pose une autre condition qui nous mène au-delà des politiques migratoires, au centre de la politique, vers l'exigence politique d'une communauté politique sans appropriation des ressources et vers l'exigence de justice en matière de ce que nous appelons, depuis les années 1960, les rapports Nord-Sud. Kant en arrive à mettre en cause le droit de propriété pour empêcher la guerre: « Celle-ci [la Terre] étant sphérique, ils [les humains] ne peuvent s'y disperser à l'infini et ils

123. Emmanuel Kant, « Projet de paix perpétuelle » (1795), *Œuvres philosophiques*, tome III : *Les Derniers Écrits*, Gallimard, Paris, 1986, p. 350-353.

124. Kant est aussi un penseur de l'État qui ne met pas en cause le national et l'État envisagé dans sa forme républicaine.

125. Dans le contexte historique d'après la rupture historique du xx^e siècle, Arendt réfléchit à partir des mêmes prémisses, mais les conséquences en sont la fin de l'humanité: « Le drame [*trouble*], c'est que cette catastrophe n'est pas née d'un manque de civilisation, d'un état arriéré, ou tout simplement d'une tyrannie, mais qu'elle était au contraire inéluctable, parce qu'il n'y avait plus un seul endroit "non civilisé" sur la terre, parce que bon gré mal gré nous avons vraiment commencé à vivre dans un Monde [*One World*]. Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence [*loss of home*] et de statut politique [*political status*] revienne à être expulsé de l'humanité entière. » Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 282.

Résister en politique, résister en philosophie...

doivent bien à la fin se tolérer les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement plus de droit qu'un autre sur une portion de la terre.» Le sol¹²⁶, le territoire n'appartiennent donc pas au premier venu, ni à celui qui l'habite. Ils ne doivent pas être appropriés par les plus forts. Le fait que, pour Kant, le droit de propriété privée n'existe pas (sans qu'il aille cependant jusqu'à remettre en cause la territorialité nationale) fonde la possibilité de la paix par l'hospitalité. On mesure la radicalité d'une intuition dans la vision de la possibilité d'une communauté politique remettant en cause l'appropriation, dont le droit d'asile étatique va s'inspirer. Elle pourrait être reprise pour revoir les règles de la territorialité et de la souveraineté étatique dans le droit international, le droit d'asile, les droits des migrants.

Un autre point de l'argumentation de Kant mérite une attention soutenue : la conception, la place de l'étranger, et la modalité de mise en œuvre de l'hospitalité. Comme le montre Françoise Proust¹²⁷, elle ouvre la possibilité d'envisager la limite comme un *passage* et non comme une *frontière*, l'hospitalité comme une pratique du passage et de relations entre des égaux en droits. Kant est un penseur contemporain de la forme-État du politique et de sa naissance en tant qu'État-nation. Il réfléchit à une triple règle du droit : les règles de la constitution interne de l'État, des rapports entre États se situant dans une alliance des peuples (*Völkerbund*) en s'appuyant à la fois sur un droit public et un droit des gens (ce double appui montre une tension à l'œuvre entre État, peuple, gens chez Kant... que l'on retrouve dans les politiques migratoires actuelles), et des règles des citoyens et des États pour se penser comme citoyens d'un État du monde. Au niveau du cadre politique, comme les penseurs de la Révolution française, il n'est pas un grand novateur. On peut même penser que l'œuvre de Kant est habitée par une contradiction entre une pensée de la forme État et une pensée des droits des peuples et des individus et qu'il construit une philosophie d'État-nation républicain. Mais ce fait n'empêche pas de retenir les percées dans sa pensée, qui permettent de pousser plus loin la réflexion et d'ouvrir des passages autour de l'hospitalité très intéressants pour notre recherche.

«L'étranger, qu'il soit peuple ou individu, n'est pas seulement mon prochain ou mon frère en humanité, c'est un être de droit.

126. Soulignons que, dans ce texte, si le *sol* est thématiqué, le *sang* ne l'est pas. Kant traite au même niveau, en quelque sorte, le « barbare » arrivant en Europe et le conquérant des colonies.

127. Françoise Proust, *Point de passage*, Kimé, Paris, 1994, p. 15-31. Soulignons que Françoise Proust a écrit cet article sur Kant pour le colloque « Nation-raison », organisé à Ljubljana en novembre 1992 par Rada Ivekovic et des intellectuels en provenance de l'ensemble de l'ex-Yougoslavie, à un moment historique où se produisait la « catastrophe nationaliste » en ex-Yougoslavie.

Plus exactement, l'étranger a, comme tel, un droit, un droit à être ici, en tel ou tel lieu de la terre en tant qu'étranger. » En clair, le statut de l'étranger n'est ni une question de morale ni une question anthropologique, mais une question politique qui se traduit en droit. Ce droit que nous pourrions nommer, écrit Françoise Proust, « droit à l'étrangeté » est, comme le dit Kant, un « droit de visite » et non un droit de citoyenneté. Pour lui, il est le fait de tout être humain. « Non pas que l'étranger ne puisse acquérir les droits du citoyen ! C'est plutôt l'inverse. Tout étranger a le droit (et, par suite, le devoir) de rendre visite à tous les citoyens de la Terre, et, inversement, tout citoyen n'est véritablement un citoyen, c'est-à-dire un citoyen du monde, que s'il est en même temps étranger à son État d'origine », écrit Proust (p. 17). L'hospitalité, dans l'interprétation que fait Proust de Kant, est la reconnaissance de l'étranger comme un être de droit en mouvement, et le droit de visite réciproque est à la base d'une citoyenneté du monde. On voit la proximité d'une telle pensée avec celle du « droit d'avoir des droits » d'Arendt.

La présence de l'étranger s'inscrit dans une relation de réciprocité. Celle-ci permet de penser, nous montre Françoise Proust, ce qu'elle appelle une *politique de passage* plutôt qu'une politique territoriale de frontières. Elle redessine les bases de la citoyenneté. L'hospitalité n'est donc pas réductible à un séjour temporaire tel que l'autorise les visas de court séjour ou à la simple possibilité du droit de vote au sens dominant. La citoyenneté est souvent formulée en ces termes dans les débats d'aujourd'hui. L'hospitalité permet à la fois d'être en mouvement et d'avoir une place où l'on passe, d'avoir la possibilité d'établir des relations, de jouir de droits où l'on vit. Le citoyen-cosmopolite, plutôt que le citoyen au sens classique, est alors un « citoyen-limite, un citoyen qui se tient à la limite de la citoyenneté. Non pas qu'il se sente apatride ou qu'il récuse toute frontière, mais, tout en étant citoyen et parce qu'il s'éprouve ce citoyen-ci, il déplace et retrace la pensée et la pratique de la citoyenneté même » (p. 21). « Il n'y a pas d'étranger, et nous le sommes tous. Ici est partout, il n'y a que des ici. »¹²⁸

Ces deux interprétations de l'hospitalité de Kant nous donnent la possibilité de penser que les atteintes à l'hospitalité mettent en cause la possibilité d'existence d'une communauté politique avec une citoyenneté cosmopolitique attachée à tout être humain qui aspire à une place reconnue sur la Terre. L'hospitalité s'inscrit dans une construction de la paix. Elle n'est donc une politique de court séjour, ni même de l'ordre de la stricte politique du droit d'asile, qui est une protection de la vie et de la liberté. Elle reconnaît le mouvement, elle est à la base même de la politique et des droits.

128. Michel Serres, *Le Système de Leibniz*, tome II, PUF, Paris, 1968, p. 720.

Résister en politique, résister en philosophie...

En d'autres termes, l'hospitalité est le baromètre de la condition de possibilité, de la qualité politique et de droit pacifique d'une société. Le baromètre de l'hospitalité informe, avertit du danger de guerre qui pèse sur la communauté politique elle-même, les êtres humains et non seulement sur le droit d'asile. Kant en appelle, avec les limites qu'on a vues, à remettre en question toute appropriation du sol par les particuliers et à considérer que tout être humain est un étranger en visite. Si l'hospitalité est mise en cause [aujourd'hui], c'est en ce sens que l'exercice du droit de citoyenneté cosmopolitique est mis en danger. Ce fait indique que la limite de la possibilité de la politique est atteinte pour toute communauté politique et pour chaque être humain. Kant a traduit le vide juridique qui régnait en son temps sur l'hospitalité non pas dans les termes du droit d'asile, mais dans ceux d'une condition générale, pour tous les humains, de constituer toute communauté politique sur la Terre ronde et finie. Mais il l'a située dans le cadre du système d'États-nations républicain. On saisit le double mouvement de sa pensée, d'un côté la radicalité et la portée d'une intuition au moment historique de la *conquista*, de la colonisation, qui nous conduit à une remise en cause du droit du sol, à l'extension du statut d'étranger à tout humain transformé en citoyen cosmopolitique pour assurer l'existence de toute communauté politique, et de l'autre le repli de Kant sur le système d'États-nations et la République.

On mesure, à partir de là, le double mouvement nécessaire autour de la politique inscrit au cœur de l'hospitalité et l'exigence de pousser plus loin le déplacement que dessine l'hospitalité vers une politique et une philosophie de passage démocratique plutôt que vers une politique de frontière sécuritaire. On mesure les difficultés, la teneur du conflit. Ses enjeux ne méritent-ils pas qu'on tente de le « tenir » encore et toujours dans le travail philosophique et de citoyenneté transnationale ? Le droit subjectif à l'asile a disparu récemment de la Constitution allemande, où il était inscrit. Il est important aujourd'hui, *a contrario*, de (ré)inscrire l'hospitalité dans les Constitutions des États.

L'hospitalité est donc un concept clé à redécouvrir dans sa radicalité en l'articulant au droit d'avoir des droits (Arendt), à l'invention démocratique (Castoriadis), à la mésentente des sans-part (Rancière), à l'égaliberté (Balibar). L'hospitalité est un lieu conflictuel de création politique. Il n'est pas étonnant que ceux qui tentent d'institutionnaliser une pensée conservatrice, tel Christoph Blocher, ne parlent pas d'hospitalité, et s'en prennent au droit international.¹²⁹

129. Ce dernier s'est élevé, lors de la fête nationale suisse, contre l'ingérence du droit international en Suisse.

En observant les luttes autour de l'hospitalité, on doit constater un décalage entre ces luttes et l'avancement de la théorie politique à laquelle appartient une redécouverte de l'hospitalité. Il y a une hégémonie des penseurs conservateurs auxquels la gauche et l'extrême gauche s'intéressent pour identifier les fondements doctrinaux de la pensée conservatrice (Schmitt, Hayek, Oakeshott, Fukuyama, Huntington, etc.). Il y a aussi des percées qui ouvrent des perspectives d'élargissement de la réflexion politique critique contemporaine (Colette Guillaumin, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Toni Negri, etc.), dans le sillage d'Arendt et de Castoriadis. Évoquons les travaux de Rada Ivekovic, qui articulent de manière originale la guerre et la politique.

39. LA PARTITION (NATION, PENSÉE), LA RÉSISTANCE PAR LA TRADUCTION (IVEKOVIC)

Derrière les conflits de la démocratie, ignorés (sexisme) ou en partie éludés (guerre, place des étrangers) par Castoriadis, qui ont ressurgi avec la colonisation, l'impérialisme, la disparition de trois empires en Europe et le surgissement d'États-nations fragilisés, la montée de la guerre totalitaire (Arendt), on trouve à l'œuvre aujourd'hui un mouvement où s'affrontent force et puissance: le mouvement de partition (raison, langage, sexe, nation) qui traverse, module, déplace les liens entre politique et philosophie.

Comment faut-il entendre ce que dit Rada Ivekovic en parlant de partition ? En résumé, pour l'auteur, le mouvement de partition (unir, diviser) signifie que « la raison elle-même se constitue par son contraire, la déraison, la folie, la violence ou l'altérité qu'elle feint d'expulser pour la projeter sur l'autre en l'excluant ». Il nous faut dire d'emblée que les migrations, l'Europe et la philosophie ont en commun d'être définies dans leur être social-historique par une dynamique historique du partage qui inclut/exclut, l'exclusion pouvant aller jusqu'à l'expulsion, et même au génocide. Les migrations, l'Europe et la philosophie ont en commun la partition et sont en conflit avec le « retour à l'ordre » essentialiste néoconservateur figé. Les migrations laissent apparaître un rapport conflictuel avec le mouvement des populations et de la pensée repérable dans les clivages aux frontières. Dans ces lieux, les rapports sociaux de sexe ont une importance primordiale.¹³⁰ Ces lieux sont régis par une logique binaire fermée, figée, qui est bien plus qu'une « mise

130. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Clandestinité des femmes migrantes. Apartheid de sexe, violence, globalisation », actes du colloque « Vivre en clandestinité » organisé par l'Université libre de Bruxelles, 18 et 19 novembre 2006.

Résister en politique, résister en philosophie...

à l'écart». Il s'agit d'un véritable apartheid, dans une Europe des polices de gouvernance mercantile et sécuritaire de la sécurité, qui s'étend des politiques d'immigration à d'autres secteurs de la société. Il nous faut tenter de comprendre ce que contiennent les deux logiques politiques, philosophiques à l'œuvre pour tenter de dégager les enjeux et les perspectives d'un tel conflit.

La question concerne une double partition à la base des sociétés – la nation, la pensée, le langage – dans laquelle les femmes et les migrants sont centraux et qui rend visible la partition. Rada Ivekovic se situe d'une part dans les rapports sociaux de sexe avant la pensée et le langage basé sur le sexe et d'autre part dans le racisme pris au sens large défini historiquement à partir de la fin du XVIII^e siècle, avec une rupture historique au XX^e siècle qui perdure au XXI^e siècle. Ces deux faits fondamentaux résistent, peinent à être pris en compte. Les rapports sociaux de sexe, les migrations sont des lieux où le travail intellectuel, politique sur les résistances et la résistance peut se faire. Celles et ceux qui s'y réfèrent demandent des changements radicaux dans la politique et la philosophie. L'enjeu central est triple: que la condition des populations en mouvement soit vue, reconnue pour qu'elle puisse être décrite, évaluée, située, que l'action qui est mouvement soit le noyau de la connaissance et de la citoyenneté, que le penser – en tant qu'activité, mouvement – ait sa place dans l'agir et l'entre-agir humain. Le mouvement envisagé philosophiquement n'est pas, d'une part, la philosophie contrôlant le mouvement de la pensée dans la philosophie en acte, la politique ancrée dans l'histoire et, d'autre part, la libre circulation, la mobilité d'une masse flottante indifférenciée soumise aux dispositifs de contrôle de la mondialisation capitaliste. Un point de vue historique, ancré dans les conditions d'existence concrètes de nomadisme, de diasporas des populations en mouvement et dans les pratiques concrètes des États, permet de sortir de l'abstraction.

Pays divisés, villes séparées

Rada Ivekovic a ouvert d'autres champs de recherche. Dans ses travaux sur les pays divisés et les villes séparées (en collaboration avec Ghislaine Glasson-Deschaumes)¹³¹, elle ouvre un champ de recherche sur la complexité de la partition. « Depuis près d'un siècle, la partition est devenue un mode de sortie des conflits », mais les résout-elle réellement ? Le débat sur le paradigme de la partition de l'Inde est toujours ouvert. La « division n'est pas la

131. Rada Ivekovic, « De la nation à la partition, par la partition à la nation : lectures », *Transeuropéennes*, n° 19-20, 2000/2001, p. 213.

stabilité». L'espace de la partition est celui tracé par les frontières qui divisent villages et familles. Le temps de la partition est le temps de la violence, des déplacements forcés, des réfugiés. La partition commencée ne semble jamais finir. Une recherche sur les partitions en arrive à la question : « Comment décommunautariser les représentations du passé et de l'avenir ? » Rada Ivekovic présente aussi dans le même numéro de la revue *Transeuropéennes* des recherches sur le mouvement qui va de la nation à la partition et de la partition à la nation, en analysant la partition de l'Inde et l'histoire yougoslave entre 1945 et 1990. En Yougoslavie se vivait un nationalisme négatif (fragmentation, communautarisme, ritualisation des différences, fraternité, laïcité) et en Inde un nationalisme positif (patriotisme, unité, nationalisme contre communautarisme, nation monolithique, différences reconnues mais non incluses dans le politique, absence de reconnaissance des sexes, sécularisme et hégémonie des différences religieuses). En Yougoslavie, le concept de nation n'a pas été évoqué officiellement par les pères fondateurs pour ne pas alimenter le nationalisme grand-serbe. Officiellement la Yougoslavie de 1945 à 1991 était multinationale et multiculturelle, décentralisée avec des États-nations dans chaque république. En Inde, le concept d'État-nation a prévalu pour l'État central, mais les États régionaux n'ont pas été considérés comme des États-nations. En Inde, « un capital intégratif pan-indien » a assuré la continuité malgré les ambiguïtés jusqu'à la partition. En Yougoslavie, la faiblesse du « capitalisme symbolique et du multiculturalisme socialiste folklorisé » a favorisé la partition.

Ivekovic poursuit son travail dans un article très important, impossible à résumer ici, avec Stefano Bianchini, Sanjay Chaturvedi, Ranabir Samaddar¹³², en élargissant le questionnement théorique dans le champ politique, par un travail interdisciplinaire et d'observation d'autres lieux de la planète. Elle y montre comment l'homogénéisation et la violence psychique, physique, politique annoncent et suivent la partition. Le fait de la violence est en effet déterminant dans les reconfigurations d'États dans la mesure où la partition, qui a une dimension individuelle et collective, est un acte de division impliquant des déchirements individuels, familiaux, amicaux, politiques, etc.

Partition et guerre de fondation en Europe

En 1994, Rada Ivekovic a parcouru ces questions à l'occasion d'un texte fondateur sur les liens entre guerre, migrations et philo-

132. Rada Ivekovic, « Partition as a form of transition », in Stefano Bianchini *et alii*, *Partitions. Reshaping States and Minds*, *op. cit.*, p. 13-46.

Résister en politique, résister en philosophie...

sophie intitulé : *Une guerre de fondation en Europe*?¹³³, qui a posé des bases pour toute réflexion sur les rapports entre politique et philosophie, comme sur l'Europe et les migrations. À partir de ce texte, puis de son livre *Le Sexe de la nation*, comment donc qualifier les liens entre guerre, politique et philosophie? Jusqu'à quel point la qualification avancée rend compte de la violence présente dans les politiques d'immigration et de droit d'asile en Europe depuis les années 1980?

Que nous disait Rada Ivekovic de si important en 1993 en nous présentant le conflit de Yougoslavie comme une guerre de fondation en Europe? Elle s'interrogeait sur le « fondamentalisme nationaliste », (re)fondateur par la guerre, « narratif, mythifiant », qui « a les yeux braqués sur le passé et non sur l'avenir, qui marche à reculons ». Le fondamentalisme n'est pas forcément religieux, mais il peut être politique, historique, national, soulignait-elle.

Sa perspective est précieuse face à des discours sur l'immigration qui, par exemple, en France, se targuent de ne pas laisser au Front national le monopole du patriotisme, du nationalisme, de la nation, du droit du sang, de la préférence nationale, etc.

En fait, écrivait-elle, il est « impossible de réfléchir à ces problèmes sans, tôt ou tard, mettre en cause notre propre identité, ainsi que celle de l'Europe. L'Europe se constitue en ce moment même par ses frontières vers l'Orient ». Elle soulignait un paradoxe central de la construction européenne de Maastricht, que l'on pourrait résumer en termes d'une autocentration a-relationnelle (je la cite): « Le paradoxe européen (et occidental) réside dans le fait que l'Europe donne elle-même le cadre de ces débats dans lesquels elle voudrait faire intervenir les autres, surprise de les voir continuer à y garder le silence. L'Europe (l'Occident), dans la globalisation de son modèle par le pire, veut représenter à la fois soi-même et l'autre, en même temps le pôle universel et le pôle particulier. Elle apparaît ainsi par deux fois là où toutes les autres différences se manifestent une seule fois en tant que particularités. La guerre yougoslave est aussi une guerre européenne, tandis que l'Europe veut prétendre à la fois à l'unité et à la multiplicité. Mais l'Europe reste difficile, sinon impossible à définir, car elle voudrait se définir d'elle-même et à partir d'elle-même, et parce qu'elle a globalisé son type de rationalité et refusé aux autres types de rationalité le même statut. Le fait que l'Europe soit (pour elle-même) un problème relationnel nous fait perdre de vue que cette relationnalité n'implique point de symétrie avec les autres, au contraire. »

Ivekovic signalait une caractéristique de la pensée, de la philosophie dominantes européennes ou occidentales de la modernisation.

133. Rada Ivekovic, *Une guerre de fondation en Europe*, op. cit., Prologue.

Celles-ci véhiculent une « occidentalisation » qui a fragmenté le réel et aplati l'histoire, où « le sujet se constitue d'emblée comme scission et séparation. Les différents historicismes (dont le nationalisme est une forme contradictoire) tentent de reconstituer la totalité du monde et pratiquent en même temps l'appropriation du monde par le sujet dominant ». Elle écrivait, bien avant *Le Choc des civilisations* de Huntington, mais dans un sens très différent et combien prémonitoire: « Nous ne pouvons plus être fiers de ce que le modèle européen, occidental, a gagné. Il y a fort à parier qu'il rétablira un nouveau clivage binaire, et que le terme considéré négatif portera le nom d'Islam (d'Orient) » (p. 8). On pense, par exemple, aux débats sur l'adhésion de la Turquie à l'Europe et sur la lutte « antiterroriste », et au choc « de civilisations » avec le monde musulman.

Pour Ivekovic, « le nationalisme et la guerre sont des cas limites de constitution du sujet occidental, ainsi que le stade suprême de la crise ». L'Autre, de simple stéréotype culturel, est transformé en archétype du mal » (p. 9). Elle soulignait, à juste titre, que « la critique des nationalismes contemporains implique une critique de la modernité occidentale », les deux phénomènes étant différents mais se rejoignant dans « l'effondrement général de l'Europe de l'Est » et du tiers monde. Elle soulignait encore, en prenant l'exemple du nationalisme post-communiste, que « la refondation historique » s'appuyant sur des mythes présentés comme des « preuves irréfutables » exprimait une peur, une souffrance, la perte collective d'une mémoire. Le porteur du discours se présentant comme le « père de la nation », comme un sauveur de l'identité collective, « masculinise complètement le fonctionnement de la société et de l'État ». Ces formes de nationalisme sont « l'expression d'un bouleversement » bien plus profond que l'économie globalisée actuelle, avec une capacité à la fois destructrice et créatrice.

Elle terminait son article par un postulat prémonitoire: « Le grand bouleversement qui ne fait que commencer, et qui touchera l'Occident de plein fouet prochainement, pourrait être d'autant plus terrible que l'Europe refuse de voir dans cet événement son propre visage. » Et ce visage est celui d'une Europe divisée, fragmentée: « La guerre est l'expression du fait que l'Europe n'est pas une, qu'elle n'est pas une identité déjà définie, qu'elle n'est pas sujet, qu'elle n'a donc pas de volonté. Il est inutile de le lui reprocher, car l'Europe se construit et se fait seulement par cette guerre. Si elle ne préexistait pas, elle sera là après la catastrophe, après les génocides, comme leur résultat. »

Voilà l'image de l'Europe et de la raison occidentale que Rada Ivekovic a dessinée devant nos yeux en 1993 à Genève. Pour empêcher, freiner, résister à la guerre, pour bâtir une citoyenneté euro-

Résister en politique, résister en philosophie...

péenne, « il faudrait sortir du mécanisme dichotomique », concluait-elle. Pour nommer la violence, Rada Ivekovic parlait de guerre et de guerre de fondation en Europe. Elle impliquait directement la raison occidentale. Elle partait d'une interrogation sur l'échec de la raison occidentale en postulant que l'échec reposait en fait sur la réussite de la globalisation. La question militaire, politique, de la citoyenneté était en fait une question philosophique.

Le texte sur la guerre de fondation fait partie d'un travail intellectuel bien plus vaste, à la fois théorique et pratique. Ivekovic y montre comment la théorie se présente dans divers types d'inclusions subordonnées (situation (post)coloniale, condition des femmes, différend entre les philosophies occidentales et les philosophies indiennes, migrations, etc.). Elle aborde le lien entre politique et philosophie par un va-et-vient constant entre « théorie » et « pratique », par une analyse critique des « conditions épistémologiques dans lesquelles nous évoluons » et aussi en préconisant une « politique épistémologique », une « révolution épistémologique », une « éthique épistémologique » visant une transformation des modalités du savoir, sa configuration, sa transmission, en étant attentive à la diversité des auteurs, en précipitant la dynamique du partage de la raison. Dans son programme, dans ses travaux, Rada Ivekovic insiste sur l'inégalité de sexes qui est paradigmatique, dans le sens où elle est constitutive de toutes les autres inégalités et repose sur le consensus patriarcal bien établi (consciemment et inconsciemment).

Rada Ivekovic propose des réflexions sur le sexe de la nation, un des nœuds du conflit entre politique et philosophie (l'autre étant le sexe dans la philosophie¹³⁴). Son livre sur le sexe et la philosophie mériterait qu'on s'y arrête, ce que je ne peux pas faire ici (on peut retenir que le sexe définit un socle binaire – le différend – de la pensée, instaurant un partage de la raison, qui s'articule au niveau politique, au partage patriarcal national). Ivekovic précise ailleurs le statut de la violence sexuelle dans la guerre, qui nous apporte un éclairage central pour (re)penser la géopolitique, la guerre et la paix, l'Europe, les migrations, la philosophie et les femmes, la philosophie et la citoyenneté. Arrêtons-nous sur *Le Sexe de la nation*, qui est en rapport direct avec les migrations.

Il nous faut partir de là : « La construction de toute identité, qu'elle soit pensée comme religieuse, culturelle, linguistique, sociale ou autre, s'appuie sur une définition préalable des rapports sociaux hétérosexuels des sexes. Il en va de même de l'identité dite ethnique et/ou nationale ainsi que de l'État. » (p. 20.) « Le rapport des sexes précède toujours l'ordre établi et apparaît comme sa condition de

134. Rada Ivekovic, *Le Sexe de la philosophie*, op. cit.

possibilité», résume Catherine Malabou (p. 20).¹³⁵ Voilà ce qui est central. Peut-être faut-il ensuite tenter de maintenir l'écoute sur la couche « prépolitique » (selon Catherine Malabou, qui se réfère à la tradition aristotélicienne elle aussi) ou plutôt ontologico-politique au sens d'un archétype – il faudrait dire d'un cadre – à la base de l'être social-historique pour le faire « résonner » (au sens de résonance) avec la philosophie, le, la politique, pour entendre en quoi l'approche des migrations, de l'Europe, et la pensée en sort bouleversée. S'il y a un universel aujourd'hui dans les rapports de pouvoir, ce sont les rapports sociaux de sexe. C'est le « fondement secret du nouvel ordre mondial » d'un patriarcat élargi à l'échelle mondiale, qui subordonne les États au binôme sexe-nation.

En résumé, le rapport des sexes précède et contraint à la fois la pensée et l'ordre politique étatique, il apparaît comme sa condition de possibilité. À partir de là, il faut penser non seulement le statut de la raison, de la nation, mais aussi la conception de l'État et la politique qu'elle implique. Rada Ivekovic nous montre que le lien étymologique et fluctuant qui existe entre nation et naissance (*narod* – en serbo-croate, ce qui est né par la suite) est à la fois *ethnos* et *demos* (tantôt c'est le peuple, tantôt c'est la population, tantôt la nation). Toute fondation nationale, dans les textes sur la Yougoslavie qu'elle analyse, implique donc une filiation, dont le mode de gouvernement dominant est un patriarcat fondamentaliste qui exclut les femmes de la citoyenneté. La globalisation économique s'articule à la globalisation patriarcale fondamentaliste qu'elle adapte aux besoins du capitalisme dans sa phase historique actuelle. Le rapport hiérarchique patriarcal fondamentaliste soumet les femmes, mais pas seulement elles: « Le patriarcat est un ordre social qui est loin de subordonner seulement les femmes. Il soumet au patriarcat réel ou symbolique aussi bien les hommes que les femmes et les enfants et structure la hiérarchie sociale en son ensemble », écrit-elle encore (p. 21). Il est donc urgent de « dénoncer la complicité de l'inscription de la nation-ethnie dans le projet de l'État et de l'universalité de la subordination des femmes », car la « subordination des femmes est un important moment de cohésion pour la nation » (p. 21).

Au total, pour Rada Ivekovic, la « guerre de (re)fondation » est un prisme où apparaissent à la fois les transformations du politique, de la « raison », de la philosophie mise en œuvre dans des rapports de pouvoir de l'Occident (ici). Le rapport d'altérité est biaisé, autiste. La place des femmes et celle des étrangers sont les deux lieux de conflits les plus significatifs aux frontières non seulement de la démocratie, mais de toute société. Nicole Loraux

135. Catherine Malabou, « Introduction », in Rada Ivekovic, *Le Sexe de la nation*, *op. cit.*

Résister en politique, résister en philosophie...

a montré qu'ils ont une histoire de longue durée. Ils déterminent le cadre politique, ils construisent la politique de toute société et son rapport à la violence. D'un point de vue philosophique et épistémologique, les femmes migrantes confrontées à la guerre condensent l'altérité et la violence, ce qu'a montré Rada Ivekovic dans l'ensemble de ses travaux. De brèves remarques peuvent être utiles pour tenter d'articuler les travaux de Rada Ivekovic à mes observations sur les politiques migratoires dans le laboratoire Schengen et à mes propres recherches philosophiques sur les migrations.

La première remarque concerne le débat Lumières-anti-Lumières franco-kantiennes à propos de la nation. Rada Ivekovic évoque une conception de la nation qu'on peut situer dans le courant des « anti-Lumières ». Zeev Sternhell¹³⁶ rappelle qu'il existe diverses conceptions dans les traditions de la nation en Europe et aux États-Unis.¹³⁷ Très brièvement, d'un côté, il s'agit d'individus vivant dans un État (modèle français évoqué dans une courte période de la Révolution française) et, de l'autre, il s'agit d'un corps commun où l'individu disparaît, où la filiation, le sang, l'ethnie, etc., deviennent déterminants (Herder, Taine) pour définir l'appartenance à un tout. Le sentiment d'appartenance irrationnel, la force priment alors sur la raison et le droit. Une telle conception « anti-Lumières » de la fin du XVIII^e siècle en Europe éclate au XX^e siècle, avant le néoconservatisme allemand, le national-socialisme en Allemagne, et en France, en 1940, avec Vichy. On la retrouve dans diverses parties du monde aujourd'hui (en ex-Yougoslavie et aussi chez les néoconservateurs américains, par exemple).

La deuxième remarque concerne la qualification d'un régime/système de pouvoir. Je ne vais pas discuter ici le concept de patriarcat à partir des études féministes à ce sujet, dont certaines posent la question de savoir si le concept de patriarcat est apte à désigner cet état « prépolitique » antérieur aux principes et à l'organisation politique. J'en reste à la théorie politique classique dans le cadre de laquelle on peut comprendre le patriarcat que définit Rada Ivekovic comme étant un type de régime politique sexiste et fondamentaliste. En défendant l'antériorité des rapports de sexe par rapport à ceux de la nation, des travaux comme ceux de Rada Ivekovic et d'autres travaux féministes, comme ceux de Gayle Rubin¹³⁸, obligent à repenser les fondements de la politique. En ce sens, il n'y a

136. Voir Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006.

137. Sans parler ici la « nation clandestine » évoquée par un journaliste pour décrire les manifestations des Latino-Américains aux États-Unis : « Naissance d'une nation clandestine », *Le Temps*, 25 avril 2006.

138. Gayle Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du CEDREF*, n° 7, 1999, p. 5-81.

pas de pré ou de post. Il y a du, de la politique dès le moment où la pensée pense l'être social-historique et les rapports de pouvoir, les rapports sociaux de sexe, avant même que les questions de principes, d'organisation politiques se posent. En d'autres termes, la frontière entre « public et privé » est remise en cause, tout est politique. En me situant un instant, provisoirement, dans une formulation philosophique connue, dès qu'il existe, le lien entre pensée et être politique.

La troisième remarque concerne le patriarcat national fondamentaliste et les migrations. À propos des migrations, Rada avance un paradoxe qui n'est qu'apparent et demande à être dépassé pour comprendre la nouvelle guerre, ce qui m'amène à une troisième remarque. En résumé, écrit Rada Ivekovic, les États issus de la colonisation et les États postsocialistes ne sont pas les seuls à être sous la domination d'un patriarcat national fondamentaliste. Les États-providence occidentaux sont travaillés par la même logique. Ils se voient contraints, face aux nouveaux migrants de l'Est et du Sud, aux nouveaux citoyens, aux nouveaux postulants à l'entrée dans l'Europe et face aux marchés mondiaux, d'« interroger les limites de leurs démocraties ». Ils en arrivent à limiter drastiquement les libertés, l'égalité en en appelant dans certains cas à une pureté nationale et même ethnique, une mémoire fantasmatique du sol et du sang (même si ces termes sont censurés en tant que tels).

Une telle limitation se traduit par un durcissement des frontières (Balibar), accompagnant l'ouverture supranationale (les discours de Christian Blocher, en Suisse, en sont un bon exemple). Les discours nationalistes côtoient des discours d'intégration au marché européen et d'un total-libéralisme triomphant. D'un côté, dissolution de la citoyenneté du peuple d'« en bas » par l'appel à des visions, à des pratiques communitaristes, de l'autre, recomposition de grands ensembles économiques européens et intercontinentaux. D'un côté, renforcement du national-républicanisme et, de l'autre, des « zombies apolitiques », démission de l'État de protection et durcissement de l'État policier et même militaire.¹³⁹

Pour dépasser l'ordre patriarcal fondamentaliste, en s'appuyant sur les Postcolonial Studies, les Postsocialist Studies et les recherches féministes, pour ne pas entériner une certaine fin de l'histoire en 1989, une perte de mémoire, Rada Ivekovic dessine une philosophie de la multiplicité, du partage, articulée à une révision du rapport au temps et de la représentation de l'espace. Elle montre, à la suite d'un chercheur indien (Arjun Appadurai), comme le concept de région permet une géographie imaginaire (il faut

139. Pierre Fiala, « Faire pièce à l'escalade des discours sécuritaires et discriminatoires. Quelques perspectives socio-langagières », article cité, p. 765-773.

Résister en politique, résister en philosophie...

ajouter plus souple, permettant de construire un puzzle composant un territoire ouvert). Sa proposition concerne la vision de la souveraineté territoriale de la nation en priorité. Les austro-marxistes autrichiens, quant à eux, ont pris la question par un autre bout, en se situant dans l'histoire et dans une position d'anthropologie philosophique et non dans l'espace, ils proposaient au début du xx^e siècle d'attacher les droits à l'individu et non à l'État (des droits subjectifs et non des droits étatiques).¹⁴⁰

La quatrième remarque concerne la transformation de la guerre. La question de la violence génocidaire liée aux transformations de la guerre et de la violence d'État nihiliste, à l'œuvre dans les politiques à l'égard des étrangers et d'autres catégories de population prises dans le processus de précarisation découlant du moins d'État-providence, ne peut être comprise uniquement à partir de la nation et d'un redécoupage territorial de la souveraineté étatique en régions. Il est certain que d'autres guerres de « fondation » ont eu lieu dans l'histoire européenne et en particulier au xx^e siècle. Ce que nous appelions violence, Rada l'appelait « guerre » et elle avait raison. Elle prenait acte de la réalité politique de la Yougoslavie. Elle prenait aussi indirectement une distance critique avec l'universalisation de la notion de victime, composante centrale de l'idéologie humanitaire, qui n'est pas absente des mouvements de défense des étrangers et du droit d'asile. Elle connaissait la violence d'État en Europe en matière de droit d'asile à partir des politiques de dissuasion mises en place au tournant des années 1980. Depuis les années 1980, les politiques d'immigration et du droit d'asile de l'hémisphère Nord, surtout, nous montrent que c'est bien de guerre qu'il s'agit.

Des historiens comme Enzo Traverso, des analystes des transformations des conflits et des limites du droit international humanitaire – qui est un « droit de la guerre », comme le rappelle le Comité international de la Croix-Rouge (CICR) – ont montré par d'autres voies qu'on assiste à une transformation de la guerre et de la violence. Le fait que le viol dans les conflits guerrier soit considéré depuis 1998 comme un crime contre l'humanité passible de traduction devant les tribunaux pénaux internationaux est un autre exemple. Comment comprendre, d'une part, le passage de la nation patriarcale fondamentaliste et nationaliste à ce que Rada Ivekovic appelle la « nation-ethnie » et, d'autre part, le développement d'un certain racisme d'État accompagnant la violence d'État à l'œuvre dans la modernité capitaliste, dans les politiques migratoires et dans des guerres génocidaires ? En face de quel

140. Voir à ce propos Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt*, *op. cit.*

type de société, de régime politique nous trouvons-nous alors ? En face de quel type de guerre et de violence ? Comment nommer, analyser ce que nous constatons dans les renvois forcés, dans des mesures de suppression de tout statut à des requérants déboutés et aussi dans les politiques du travail, du chômage, par exemple ? La violence constatée a-t-elle quelque chose de commun avec des guerres génocidaires (Cambodge, Srebrenica, Ruanda, Burundi, Grands Lacs, Darfour, etc.) ? Un retour à l'histoire, avec un souci épistémologique de périodisation et de repérage des ruptures, s'impose pour déplacer le regard et redéfinir une position dans le travail intellectuel et politique. Il nous faut une histoire de moyenne et de longue durée (capitaliste, coloniale, impérialiste, phase de globalisation actuelle) qui tienne compte en tout cas de deux fractures, à la fin du XVIII^e siècle et au XX^e siècle.

À ce niveau, la lecture des travaux de Rada Ivekovic mérite d'être mise en dialogue avec les recherches sur le racisme¹⁴¹ (et le sexisme¹⁴²) de Colette Guillaumin. Je m'en tiens ici à ses travaux sur le racisme. « Le racisme nous force à remonter au-delà du meurtre et de la ségrégation pour tenter de retrouver les racines axiologiques qui sous-tendent toute "mise à part". Mise à part qui est le début de la chaîne logique qui, à son terme, aboutit au meurtre », écrit Colette Guillaumin.¹⁴³

En résumé, ce qui est intéressant dans le débat, c'est l'invention de la race, l'idéologie raciste qui va s'articuler à une certaine idée « communitariste » de la nation au XX^e siècle. La racisme s'est institutionnalisé dans deux États : l'État nazi et l'apartheid en Afrique du Sud. « De la fin du XVIII^e à nos jours, le lien se noue entre le système perceptif essentialiste – c'est-à-dire l'idéologie raciste – et la systématisation concrète de cette idéologie ; et ce, au moment même où les pétitions égalitaires et individualistes prennent leur essor » (p. 20). « Le caractère particulier du racisme, en Europe occidentale, à partir du XIX^e siècle, est corroboré par la naissance durant ce même siècle de la théorie raciste, c'est-à-dire de la forme explicite de l'idéologie raciste [...]. La théorie renvoie par le biais de la "science" à l'ordre de la nature. » La sociologue décrit le passage de justifications religieuses renvoyant à un ordre sacré à des justifications de la science, qui auront des conséquences précises au XX^e siècle.

Pour Colette Guillaumin, qui fait l'histoire de la notion de race en mettant en exergue comment une forme de naturalisation, d'es-

141. Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, op. cit.

142. Voir notamment Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir...*, op. cit.

143. Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, op. cit., p. 74.

Résister en politique, résister en philosophie...

sentialement nouvelle fixée sur la construction de la notion de race est la première rupture historique, une « mutation idéologique » qui intervient à la fin du XVIII^e siècle et donne naissance à l'idéologie raciste du XIX^e siècle. Elle montre comment l'idéologie raciste se forme sur la base du syncrétisme biosocial (entre divers domaines de connaissances de l'époque : Darwin et la sociologie positiviste), de la coupure [univers fermé, murs infranchissables, les groupes « sont » (essence), ils n'ont plus de statut mouvant], à l'irréversibilité (la garantie d'être, qui se trouvait auparavant dans la transcendance divine, se déplace vers des essences figées). « Si le massacre, l'exploitation, l'agressivité, l'hostilité ne sont pas du tout des exclusivités des XIX^e et XX^e siècles, le type de justification où il se situe a changé de sens. [...] Désormais le monde est clos, garanti par les différences internes de nature, et la nature transcende les entreprises humaines. La rigidité des appartenances de groupe, fatalité biologique, est maintenant inamovible, "intouchable". » (p. 41). Le rapport d'altérité change profondément. Elle aussi montre comment le sexage s'articule à l'histoire de la race.

Il faudrait prolonger les travaux de Colette Guillaumin en reprenant des analyses sur le néoconservatisme en Europe et même aux États-Unis, ses rapports à l'antisémitisme, à la xénophobie, à l'épuration ethnique, dans les textes historiques d'États comme les États allemand et suisse, et notamment dans le champ philosophique, pour en dégager d'autres syncrétismes. Je pense aux travaux de Emmanuel Faye sur Heidegger.¹⁴⁴

Une lecture croisée des œuvres de Rada Ivekovic et de Colette Guillaumin permet une synthèse intéressante. Nous ne sommes plus sur des champs de bataille napoléoniens, mais dans la continuité de la première guerre industrielle totale (1914-1918). La guerre de haute ou basse intensité est une réalité mondiale. Les lieux de conflits ouverts (Irak, Népal, Soudan, Sri Lanka, Tchad, Tchétchénie, Géorgie, etc.) sont les plus visibles, mais pas les seuls à prendre en considération aux « Sud » comme aux « Nord », en Europe comme à ses frontières – un bon lieu d'observation de la guerre, surtout en matière de migrations. On en arrive à mieux saisir les liens entre sexe-nation (nation-ethnie), racisme et néantisation nihiliste de la globalisation. Les apports théoriques mis en lien impliquent un déplacement radical à partir de la partition de sexe et de la partition de la raison basée sur le différend, d'une périodisation élargie et de ruptures historiques intégrées. Que pouvons-nous voir alors dans les dispositifs et les outils des politiques migratoires aux frontières de l'Europe bordées de camps ?

144. Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op. cit.

Certes, nous nous trouvons dans une Europe fragmentée, éclatée, plongée dans l'incertitude, mais où les luttes durent et s'affirment sur le terrain du droit d'asile et s'élargissent dans d'autres secteurs (jeunes, travail, délocalisations). L'Europe fragmentée est bordée de camps aux frontières de l'Europe et partout en Europe. Un indice pousse à aller au-delà de la fragmentation et du nouveau mur. En fait, la notion d'apartheid guerrier, raciste, rend mieux compte de la situation que la métaphore du mur. Les mots d'ordre des manifestations montrent que les atteintes sont plus profondes encore que celle qui touchent à la liberté, à l'égalité (dignité, jetable). Pour n'en donner qu'un exemple qui permet de travailler sur le clivage des frontières de l'Europe, Christophe Tafelmacher, avocat, membre de Solidarités sans frontières, fin observateur de la politique d'asile de la Suisse face aux renvois forcés des réfugiés bosniaques et kosovars, a montré que le fil rouge de l'épuration ethnique était le fait non seulement de persécutions décrites dans les dossiers d'asile des requérants d'ex-Yougoslavie, mais aussi celui de la police fédérale suisse dans la mise en œuvre du droit d'asile au jour le jour.¹⁴⁵

L'Europe du droit d'asile est une des figures des partitions, des dichotomies, de l'apartheid qui la définissent. C'est une logique de séparation, de guerre, où se tissent, dans un engrenage articulé, sexisme, nationalismes, populismes autoritaires, racisme dans les pays sans tradition démocratique, nous dit Rada Ivekovic, mais aussi dans les autres pays à l'ouest comme à l'est de l'Europe. La boîte de Pandore de la guerre, de la fragmentation, de l'apartheid a bien éclaté des deux côtés (en Occident et à l'Est). Ce qui se passe actuellement à l'ouest et à l'est de l'Europe l'illustre bien. Analyser ce qui se passe dans les politiques migratoires aux frontières de l'Europe à travers le prisme des camps d'accueil, les charters de renvois forcés, les politiques de destruction de l'État de protection permet d'en mesurer la portée et les enjeux. Engager un travail de pensée en se situant à la fois dans l'histoire et dans l'actualité implique de choisir une position à construire et de la tenir. C'est tenter d'articuler le penser dans l'agir, de tenir ensemble histoire, présent et avenir (pour le dire très brièvement) et ne pas dénier ou réduire les exigences d'un tel travail à un masochisme lié à une crise d'identité. On voit bien que ce n'est pas une position mélancolique de recherche du sens de la vie dans la sagesse d'un retrait contemplatif qui s'inscrirait alors objectivement dans une réalité historique d'une société en déclin. Ce n'est pas non plus une position d'observateur utilitariste qui traite la société comme un objet

145. Christophe Tafelmacher, « Quand la protection provisoire et les renvois forcés du droit d'asile en Suisse rejoignent l'épuration ethnique », *Culture et Sociétés*, cahiers du CEMRIC, université de Strasbourg, n° 16-17, printemps 2002, p. 155-173.

Résister en politique, résister en philosophie...

sur lequel on agit de manière instrumentale et qu'on manipule en se livrant à des expérimentations.

Les travaux de Rada Ivekovic nous montrent que résister implique de déplacer le travail philosophique vers le travail des philosophies souterraines de l'exil. Il s'agit de déterrer une philosophie souterraine interdisciplinaire non patriarcale du traumatisme, de l'exil, des diasporas, de l'action dans la philosophie gréco-occidentale européenne dominante en la mettant en rapport avec d'autres histoires de la philosophie des «Sud». Nous avons besoin d'un nouveau paradigme, d'une nouvelle épistémologie, de nouveaux concepts pour décrire les rapports entre le mouvement des populations et les pouvoirs multinationaux.

Contre la tradition de la raison occidentale dans son courant dominant de «partition», contre la tradition rationaliste du matérialisme, il s'agirait de s'inscrire dans une *praxis* de la politique et de la philosophie, qui d'une part effectue un travail de compréhension des ruptures de l'histoire ancré dans un travail sur les résistances, et d'autre part soit ouverte au (re)commencement, au générationnel, à l'«événement» dont nous parle Arendt. J'aimerais plaider pour une généalogie double, de «rupture» et «événementielle», de l'histoire de la philosophie et des migrations, du pouvoir de domination «totale» et du pouvoir qui lui résiste dans ses courants souterrains... dans ses courants marqués par le traumatisme du XX^e siècle, dans ses courants d'expériences coloniales, socialistes, d'exil, dans ses courants féministes. Peut-être faut-il aussi opter pour une philosophie de la puissance (au sens de Spinoza), de la relation, plutôt que pour une philosophie de la force sexiste et guerrière. Quelles questions posent alors les migrants à l'Europe et à la philosophie? Pour commencer, ils posent peut-être à la fois la question du partage sous la forme de l'altérité, du multiple (Ivekovic), de la relation, de la pluralité et du mouvement dans l'existence humaine dans toutes les diversités de l'agir, y compris la pensée.

Le «principe théoriquement acquis, écrit Rada Ivekovic, qu'il y a du partage de la raison dans toute dynamique et institution humaine ainsi que dans toute pensée, et qu'il passe par le langage. Que la séparation (d'avec l'origine plus ou moins imaginaire) est ontologique dans le sens qu'elle est nécessaire à la vie, mais que la nostalgie fusionnelle par rapport à elle doit être dépassée», son concept du «partage de la raison»¹⁴⁶ et des analyses des lieux de séparation ont ouvert un nouvel horizon.

Dans la perspective de Rada Ivekovic, l'objet n'est plus la migration, mais bien davantage l'Europe et la philosophie gréco-occiden-

146. Voir texte de direction de programme du Collège international de philosophie (site).

tale travaillée par la partition de la raison. Pour elle, il existe un conflit interne entre une philosophie de la vie et une philosophie nihiliste de la destruction, de la mort, où se joue la lutte entre une mort figée et le mouvement de la vie – dispositif qui doit être remis en cause par les philosophies souterraines du multiple, du traumatisme, de l'exil pour être en capacité d'appréhender la politique, l'État et pour transformer les frontières en passages.

Résister: position de « traduction permanente » (Ivekovic)

L'activité de traduction permanente, pour Rada Ivekovic, fait étroitement partie de l'agir politique de résistance inscrit dans l'analyse de la partition et le travail de décentration impliqué par le (post)communisme et le (post)colonialisme.¹⁴⁷ Pour Rada Ivekovic, c'est un terrain fondamental de travail sur les processus de partition à l'œuvre dans la pensée et le langage et pour civiliser la violence. La question d'Ivekovic n'est pas tant celle de la trahison¹⁴⁸, que celle du travail sur la langue coloniale, globale, locale¹⁴⁹, de la construction d'une pluralité décentrée à la fois dans une histoire et une géopolitique reconsidérées. Bien que la traduction soit une préoccupation majeure de Rada Ivekovic, on peut se demander si elle s'inscrit dans le projet « biopolitique de la traduction ».¹⁵⁰ Accepte-t-elle sans recul critique l'approche théorique du « biopouvoir » de Michel Foucault ?

Ce qu'elle appelle la « dé-traduction » concerne aussi la philosophie où l'on passe aussi d'un code culturel à un autre. Accepter d'être « en traduction permanente », c'est, pour Ivekovic, traduire une certaine positionnalité, remanier le concept d'universalité, installer une compréhension transversale. La traduction suscite la compréhension et révèle en même temps le « potentiel d'intraduisibilité ». « Doit-on inévitablement envisager la traductibilité et l'intraductibilité entre deux termes comme diamétralement opposées l'une à l'autre ? N'y a-t-il pas de voie médiane ou désaxée par rapport à cette dichotomie ? »¹⁵¹, se demande-t-elle. « Le travail de traduction (à la fois défi et plaisir), comme je l'entends, doit nous aider à enfin apprendre à traduire entre les discours politiques,

147. Voir notamment la revue *Transeuropéennes*, n° 22, sur le thème: « Traduire entre les cultures », printemps-été 2002.

148. Umberto Eco, *Dire presque la même chose*, Grasset, Paris, 2007.

149. Rada Ivekovic, « Langue coloniale, langue globale, langue locale », *Rue Descartes*, n° 58, automne 2007, p. 26-37.

150. Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction biopolitique et différence coloniale », *Multitudes*, n° 29, été 2007, p. 6-13.

151. Rada Ivekovic, « De la traduction permanente (Nous sommes en traduction) », *Transeuropéennes*, n° 2, *op. cit.*

Résister en politique, résister en philosophie...

culturels, sociaux, et à en réduire l'éthnicisation (la fragmentation ou la balkanisation par disciplines), et entre les différents *épistémé*. C'est donc à la fois un problème épistémologique (et donc théorique) et un problème politique pratique qui se posent à nous. En ce rassemblement des deux, le partage de la raison doit être surmonté, à la manière d'un processus sans fin de dépassement, le processus même de notre exposition à et dans la vie.»¹⁵² La traduction ne concerne pas que la langue, les mots, les gestes du corps, mais aussi le travail de mémoire, les théories, comme l'ont découvert les chercheurs des études féministes, anti-impérialistes, postcoloniales, cherchant à construire un champ narratif commun pour résister à l'hégémonie. Ivekovic, dans ses travaux, donne des exemples de son expérience d'échanges théoriques dans l'espace des pays non alignés, avant qu'elle doive quitter la Yougoslavie.

Pour cerner le mouvement permanent de la traduction, elle s'appuie sur Salman Rushdie, qui rappelle que le sens étymologique de l'expression signifie «déplacement» (*trans-latio*). «Transport d'un lieu à un autre, transfert. Un tel concept, bien entendu, s'applique aux personnes dans leur contexte, et pas simplement aux textes, bien que ceux-ci constituent une intéressante métaphore de la traduction (là encore, "action de faire passer") au sens où nous l'entendons ici. Le fait d'être "transporté ailleurs" sous-entend un élément involontaire de passivité, sur lequel j'aimerais revenir à l'occasion. Dans un premier temps, j'aimerais prendre cette "passivité" comme une façon de comprendre les limites à la fois de la souveraineté et de l'autonomie; disons que je la prends comme un synonyme d'interdépendance. C'est aussi une affaire de *karma*. Le *karma* n'est pas simplement le sort, la destinée, comme on l'entend communément en anglais. Au contraire, c'est un concept philosophique très riche, qui renvoie à une responsabilité partagée, au sens interpersonnel, social, générationnel, voire interspécies – la solidarité entre toutes les formes de vie.»¹⁵³

Une telle approche de la traduction dont elle cherche les traces dans la fiction (Gabriel Garcia Marquez, Orhan Pamuk, Coetzee, etc.) l'amène à situer l'action de traduction pour élaborer non le destin, mais la défaite politique, la misère découlant du colonialisme, de l'échec du socialisme, des guerres, «toutes les autres situations relationnelles, sociales, politiques», et aussi la mort. «Les difficultés sémantiques apparaissent dès l'instant où les mots sont censés exprimer le symbolique, et aussi dès qu'il s'agit de traduire une souffrance non reconnue. Les mots ne dénotent pas toujours ce qu'ils sont supposés signifier. Une perte de sens

152. Rada Ivekovic, «Historia mixta como historia global», article cité.

153. Rada Ivekovic, «De la perte généralisée de sens: hégémonie et langue globale...», *op. cit.*

généralisée ne constitue pas seulement une partie de la nouvelle situation politique internationale, avec son terrorisme généralisé et sa violence inouïe, elle est aussi à l'origine et au cœur même de cette situation. La débâcle sémantique est le signe, ou le symptôme, de la fin de l'hétérogénéité en politique – réduite au silence et opprimée. L'État, pour prendre cet exemple, n'aura de cesse de marteler son statut jusqu'à ce qu'il soit reconnu par les autres, et ne cherchera pas à traduire ou à prendre en compte les demandes du peuple. Le rival est ethnicisé, traité de terroriste, ce qui légitime les excès de violence à son égard.» La « désémantisation » est à la fois une condition et une technologie du pouvoir. Elle va de pair avec la dépolitisation. « Il n'existe plus de souverainetés alternatives ou concurrentielles, et du même coup, pas de significations alternatives », souligne-t-elle. « Les significations imposées et monosémiques sont le signe d'un monde détenteur du Sens absolu. Avec lui s'impose un nouveau style de totalitarisme planétaire, qui commence avec la langue ou qui s'y trouve profondément enraciné. » Arendt a souligné que pour fabriquer les cadavres, il fallait fabriquer des cadavres vivants, en leur ôtant leurs droits, leur dignité, leur moralité. Rada Ivekovic montre que la langue et donc la culture font partie de la destruction. Elle aussi s'attache à la valeur fragile de l'espace public : « Mais l'exprimer par des mots, en créant une sphère d'échange verbal, de traduction négociée, aide à neutraliser ou à réduire la violence physique, aussi fragile et inconsistant que soit le concept même d'espace public. Faire en sorte que les significations restent fluides, mouvantes, et la langue polysémique, permet de désamorcer la violence. » Dans l'acte de traduire, l'imagination politique s'exprime par des mots qui mettent en cause les conventions dominantes.

Regardez encore. Ceci est la mer. Le mouvement gigantesque et continu, une sorte d'en-avant furieux et effréné des masses, des souffles, des bruits, un tas de montagnes en fuite, ayant l'écume pour neige, une inépuisable colère des nuées contre les vagues et des vagues contre les rochers, une poussée horrible de l'ombre contre l'ombre, un cloaque de baves, un rôle sans fin : Autans, Föhns, Borées, Aquilons, bourrasques, grains, rafales, tourmentes, raz de marée, coup d'équinoxes, barres, mascarets, ressacs, flux et reflux : agitation à jamais, le bouleversement infini ; un dragon est noué autour du globe, et souffle et hurle, le tumulte s'est fait monstre ; voilà la mer.

Victor Hugo, Philosophie

Résister en politique, résister en philosophie...



Photographie © François Bon, <http://www.tierslivre.net/>

ÉPILOGUE
RÉSISTER : LE DRAGON
DE VICTOR HUGO

oLE VIEUX MONDE

Ô flot, c'est bien. Descends maintenant. Il le faut.
Jamais ton flux encor n'était monté si haut.
Mais pourquoi donc es-tu si sombre et si farouche ?
Pourquoi ton gouffre a-t-il un cri comme une bouche ?
Pourquoi cette pluie âpre, et cette ombre, et ces bruits,
Et ce vent noir soufflant dans le clairon des nuits ?
Ta vague monte avec la rumeur d'un prodige
C'est ici ta limite. Arrête-toi, te dis-je.
Les vieilles lois, les vieux obstacles, les vieux freins,
Ignorance, misère et néant, souterrains
Où meurt le fol espoir, bagnes profonds de l'âme,
L'ancienne autorité de l'homme sur la femme,
Le grand banquet, muré pour les déshérités,
Les superstitions et les fatalités,
N'y touche pas, va-t'en ; ce sont les choses saintes.
Redescends, et tais-toi ! j'ai construit ces enceintes
Autour du genre humain et j'ai bâti ces tours.
Mais tu rugis toujours ! mais tu montes toujours !
Tout s'en va pêle-mêle à ton choc frénétique.
Voici le vieux missel, voici le code antique.

Résister en politique, résister en philosophie...

L'échafaud dans un pli de ta vague a passé.
Ne touche pas au roi! ciel! il est renversé.
Et ces hommes sacrés! je les vois disparaître.
Arrête! c'est le juge. Arrête! c'est le prêtre.
Dieu t'a dit: Ne va pas plus loin, ô flot amer!
Mais quoi! tu m'engloutis! au secours, Dieu! la mer
Désobéit! la mer envahit mon refuge!

LE FLOT

Tu me crois la marée et je suis le déluge.

Victor Hugo, *L'Année terrible*, épilogue, 1872.

Le flot infini de la mer en colère, pour Victor Hugo, après l'échec de la Commune de Paris, est la métaphore poétique du flot de la résistance créatrice tapie dans l'ombre du « vieux monde », qui a pris le pouvoir et engagé une répression féroce contre les communs. Pour comprendre Victor Hugo parlant de la mer comme d'un dragon, il faut mettre en rapport son texte sur la mer avec son épilogue de *L'Année terrible* (la Commune, ses hordes noires contre la barbarie, ses massacres, la contre-révolution). La métaphore de la mer-dragon prend ainsi sens et puissance. *L'Année terrible* est écrit à une époque où, écrit-il, « on dirait que même Dieu se décourage ». Un poème qui oppose le « vieux monde » et le « flot » de la révolution mise en échec mais pas détruite. Pour décrire le flot des luttes vaincues, Victor Hugo a un dernier vers court et puissant qui dénie toute fin de l'histoire: « Tu me crois la marée et je suis le déluge. »

Après la Commune, à la lumière de la destruction de la politique, des humains superflus, de la guerre d'anéantissement, de son dépassement par la figure de l'antihéros thaumaturge (Arendt), de la puissance démocratique (Castoriadis) définie par la mécontente (Rancière), la médiation (Balibar), les liens entre partition et guerre, entre nationalisme et sexisme (Ivekovic), que signifie le mot résistance? Qu'est-ce qu'une résistante, un résistant? Qu'est-ce que résister? Comment faut-il entendre ce mot dans la période historique (post)coloniale, (post)communiste, (post-)totalitaire? Quels sont les liens entre la résistance et la *praxis* démocratique radicale dans la période historique que nous vivons?

Plutôt que de faire la genèse complexe du débat, en tentant de saisir ce qui se dérobe, déplaçons l'imaginaire, parlons de *résister*. *Résistant(e)* plutôt que *militant(e)* (le mot garde les traces d'un imaginaire guerrier). Le mot réinventé¹, mis en lien avec la puis-

1. Voir, par exemple, Adret (collectif), *Résister*, Minuit, Paris, 1997.

sance du pouvoir et de la subjectivation², est présent dans les luttes de ce début du XXI^e siècle et aussi dans les (contre-)révolutions, comme le dragon de Victor Hugo imaginant et parlant de la mer et de la révolution (citation fin du cinquième tableau, p. 384). Il côtoie celui de restauration, de révolte³, d'émancipation, de désobéissance civique. Il est prononcé par ceux qui se revendiquent d'un retour à de nouvelles formes de servitude et aussi par des militants de base dans les mouvements sociaux qui se battent avec leur corps, leur parole, leur pensée critique, leurs SMS, leurs courriels plutôt qu'avec des fusils.

En bref, nous allons voir que lorsqu'il n'est pas dévoyé vers la tentation de l'éternel retour, le mot n'a pas qu'un sens réactionnel. Il dit autre chose sur le devenir politique. Il a un lien avec le désir de (re)commencement, de (re)découverte de la puissance démocratique. On a vu que le mot « démocratie » n'est pas un vocable pour philosophe politique en mal de concept face au totalitarisme, à la crise de la démocratie procédurale, aux limites du modèle républicain. On a vu que la puissance démocratique ne peut pas s'enfermer dans la classification des régimes politiques de Platon, d'Aristote, en d'autres termes qu'elle n'équivaut pas à des principes, à un mode de gouvernance et de police.

Une des questions centrales de la politique aujourd'hui est la déliaison entre la politique et la guerre. La guerre a changé de visage dans le contexte de la modernité (post-)totalitaire. La guerre ne fait pas qu'autoriser la suspension des libertés et des droits fondamentaux, elle militarise la politique, contient la destruction de masse⁴ et peut-être la destruction de la planète. Nous avons vu, avec Arendt, que cela suppose une conception, une *praxis* de la politique, une approche du pouvoir qui distingue *la guerre et la politique, le pouvoir de domination et le pouvoir d'action*⁵, qui repère *des questionnements sur les conflits pour civiliser la violence* (Balibar). Cela suppose un travail de réflexion sur notre propre rapport à toute pensée dogmatique de l'Un, à la guerre, à l'obéissance, à la

2. Yoshiyuki Sato, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, L'Harmattan, Paris 2007 ; Françoise Proust, *De la résistance*, Cerf, Paris, 1997.

3. Julia Kristeva, *Sens et non-sens de la révolte*, Fayard, Paris, 1996.

4. L'évaluation de la guerre aujourd'hui (sommés-nous en guerre généralisée ?), de l'autodéfense, des moyens de lutte pris dans le cercle de la violence avec le danger de la destruction de la politique, ne peut être approfondie ici. Il faudrait analyser le romantisme révolutionnaire attaché à la lutte armée, à la force virile.

5. Nous avons besoin d'une relecture non romantique des « héros » révolutionnaires ordinaires ; le plus souvent. Les héros sont des hommes avec un fusil. Comment, par exemple, intégrer les réflexions sur les liens entre la lutte anti-esclavagiste et la lutte des femmes de Frederick Douglass, la trajectoire de Louise Michel, résistant à la violence dans la Commune, la figure de Gandhi, le suicide d'Allende, la ronde des « folles » de la place de Mai en Argentine, les femmes luttant dans la guerre civile en Algérie ?

Résister en politique, résister en philosophie...

soumission, à notre propre fascination/dégoût, sidération face à la démesure de la force instrumentale qui se revendique de l'efficacité pour dissimuler une violence guerrière « radioactive »⁶. On le voit dans la légitimation de la torture, par exemple.

40. RÉSISTER, C'EST RÉSISTER EN ACTE (SPINOZA)

Comme l'explique bien Gilles Deleuze dans un petit livre lumineux, *Spinoza. Philosophie pratique*, la philosophie théorique de Spinoza est une des tentatives les plus radicales pour constituer une ontologie pure (une philosophie de l'Être) dans *L'Éthique* qui est une éthologie et non une morale, une philosophie pratique du devenir.⁷ Dans le chapitre IV de son livre, Deleuze explique les principaux concepts de l'éthique, (dont notamment: absolu, acte comme puissance et affection, adéquat-inadéquat, amour-haine, béatitude, bon-mauvais, cité, *conatus*, connaissance, dont la connaissance du troisième genre, conscience, désir, droit, entendement, parallélisme de l'esprit et du corps, existence, fictions, finalité, imagination, individu, immanence, joie-tristesse, liberté, loi, obéissance, passion, penser, raison, sentiments, substance, utile-nuisible, vertu, vrai), ce qui donne des balises aux non-spécialistes de Spinoza pour aborder son œuvre.

Spinoza a été pris dans les conflits de son temps, les tensions entre l'affaiblissement du féodalisme et l'émergence de la bourgeoisie, entre l'Espagne et la Hollande, cité marchande dans l'Europe de l'époque. L'exil de ses parents fuyant l'antisémitisme de l'Inquisition espagnole en Hollande, l'intolérance religieuse ont marqué sa vie. La politique de son époque a été déterminante dans sa vie et son œuvre⁸. Il réfléchit à la religion, à la démocratie, à la Cité politique, aux rapports entre raison et imagination, au désir de vivre libre. Il apporte une approche radicalement nouvelle de la liberté, de la Cité, de l'État, de la citoyenneté et de l'histoire.⁹ Sa notion de « multitude » sera réinterprétée par des penseurs de l'altermondialisme.

La décision de philosopher, pour Spinoza, procède de la « recherche du bien souverain » en commençant par repérer « l'obstacle du train ordinaire de la vie » rythmée par la recherche de la richesse, de

6. Yolanda Gampel, « La guerre "totale" détruira aussi "le jardin aux sentiers qui bifurquent" », in Marie-Claire Caloz-Tschopp (sous la direction de), *Actes du colloque Hannah Arendt*, université de Lausanne, 2007 (à paraître en 2008).

7. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981.

8. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985.

9. Laurent Bove, *La Stratégie du conatus*, Vrin, Paris, 1996.

l'honneur, du plaisir des sens. Dans un contexte politique, la résistance en acte est une philosophie du devenir, du désir en tension entre les passions tristes et la joie, comme s'en explique Spinoza dans différentes parties de son œuvre (voir aussi proposition 7, partie III de *L'Éthique* par exemple).

Résister, c'est résister en acte, écrit Spinoza, ce qui exige en même temps « être, agir et vivre ». Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte (*actu*).¹⁰ L'ontologie de Spinoza lue à partir du désir (*conatus*) en tant qu'affirmation et résistance ouvre des voies pour penser la résistance active singulière et collective. Les lectures de Spinoza en termes de puissance de résistance sont nombreuses et diverses. Arrêtons-nous brièvement à deux interprétations en lien explicite avec la résistance.

Axer la lecture de Spinoza à partir de l'affirmation de la cause (*causa sui*) sur le *conatus* permet à Laurent Bove de dégager une ontologie, une « stratégie du *conatus* » qui lui permet d'articuler les notions d'« affirmation » et de « résistance » chez Spinoza. La démonstration se fait pas à pas au fil des neuf chapitres sur la logique stratégique du *conatus* (chapitre I), la constitution du sujet stratégique (chapitre II), le *conatus*-imitation et la stratégie de l'amour-propre (chapitre III), sur la dynamique de la joie (chapitre IV), sur une éthique de la résistance (chapitre V), l'innocence du réel et la boucle récursive (chapitre VI), sur la servitude (chapitre VII), sur la constitution imaginaire du corps politique (chapitre VIII), sur la stratégie de la multitude (chapitre IX). Il n'est pas possible de présenter le contenu très riche de sa recherche, sa technicité ni même les articulations conceptuelles qu'il établit dans sa lecture de l'œuvre, mais limitons-nous à résumer en langage non spécialisé le fil rouge de son interprétation en lien avec la résistance individuelle et collective.

L'être est puissance en devenir. À partir de là, l'auteur commence par rappeler ce qui définit l'essence singulière du *conatus* en rappelant la proposition 6 de la partie III de *L'Éthique*: « chaque chose, autant qu'il est en elle (*de potentia*) s'efforce de persévérer dans son être, c'est-à-dire d'affirmer absolument son existence ». La pensée de *L'Éthique* pose la substance comme l'« auto-productivité du réel ou le mouvement réel de son engendrement » (p. 9), comme une auto-affirmation. « C'est ainsi que pour les hommes, comme pour les sociétés, se comprend l'impératif: devenir ce que l'on est, c'est-à-dire productivité intégrale du réel, en soi et par soi, actualisation de sa puissance. » (p. 11.) Spinoza nous invite à « expérimenter notre

10. Baruch Spinoza, *L'Éthique*, partie IV: *De la servitude humaine*, in *Œuvres*, op. cit., p. 507.

Résister en politique, résister en philosophie...

infinitude, notre éternité et notre liberté sans cesser d'être mortels » et en l'acceptant avec joie. L'auteur écrit encore : « Spinoza nous invite à penser et à intégralement devenir dans une expérimentation productive et totale de notre puissance d'agir. » (p. 11.) Le troisième genre de connaissance de Spinoza nous apprend à nous connaître dans notre essence singulière : « Car se connaître adéquatement dans sa singularité de mode fini, c'est se comprendre, non à partir de sa finitude ou de la limite qui nous sépare et nous oppose aux autres modes, mais selon l'infinitude qui nous constitue ou la manière dont nous procédons de l'éternité. »¹¹ L'affirmation absolue de l'existence en devenir est une autoproduction autonome, qui est le projet éthique et le projet politique de Spinoza.

Il existe des limites externes au *conatus*, puissance du devenir, qui sont la servitude et la mort, des passions extérieures (joie, tristesse, amour, haine). Le *conatus* entre en contradiction avec ces forces extérieures, tout en s'efforçant de « persévérer dans son être ». La dynamique de la résistance active du *conatus* se trouve au centre de la contradiction où il cherche à ne pas être anéanti. « L'affirmation de l'existence se dit stratégie. À la racine de toute existence il y a la résistance. [...] Puissance singulière d'affirmation et de résistance, le *conatus* spinoziste est une pratique stratégique de décision des problèmes et de leur résolution. » (p. 14.) L'auteur, interprétant Spinoza à partir de l'affirmation et de la résistance, met résolument l'accent sur la stratégie. « Là où il y a stratégie, il y a résistance. Et il y a nécessairement toujours résistance et stratégie. » (p. 306.) Notre être fini est action et donc risque de l'action : « On ne peut pas ne pas agir, car notre être est action. » (p. 14.) La stratégie du *conatus* est une « stratégie de puissance (de penser et d'action), de maîtrise des problèmes ». Elle est une conquête de nouveaux espaces pour le corps, la pensée et la liberté pour l'individu et la société. Elle est une maîtrise des passions par la raison, dans la mesure où un « affect qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte » (Spinoza, *L'Éthique*, partie V, 3). Elle est une affirmation de la pensée et des corps contenus par la raison qui est toujours une « victoire contre la violence » (p. 16).

L'auteur précise que Spinoza ne se situe pas sur le terrain métaphysique, mais ontologique, qu'il s'appuie sur le réel, « sur une théorie de la stratégie immanente du corps collectif lui-même – ou du *conatus*-politique conçu comme "multitude", ou plus précisément "puissance de multitude" » (p. 16). L'affirmation absolue de

11. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979, p. 163; Bernard Rousset, « L'Être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza », *Revue philosophique*, n° 2, avril-juin 1986, p. 223-247 (cités par Laurent Bove).

la puissance s'appelle « démocratie », chez Spinoza. La démocratie est « l'idée adéquate de la société humaine ». Spinoza est ainsi dans une position inverse à celle de Platon, basée sur la « forclusion de la puissance politique du peuple » (p. 17). Bove nous montre comment chez Spinoza le concept de résistance devient opératoire avec les notions de multitude, de souveraineté populaire, d'essence de la citoyenneté, d'histoire. Spinoza ne spéculé pas sur le meilleur des régimes, mais sur « la théorie de la stratégie du *conatus* du corps collectif en son procès réel d'auto-organisation "absolue" » (p. 17). Il en arrive à définir la résistance chez Spinoza basée sur l'autonomie du corps politique, en termes d'autocréation du citoyen par son action, et son droit souverain. La résistance pour Spinoza n'est pas une figure de la négativité réactive, elle est affirmation active (p. 307) et « d'amplification de la joie » (p. 311).

La philosophe Françoise Proust a aussi centré sa réflexion philosophique sur la résistance positive, de création, dans un livre remarquable, en s'appuyant essentiellement sur *L'Éthique* de Spinoza (si l'être persévère dans son être, la résistance est incluse dans l'être comme un contre-être qui double l'être) et aussi sur les travaux de Foucault, Freud, Benjamin.¹² Elle montre que la résistance « se lève partout où il y a du pouvoir » (p. 157) et comment la résistance, en devenant action, retourne les forces de mort en puissance de vie, de spontanéité, de liberté, comment le droit peut être un mode de résistance.

Suivons un bout du fil de son livre pour éclairer sa démarche sur la résistance dans une autre interprétation de Spinoza en dialogue avec d'autres auteurs, dont Foucault. « C'est à Foucault [qui a travaillé sur les rapports de pouvoir] que nous devons d'avoir généralisé, en la déplaçant, la loi physique de la résistance : toute force, en même temps qu'elle est affectée par une autre force, suscite une résistance qui contrecarre, à défaut d'arrêter, l'action de la première ; les forces entrent nécessairement en rapports non d'opposition ou de contradiction (qui n'en sont qu'un cas rare et précaire), mais de contrariété dissymétrique. Toute force double et est doublée par une autre force qui, en même temps qu'elle en accompagne continûment l'exercice, la contre et, par suite, la déséquilibre et la dérègle. [...] La résistance est le nom de cet agencement à la fois compact et fissuré, de ce dispositif stratégique où les puissances jouent obscurément et librement à la fois avec et contre d'autres puissances.

« En "positiviste aprioriste", Foucault établissait une cartographie du pouvoir ; en "transcendentaliste", nous voudrions élaborer une analytique de la résistance, c'est-à-dire le transcendantal de

12. Françoise Proust, *De la résistance*, *op. cit.*

Résister en politique, résister en philosophie...

toute résistance quelle qu'elle soit : résistance au pouvoir, à l'état des choses, à l'histoire, résistance à la destruction, à la mort, à la guerre, résistance à la bêtise, à la paix, à la vie nue. La résistance n'est pas une tâche ou une nécessité, elle n'est pas un devoir ou un droit. Elle est une loi de l'être, elle est interne et immanente à son objet. Dès que de l'être est donné qui prend forme et figure, qui consiste et insiste, dès qu'il y a de l'*étant* ou de l'*état*, il suscite et bute sur une résistance qui le tord irrésistiblement et le fissure irrévérablement. De même qu'une règle est une stabilisation fragile et un conglomérat hétéroclite de rapports de force, de droit, de compromis et de justice et que, par suite, elle est toujours en voie d'être dérégulée et remaniée, de même que la vie n'est pas une substance, une donnée ou une valeur, mais un agencement subtil rusant de manière fragile avec une puissance de destruction qui l'accompagne continûment et qui forme un complexe vie-mort précaire et réversible, de même, d'une manière générale, tout état est flanqué de son double qui le contre et le hante, tout étant est bordé de son ombre qui le limite et le presse de l'intérieur. La *résistance* est interne et coextensive à l'*instance*, tout être bute sur son contre-être. Le contre-être n'est ni un non-être ou un néant, ni un autre type d'être ou une puissance de néantisation, ni même un moindre être, c'est l'être lui-même qui, dans son déploiement et son extension, se retourne contre lui-même et affecte son "dedans" d'un "dehors" qu'il a lui-même suscité et éveillé.»¹³

Qui fait partie du corps politique, qui a autorité pour résister (Spinoza) ?

Tout en prenant en compte ces approches de la résistance chez Spinoza, arrêtons-nous un instant au fil rouge de cet essai sur le conflit entre politique et philosophie, et sur la définition que donne Spinoza du corps politique, de l'autorité et de la démocratie. Dans son œuvre sont présents des conflits évoqués aux frontières de la démocratie (*troisième tableau*) à propos de la composition du corps politique dans la démocratie. Le passage retient d'autant plus l'attention qu'il n'est pas pris en compte dans la plupart des études sur Spinoza. Il reste un non-dit. Il est évident qu'on ne peut extraire sans autre précaution une partie de l'œuvre de son ensemble, mais il est parfois utile de repérer des symptômes de conflits théoriques, politiques, dans l'élaboration d'une œuvre. Sans pouvoir ici contextualiser ces symptômes dans l'époque, on peut les signaler pour inviter la lectrice, le lecteur à approfondir.

13. *Ibidem*, p. 9 et 10.

Pour Spinoza, diverses populations posent problème pour la citoyenneté : les étrangers, les femmes, les esclaves et les enfants. En un endroit de son œuvre, en signalant qu'il existe diverses conceptions de la démocratie, il aborde un projet de démocratie par le biais de l'accès au droit de vote dont il voit des limites quand il est lié à la patrie, à l'obéissance, à une vie honorable : « Celle où tous les habitants, sans exception, pourvu qu'ils n'obéissent point à d'autres lois que celles de leur patrie, que, par ailleurs, ils soient indépendants et mènent une vie honorable, jouissent du droit de voter à l'assemblée suprême et de revêtir les charges publiques. Je dis expressément : *pourvu qu'ils n'obéissent point à d'autres lois que celles de leur patrie, afin d'exclure les étrangers*, présumés soumis à une autorité politique différente. » Il continue : « J'ajoute : et soient par ailleurs indépendants, afin d'exclure tant les femmes et les esclaves (au pouvoir de leurs maris et de leurs maîtres) que les enfants subissent le pouvoir de leurs parents et de leurs tuteurs). Enfin, j'ai dit : *pourvu qu'ils mènent une vie honorable*, afin d'exclure sans recours ceux qui sont déshonorés par un crime ou une conduite honteuse quelconque. »¹⁴

Concernant les femmes, Spinoza précise qu'il ne s'agit pas seulement du pouvoir de leurs maris, mais de leur « nature » et de l'impossible coexistence au pouvoir des hommes et des femmes, et il invoque les Amazones pour dire que c'est une question de paix : « Est-ce du fait de leur nature même, ou en vertu d'une institution, que les femmes sont au pouvoir de leurs maris ? Le problème ne peut rester en suspens, car, si la soumission des femmes ne résultait que d'une institution, aucun motif ne nous contraindrait plus à exclure les femmes du gouvernement. Toutefois, si nous méditons les leçons de l'expérience, nous voyons que la condition des femmes dérive de leur faiblesse naturelle. Nulle part, en effet, il n'est arrivé que les hommes et les femmes règnent ensemble. Dans tous les pays de la terre où vivent des hommes et des femmes, nous voyons les premiers régner et les secondes subir leur domination. De cette façon, les deux sexes connaissent la paix. Au contraire, lorsque les Amazones, jadis, détinrent le règne – ainsi que le veut la légende –, elles ne toléraient aucun homme sur le territoire de leur patrie ; elles n'élevaient que leurs filles, tuant les mâles qu'elles avaient mis au monde. Quoi qu'il en soit, si les femmes étaient, de par la nature, les égales des hommes, si, en force de caractère et intelligence (constituants essentiels de la puissance et, par conséquent, du droit des humains), les femmes se distinguaient au même degré que les hommes, l'expérience politique le proclamerait bien ! Parmi les

14. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, in *CŒuvres complètes*, op. cit., p. 1043 et 1044. Je cite assez longuement ce texte qui circule assez peu dans les livres sur Spinoza.

Résister en politique, résister en philosophie...

peuples nombreux et divers du monde, il s'en trouverait quelques-uns où les deux sexes assument ensemble l'autorité politique, ainsi que d'autres où les femmes gouverneraient les hommes et les feraient éduquer, de telle manière que leur intelligence ne se développât point. Comme de pareilles situations ne se sont jamais produites nulle part, il est permis d'affirmer, sans hésitation, que les femmes ne jouissent pas naturellement d'un droit égal à celui des hommes, mais qu'elles leur sont *naturellement inférieures*. Par suite, il est impossible que les deux sexes assurent ensemble le gouvernement de l'État, et encore bien plus que les hommes soient gouvernés par les femmes. Plaçons-nous, en outre, du point de vue du jeu de la sensibilité humaine : les hommes, on le sait, n'aiment le plus souvent les femmes que d'un désir sensuel ; ils n'apprécient leur intelligence et leur sagesse qu'autant qu'elles sont belles. D'autre part, les hommes supportent très mal que les femmes qu'ils aiment accordent la moindre marque d'intérêt à d'autres hommes ; et ainsi de suite... Dès lors, nous voyons sans peine que, si les hommes et les femmes assumaient ensemble l'autorité politique, la paix aurait beaucoup à souffrir de cette probabilité permanente de conflits. Mais je n'en dirai pas davantage là-dessus... »

Ce passage de Spinoza nous renvoie à des questions que pose Rada Ivekovic sur la partition et que posent aussi les auteurs féministes.

41. RÉSISTER POUR VIVRE

« Pour moi, être heureuse, c'est ne pas subir. La liberté sans la rigueur n'est pas intéressante. »

Marta Argerich, *Le Courrier*, 8 juin 2006.

Résister, c'est s'arracher à la servitude pour découvrir la liberté. Résister, c'est garder vivante la découverte d'apories de la modernité, l'expérience totalitaire dans les conflits de mémoire collective et aux frontières de la démocratie. Résister, c'est se situer dans une période (post)coloniale, (post)communiste, (post-)totalitaire, époque où la planète est finie, c'est-à-dire où il n'y a plus d'extérieur où exporter la guerre impérialiste, où piller les ressources, où jeter les déchets, où expulser ou procéder à des meurtres de masse. Résister, ce n'est pas vouloir prendre le pouvoir guerrier pour répéter le cycle de la domination dans un contexte de destruction et d'extermination directe ou déléguée (politiques du sida, externalisation des conflits, etc.). Ni faire la guerre.¹⁵ Ni céder

15. On se rappelle l'importance des manifestations en Angleterre et ailleurs contre la guerre en Irak.

à l'illusion de la force instrumentale présente dans les dispositifs, les outils, les armes. Résister, ce n'est pas non plus réinventer une utopie messianique. C'est une position à tenir, un choix, un acte politique où se met en route l'agir de l'égalité liberté, où s'apprennent, s'exercent la subjectivation relationnelle créatrice, l'autolimitation toujours fragile aux frontières de la politique. La *résistance (post)coloniale, (post)communiste, (post-)totalitaire* se réapproprie l'imaginaire, la puissance démocratique dans l'histoire d'aujourd'hui qui arrête (rupture) et réinvente (commencement, événement), se réapproprie le *temps* (durée, rythme), l'*espace* (non réductible au territoire étatique et intergouvernemental de police), le *mouvement* (la mobilité ne se limite pas « au droit de quitter son pays » de l'article 13 de la Déclaration des droits de l'homme¹⁶, la gouvernance autolimitée. En débusquant la censure, l'autocensure de la pensée, de la parole inscrite dans l'obéissance), le *plaisir* de vivre, la *parole*, les *astuces de la pensée dans l'agir*, l'*autolimitation* en face du spectre de la mort de masse et de la destruction de la planète.

On a vu combien l'affrontement à la destruction, à la guerre *totale*, au chaos, au néant ne peut se penser ni à l'aide d'une métaphysique de l'Un, ni avec les catégories utilitaristes de « la fin justifie les moyens » (« on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs » et autres « mains sales »), ni avec le rêve d'un avenir radieux, ni même en s'appuyant sur la « sauvagerie »¹⁷ (en quoi est-elle distincte de la « barbarie », de la « cruauté » guerrière ?). On a vu qu'il doit se garder de participer à la criminalisation insidieuse (abus, migration illégale, délinquants, terroristes), de distiller un vocabulaire (afflux, avalanche, invasion, assaut, etc.), des concepts guerriers qui contaminent la vie sociale, alors qu'il doit redécouvrir et inventer des mots, des concepts provisoires de l'agir qui proviennent d'en bas et non d'experts philosophes ou autres (droit d'avoir des droits, sans-papiers, refuge, hospitalité, droits devant, etc.). Qu'elle doit se remplir les yeux, l'imaginaire de photos comme celles des échelles de branchages des migrants sur les grillages à Ceuta et Melilla, qui montrent la résistance en acte. En étant attentive à la fois à l'événement et à la stratégie (l'un ne contredit pas l'autre), elle ne se résume pas au spontanéisme aveugle, à une « gestion des risques », à un droit des victimes ou à une philosophie de la

16. La liberté d'émigrer a pour corollaire l'interdiction d'immigrer, l'« immigration choisie », l'immigration « illégale » et des dispositifs de police se transformant en dispositifs de guerre (camps, contrôles biométriques, avions, bateaux de combat, caméras thermiques, murs électroniques, patrouilles et exercices interpolices et interarmées, etc.). En face de ces armes, on pense aux échelles de bois des migrants de Ceuta et Melilla, à la frontière espagnole.

17. Alain Brossat, *La Résistance infinie*, Lignes, Paris, 2007, p. 31.

reconnaissance.¹⁸ Résister implique de se préoccuper de civiliser la violence dans les institutions, les activités instituantes, la subjectivation pour (re)créer la politique et la *praxis* philosophique dans les détails au jour le jour. Le travail de résistance implique un travail de réinterprétation, de deuil d'expériences passées à la lumière de nos questions, de reprise de débats (distinguer Rome de la Grèce, relire Marx, Freud, Spinoza, les nouveaux exilés, par exemple), d'intégrer des œuvres invisibles (textes féministes, de l'esclavage, témoignages sur les guerres, résistances au début de l'industrialisation, le racisme, les *santuaries*, les patronages d'ex-pulsés, par exemple), des positions de chercheurs du XX^e siècle en dialogue avec des œuvres en provenance des luttes (postcoloniales, postcommunistes, féministes, sans-papiers, travailleurs intermittents, prostituées, etc.).

Tentons de réinventer le mot résistance, en faisant un travail de mémoire¹⁹, en sachant que résister est une position, une activité individuelle et plurielle qui se pense en se situant dans l'histoire (post-)totalitaire. L'écriture est impuissante à en rendre compte, dans la mesure où elle fige l'action, l'activité de penser. Le débat entre l'oral et l'écrit était déjà présent entre Socrate et Platon. Dans le contexte d'aujourd'hui, il est toujours aussi aigu, complexifié par les questions de traduction (Ivekovic) et de transformation du récit. Les schèmes de pensée, les mots manquent pour en parler. Mais ils s'inventent dans un étrange ballet dialectique où ils nous échappent et où ils se montrent. En résumé, résister, c'est à la fois s'inscrire dans une position ontologico-politique, un *triple mouvement d'émancipation (post)coloniale, (post)communiste, (post-)totalitaire*. C'est accepter d'assumer, de tenir une position active qui combine le repérage des difficultés de la pensée, ses propres résistances face à l'horreur de la destruction, un réel incertain, chaotique, meurtrier, tout en acceptant un travail de deuil sur la toute-puissance et les pertes, le courage de l'interrogation ouverte, le refus, la connaissance, l'affrontement de la destruction, la transformation du mouvement de destruction en action par la fragile création démocratique.

Dans la genèse du terme résistance, des traces contiennent une ambiguïté qui tend à cacher la mort, la destruction, le rapport à la

18. Le responsable des ressources humaines d'une grande banque expliquait qu'il privilégiait les candidats ayant le goût du jeu et écartait ceux qui cherchaient une reconnaissance, car, une fois reconnus, ils perdent le goût de se battre.

19. «[...] en plus de l'amour qui arrive en premier, c'est la plupart du temps la résistance généreuse contre l'injuste réalité qui permet de sauver la dignité humaine», écrit un rescapé des camps d'extermination qui évoque la résistance individuelle et collective (Mauthausen) dans les camps. Boris Pahor, *Pèlerin parmi les ombres*, La Table ronde, Paris, 1990, p. 217. Les témoignages nombreux se font l'écho de l'existence de la résistance sous de multiples formes.

force, le noyau de vie, de puissance d'agir contenue dans le mot et l'identité ambiguë de l'agir. L'ambiguïté du langage rejoint l'ambiguïté du lien entre guerre et politique dépassée par Arendt. Résister (en latin, *resistere*, rac. *sistere*, « s'arrêter », « s'asseoir ») est un terme riche, complexe d'un point de vue philosophique, historique, linguistique dans les langues indo-européennes. Dans l'histoire du XX^e siècle, le sens commun parle de résistance, en évoquant la résistance antifasciste, antinazie, en gommant souvent les aspérités, les ambiguïtés, les dénis de la politique. Résister recouvre à première vue, des traces du refus dans une infinité d'actes possibles²⁰ : l'insoumission, l'insurrection dans les luttes antiesclavagistes, anticoloniales, l'expérience de la Révolution française toujours ouverte, l'utopie révolutionnaire d'un Marx, la révolution des Conseils d'une Rosa Luxemburg, la révolte d'un Camus²¹, la lutte contre l'excision de deux femmes en France (Sougoutounba et Aminata Malacon), contre des violences policières lors d'expulsions sur des vols réguliers à Paris (Françoise Durut citée au tribunal de Nanterre en France), contre l'installation d'un centre de requérants dans un lieu isolé de la population (commune de Valzeina, dans le canton des Grisons, en Suisse), le travail entre praticiens de la santé juifs et palestiniens à Gaza, les « chercheurs de survie » dans des expériences paysannes autogérées, les réseaux alternatifs de commercialisation du café, du coton, etc., en Europe, et tout un monde de luttes pour la terre en Bolivie, des luttes des sans-papiers contre l'expulsion, du *sanctuary movement*²², etc.

Les figures des héros ordinaires sont multiples, souvent invisibles. Elles peinent à s'inscrire dans la mémoire politique. Résister, aujourd'hui, exige de reprendre la tension entre guerre et politique, entre servitude et liberté. Il faut reprendre les questions de la philosophie existentialiste en les radicalisant, les récits des luttes contre l'esclavage, l'insoumission anticoloniale, la désobéissance civique en conjuguant faits et droit²³, pour créer une philosophie révolutionnaire à travers l'histoire de longue durée. Le cadre de l'ex-

20. On pense par exemple à Zola, aux manifestes « des 121 » (Algérie), « des 343 » en 1971 (lute anti-avortement), à Che Guevara, Gandhi, MalcolmX, Martin Luther King, Salman Rushdie, Taslima Nasreen, etc.

21. Voir, à ce propos, Albert Camus, *L'Homme révolté*, in *Essais*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2000.

22. Elvira Arellano, Mexicaine sans-papiers de 32 ans, mère d'un garçon de huit ans, ayant résisté à son expulsion en 2007, est comparée aux États-Unis à Rosa Parks, la jeune couturière noire qui avait refusé de céder sa place à un Blanc dans un autobus, en décembre 1955, à Montgomery (Alabama), et avait amorcé le mouvement pour les droits civiques.

23. Monique Chemillier-Gendreau, « Le droit de résistance en droit international », *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Sens & Tonka, Paris, 2006, p. 113-124.

Résister en politique, résister en philosophie...

périence (post)coloniale, (post)communiste, (post-)totalitaire, mis en lien avec les questions toujours présentes du rapport à la guerre et de l'émancipation, renouvelle la compréhension des *praxis*, les questionnements autour des expériences de résistance.

D'un point de vue linguistique, si l'on s'en tient au *Petit Robert*, le terme serait à la fois passif et actif. Du côté passif, il signifierait *s'arrêter*²⁴, ne pas céder à une force (murailles qui résistent au coup de bélier), ne pas être détruit, ne pas être affaibli (résister à la fatigue), ou encore supporter sans faiblir, ou encore se maintenir, survivre, durer. Du côté actif, il signifierait faire effort contre l'usage de la force, tenir, s'opposer à ce qui contrarie les désirs, la liberté. Repousser les sollicitations de quelqu'un, ou encore s'opposer à ce qui plaît, séduire. Les mots allemands *Widerstand*, *Widerstandskraft-fähigkeit*, *Widerstehen*, *Ueberstehen* contiennent aussi les deux sens (passif, actif), avec un accent sur se tenir debout, résister à la force par la force qui offre une ouverture à l'opposition binaire (passif-actif) en intégrant l'usage de la force. Freud a complexifié l'usage du terme en mettant l'accent sur une forme d'activité souterraine de l'inconscient induisant une passivité active inconsciente, qu'on pourrait appeler refus inconscient du désir de savoir et d'« exister en acte » (Spinoza). De quelle force, de quelle puissance s'agit-il dans le fait de résister ?

La résistance n'est ni une philosophie du non induisant une réorganisation du savoir²⁵, ni la dialectique idéaliste hégélienne du maître et de l'esclave remise à jour par Kojève, ni même le simple renversement hégélien de la théorie en *praxis* par Marx, car elle est mise au défi au XXI^e siècle d'intégrer la violence, l'expérience de destruction politique totalitaire, sa genèse de longue durée. Elle ne fait pas partie d'une dialectique du savoir, mais d'une dialectique paradoxale de l'agir dans le monde contemporain qui contient un double mouvement actif, en apparence contradictoire, où l'activité d'imaginer, de penser, de juger a une place importante pour agir et éviter les « passages à l'acte » aveugles. Elle contient une opposition dynamique retournée en mouvement de l'agir qu'il nous faut (re)situer après les expériences historiques de destruction politique qui ont culminé au XX^e siècle.

Le parcours rapide du mot permet de voir que la distinction *passif-actif* est ambiguë, que la position dite passive est active, mais d'une autre manière que la position dite active. En clair, tout est de l'ordre de l'actif, mais de quelle manière ? La distinction passif-actif

24. Dans la corrida, la position *del guante*, où le torero attend immobile le taureau en lui faisant face sans bouger, a été traduite par Francis Wolff par *résistance*. Francis Wolff, *Philosophie de la corrida*, Fayard, Paris, 2007. Le torero serait ainsi une figure d'une ascèse stoïcienne de l'Être.

25. Gaston Bachelard, *La Philosophie du non*, PUF, Paris, 1940, p. 135.

valorise l'agir héroïque, mais c'est celui d'un héros guerrier (mâle), souvent inscrit dans l'ordre de la mort, de la destruction de masse, contre une forme d'agir antihéroïque au sens classique, apparemment passive, plus souterraine, moins visible, moins évidente. Cette dernière renvoie à la figure du héros ordinaire dont Arendt nous a parlé. La prise de risque existe dans les deux cas. La plus spectaculaire, pourrions-nous dire, la plus en lien avec le passage à l'acte, la guerre, la violence, la cruauté, la mort, est valorisée (pensons aux guerriers des guerres privatisées, aux kamikazes d'aujourd'hui). La scène dominante cache l'héroïsme ordinaire, qui transforme la fascination de la mort en courage politique de vivre, la violence en parole, en mésentente, en transformant le rapport au temps immédiat en temps durable et l'espace guerrier en espace de parole. Le héros ordinaire sait qu'il doit durer, résister à l'usure sans trêve, élargir les espaces de civilité. Les luttes des sans-papiers en sont une illustration.

Sous l'angle des rapports de pouvoir, l'acte de résister se situe dans l'arrachement à la « masse stagnante »²⁶ pour accepter de sortir de la servitude en assumant une singularité active depuis une place de moindre pouvoir. Pour résister, il faut prendre le risque de se singulariser, de se présenter dans l'espace public, vaincre la peur d'être rejeté par autrui, isolé, écrasé. Vu depuis l'expérience (post)coloniale, (post)communiste, (post-)totalitaire, pour résister il faut identifier les difficultés du travail de la pensée et aussi vaincre le double mouvement de fascination de la cruauté, du meurtre, de déni, de recul devant l'horreur de la destruction politique. La domination (post-)totalitaire ne résiste pas, elle cherche à imposer une destruction indiscutable en accélérant le temps, en réduisant l'espace aux espaces internet ou alors de police sécuritaire, en squattant l'espace intime, en tentant de figer le mouvement de vie dans les pieds, la tête. Elle invite à suivre la pente de la servitude, de l'obéissance aveugle sur laquelle portait une interrogation majeure de Spinoza dans *L'Éthique*. En clair à accepter activement d'être passif pour consentir à la servilité. Que signifie résister à la domination quand la guerre destructrice de masse est constitutive de la politique, des rapports de pouvoir ? Quels sont alors la temporalité, l'espace, le mouvement de la résistance ? Où se positionner, comment, pourquoi, avec qui ?

Pour résister, il faut recréer un rapport au temps²⁷, à l'espace intime, privé, public, être entre le dedans et le dehors, aux frontières de la démocratie, dans le lieu de jonction des énergies, en trouvant une position pour les dynamiser, ruser avec la force, comme

26. Elias Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, Paris, 1950.

27. Lothar Baier, *Pas le temps ! Traité sur l'accélération*, Actes Sud, Arles, 2000.

Résister en politique, résister en philosophie...

l'explique Arendt dans sa préface de *La Crise de la culture*. En étant dedans, il faut déjouer les difficultés du travail de pensée, avoir le courage de voir, de connaître les visages de la violence, d'être distinct dans le dedans. En étant dehors, il faut avoir le courage de ne pas céder au vertige. La résistance n'est jamais en position d'extériorité par rapport à la domination, à la force, à la violence, comme l'explique Foucault dans *La Volonté de savoir*.²⁸ Mais elle n'est pas non plus en pure position d'intériorité, ne serait-ce que par le désir d'éviter la destruction, de déplacer la force, de civiliser la violence. Résister, comme on l'a vu, c'est accepter d'être « debout affrontant l'abîme » (Castoriadis), s'étonner (Socrate), affronter le risque de la liberté (Arendt), dans la position de l'ange de Walter Benjamin qui entre à reculons dans l'avenir en marchant sur un champ de ruines, en *pensant ce que nous faisons*, en partageant nos expériences de conflit dans le partage du sensible avec d'autres qui résistent. L'abîme n'est pas seulement l'infinitude du monde qui nous échappe, la condition individuelle de mortalité. C'est le risque de l'extermination de masse éclatée dans les conflits et de l'anéantissement de la planète.

Résister, c'est l'agir d'un *qui avec d'autres* dans un contexte (post)colonial, (post)communiste, (post-)totalitaire de destruction, dans une place de moindre pouvoir, qui se situe dans un rythme, un espace de conjonctions de forces dominatrices et d'énergies émancipatrices entre le dedans et le dehors, qui dit à la fois *non* à la domination, à la destruction, et *oui* à tout acte de sauvegarde de la vie, de la liberté, en partageant son expérience avec d'autres (pluralité), en s'inscrivant dans la mésentente (Rancière). En d'autres termes c'est la recherche infatigable d'une position de *puissance* du devenir distincte de la *force* de destruction transformée en « impuissance » active²⁹, c'est-à-dire en puissance autolimitée dans le fragile travail infini de refus de la destruction et de la civilisation de la guerre. Le mouvement actif de résistance s'oppose à une force externe et interne, déplace, transforme la force, la violence en puissance créatrice partagée. En s'inscrivant dans une ontologie, une philosophie de l'Être multiple en devenir (Spinoza, Deleuze), résister est un mode d'agir où la position de blocage, de prise de distance de la force de destruction peut se transformer en puissance créatrice, grâce à la pensée, à la ruse, à l'humour, aux plaisirs de la vie. Résister devient alors un triple mouvement, refuser la destruction, accepter des deuils, travailler ses propres résistances à affronter la destruction, augmenter une puissance d'exister pour

28. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1984, p. 126.

29. Étienne Balibar, « Politique de l'im-puissance. Quelle médiation européenne ? », entretien réalisé par Bertrand Ogilvie, *Le Passant ordinaire*, n° 43, mars 2003.

pouvoir être au monde en créant un espace intime, privé-public de partage de l'expérience sensible. C'est dans un tel cadre que doivent se gagner les conditions matérielles, intellectuelles, politiques de résistance.

Résister est une *praxis* de la philosophie³⁰ de la puissance d'être en devenir et de la finitude de tout humain qui repère sa propre violence, ses propres dénis, ses propres résistances, qui fait des deuils, s'affronte à la guerre destructrice pour la dévier, la détourner, la retourner en puissance. Le mouvement de résister combine un travail sur le non-être de la destruction de la politique et un travail de puissance du devenir dans le monde. Le mouvement de puissance dans l'acte de résister ainsi mis au défi d'intégrer l'incontournable violence, le lien entre guerre, émancipation et politique, un travail de mémoire sur l'expérience historique de la destruction, pour se muer encore et toujours en puissance politique par la transformation de soi-même, des conditions de l'agir, de la violence destructrice guerrière en pouvoir de mésestante (Rancière), de médiation (Balibar), de traduction civilisatrice (Ivekovic). La dialectique du triple mouvement nous conduit à combiner l'événement dans le début, la stratégie dans la durée, l'espace, la fragilité du mouvement de résistance démocratique.

42. RESPIRER POUR VIVRE

En arrivant au bout de ce livre, on comprend que la politique et la philosophie sont intimement liées. Refusant l'amalgame entre métaphysique et nihilisme³¹, ou leur confinement à l'éthique banalisée³², travaillant la violence guerrière d'anéantissement, notre tâche est de (re)construire une ontologie, une anthropologie politique³³ attentive aux tentatives actuelles de naturalisation des faits sociopolitiques (nouveau racisme), pour imaginer, penser le multiple, l'agir présent et futur.

Nous voilà parvenus sur le terrain du pouvoir de l'agir traversé par la dynamique de la partition (sexiste, raciste, nationaliste), où l'activité de penser, le partage du sensible à partir de la mésestante ont leur place dans la subjectivation politique. Où l'on retrouve une aporie formulée par Castoriadis : « Les êtres humains sont conditionnés par l'état de choses, lequel ne peut être changé que par

30. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit.

31. Jean-Pierre Faye, *La Philosophie désormais*, op. cit., p. 9.

32. Un banquier interpellé sur l'absence de réglementation dans les finances internationales répondait : « Pas de règles, pas de lois, mais de l'éthique. »

33. Voir notamment Étienne Balibar et Bertrand Ogilvie, *Citoyen, sujet, essai d'anthropologie philosophique*, PUF (à paraître).

Résister en politique, résister en philosophie...

leurs actions. Mais pourquoi les êtres humains voudraient-ils (et pourraient-ils?) changer cet état de choses alors même qu'il les conditionne pour fonctionner en conformité avec lui?»³⁴ Le lieu du chaos se situe entre le double héritage des inventions de la modernité totalitaire et démocratique toujours ouvertes, prises dans la contradiction entre démesure et mesure. Impossible d'attribuer nos malheurs à la colère des dieux, à des catastrophes «naturelles», ni de déléguer nos responsabilités à des chefs, à des experts, à des avant-gardes révolutionnaires ou à des philosophes professionnels.

Marquée par la destruction politique, les guerres, les génocides, Auschwitz et Hiroshima, Arendt voit émerger les humains thaumaturges sur la scène du désastre, avec une puissance humaine, rien qu'humaine, de faire des miracles politiques. Ces antihéros sont des héros ordinaires. Ils sont marqués par les ruptures de l'histoire, les échecs révolutionnaires, le conformisme généralisé, la vigueur du capitalisme. Castoriadis nous invite à redécouvrir la *praxis* démocratique, seule assurance fragile d'une philosophie vivante, réflexive, créatrice, pouvant éviter la destruction de la politique, à la base de la création humaine infinie de l'égaliberté (Balibar) inscrite dans le tort de la mésentente (Rancière). Rada Ivekovic nous montre que la dynamique de la partition (sexe, race, nation, classe, etc.) traverse la guerre de fondation d'ex-Yougoslavie en Europe, et ses développements, en nous invitant à vivre en traduction permanente. Tous trois ont analysé les travers, les richesses du conflit entre politique et philosophie, entre guerre et politique dans la dialectique destruction/commencement, hétéronomie/autonomie, *hubris*/autolimitation. Tout être humain philosophe est désormais appelé à devenir un «narrateur de bien des choses», un enquêteur de l'histoire (une narratrice des choses, une enquêtrice de l'histoire), comme le souhaite Jean-Pierre Faye. Mais les difficultés de la construction du vrai, la traduction permanente doivent radicalement transformer le récit. Entre guerre, enquête, parole, silence, dans l'espace de l'entre-deux (*inter-esse*) dont parlait Arendt, concernant autant la subjectivation que l'espace public appelé à être à la fois local et global, il existe peut-être une voie praticable pour réinventer des formes de récit (post)coloniaux, (post)communistes, (post-)totalitaire, à condition que ce récit ne dénie pas la destruction, la partition, la mésentente. En suivant la route ironique de Socrate, les peurs de Kant, la marche de l'ange de Benjamin, les intuitions d'Arendt, le désir de radicalité d'Ivekovic, Castoriadis, Rancière, Balibar, etc., pour civiliser infiniment la violence guerrière. Travailler sur les

34. Cornelius Castoriadis, «Héritage et révolution», *Figures du pensable*, Seuil, Paris, 1999, p. 138.

énigmes, les conflits, c'est résister en se situant aux frontières de l'histoire, dans la politique, l'existence, l'action politique et philosophique. C'est une exploration qui accompagne une réappropriation infinie de la politique, du penser dans l'agir, dans un nouveau partage de la parole et du sensible.

S'il existe une philosophie de l'être... de l'être social-historique, en clair une ontologie, une anthropologie de la politique qui soit altérité, devenir, elle n'est ni un mythe, ni une métaphysique de l'Être placé hors de l'histoire, ni une métaphysique déterministe de la catastrophe, ni une philosophie essentialisante, raciste. Elle est une *praxis* travaillant à renverser la hiérarchie théorie/pratique en pratique d'une théorie qui suit le fil rouge des conflits entre politique et philosophie, entre guerre et politique, entre *total-libéralisme* et résistance démocratique (post-)totalitaire embusquée aux passages, aux frontières de la politique, de la philosophie, de la langue, de la culture. La démarche suppose d'accepter de se confronter à la fascination du meurtre de masse présente dans la servitude de la haine, à l'horreur de la destruction pour la comprendre (Arendt), en travaillant dans ce lieu entre récupération de l'imagination radicale (Castoriadis), réappropriation de l'activité de pensée, du sensible, récit et reconstruction du jugement politique (Arendt). Elle transforme la narration en activité conflictuelle du penser, du parler et du partage du sensible infiltré par la destruction. Avec des agencements, des concepts provisoires à réviser sans cesse, tout en menant de pair une confrontation avec des mythes liés aux folies de l'histoire et aux aléas du champ philosophique, comme le rappelle Jean-Pierre Faye. Elle est aussi une activité des sans-part qui vivent la colère du tort, le courage de la liberté en apprenant à ruser avec la violence guerrière. Résister, c'est apprendre à *respirer*³⁵, à connaître l'expérience des « transformations premières qui reviennent à respirer » dans un espace des questions ouvertes, infinies (respirer est le contraire du *desaliento* produit par la découverte de l'invention politique et philosophique nihiliste des humains superflus).

Respirer pour vivre, imaginer, agir, faire une part au silence, raconter, parler, débattre, se battre, penser. La respiration peut amener à des décisions inscrites dans la naissance, la finitude. L'activité philosophique dans des politiques de la *philia*, l'amitié (Derrida)³⁶ éloignant la guerre, veille alors sur les limites, travaille à les ouvrir, en les transformant en points de passage, en passage

35. « Le verbe grec signifiant l'être, *eimi*, "je suis", signifiait au sens premier "je respire", et c'est aussi une insistance nietzschéenne: sa forme archaïque est *esmi*, voisine du sanskrit *asmi*, et de l'allemand *Atmen*, "haleine". Et l'*atman*, dans la pensée de l'Inde, se découvre comme l'âme respirante, équivalente au *brahman*, où respire le monde », Jean-Pierre Faye, *La Philosophie désormais*, op. cit., p. 9-10.

36. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994.

Résiter en politique, résister en philosophie...

de frontières. L'horizon infini du chaos reste ouvert. La certitude de la violence guerrière aussi. C'est la grandeur de notre liberté, de notre autonomie de l'accepter en tentant d'être lucides. La puissance de l'imagination, de l'action, de la pensée, de la joie (Spinoza) est là. Toujours imprévisible. Des abîmes ont été visités, courageux. Des conflits mis à nu. Des apories traversées. Des questions, des perspectives ouvertes au fil de cet essai. Elles feront l'objet d'autres travaux. Le voyage de la politique et de la philosophie continue.

Genève, août 2005-septembre 2007

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	11
PROLOGUE	25
Résister aujourd'hui	29
Trois figures, un réseau pour en débattre (Arendt, Castoriadis, Ivekovic)	36
Un parcours en cinq tableaux et un épilogue (résister)	43
PREMIER TABLEAU <i>PRAXIS POLITIQUE ET PHILOSOPHIQUE.</i> TROIS SPECTRES HANTENT L'EXPÉRIENCE TOTALITAIRE	47
Introduction	47
1. Politique et philosophie: clivage ou conflit?	50
2. Politique et philosophie, un conflit fondateur (Arendt)	53
3. Politique (démocratie), philosophie, tragédie: le labyrinthe ouvert sur l'abîme (Castoriadis)	60
4. Politique et philosophie: partition et résistance (Rada Ivekovic)	64
5. Destruction, soumission et liberté dans l'activité philosophique	68

Résister en politique, résister en philosophie...

6. Exercice de pensée pratique.Trois spectres hantent l'expérience totalitaire du xx ^e siècle	73
Lourd héritage, nouveaux dilemmes pour la politique et la philosophie	97

DEUXIÈME TABLEAU

À L'HORIZON : GUERRE D'ANÉANTISSEMENT (ARENDT),
IMPÉRIALISME ET DESTRUCTION DE LA POLITIQUE

AU XX ^e SIÈCLE	101
Introduction	101
7. Globalisation, périodisation, rupture historique, événement	103
8. La destruction de la politique et les humains superflus	109
9. De l'émergence historique des sans-État aux camps d'extermination	124
10. Les camps, laboratoires des humains superflus	129
11. Le racisme d'État colonial bureaucratique	141
12. La transformation de la lutte des classes en lutte des races	148
13. L'horizon de la guerre d'anéantissement (Arendt)	162
Les revenants (extrait)	174

TROISIÈME TABLEAU

MENACE DE DESTRUCTION
DE LA POLITIQUE AU XXI^e SIÈCLE.
FAIRE LA GUERRE OU ASSUMER LE CONFLIT

EN CONSTRUISANT LA PAIX	177
Introduction	177
14. Le débat entre humains superflus (Arendt) et main-d'œuvre de réserve (Marx)	180
15. Le chien de Coetzee dans l'apartheid mondialisé (Monnier, Busch, Coetzee)	186
16. La figure anthropologique négative dans le rapport capital/travail (Tosel)	192
17. La lutte des classes : exclusion ou expulsion guerrière ?(Castel, Balibar)	196
18. La cruauté, la torture, les génocides aujourd'hui	199
19. Faire la guerre ou assumer le conflit ?	207

Table des matières

20. Le conflit entre guerre et politique dans l'horizon nihiliste du XX ^e siècle	209
21. Guerre et révolution au XX ^e siècle: impasse et redécouverte de la politique (Arendt)	214
22. Le conflit autour du déni du mouvement d'altérité dans l'activité philosophique	222
23. Le conflit autour du mouvement des populations aux frontières	228

QUATRIÈME TABLEAU

LIBERTÉ AMBIGUË, SERVITUDE, PENSÉE, RÉSISTANCE.

LE POSTULAT EXPLORATOIRE

DU CAPITALISME TOTAL LIBÉRAL	235
24. L'ambiguïté de la liberté dans un contexte (post-)totalitaire	237
25. Les oiseaux sans tête (Ogilvie)	243
26. Qu'est-ce que la pensée ? Une analyse de cas, l'affaire Eichmann (Arendt)	248
27. Exercice de pensée pratique dans l'expérience (post-)totalitaire	260
28. La réalité et le spectre des camps	271
29. Remarque sur une tâche aveugle dans le « biopouvoir » (Foucault)	279
30. Dispositifs, outils, violence du pouvoir et résistance	282
31. L'exercice du postulat exploratoire du capitalisme total libéral	286

CINQUIÈME TABLEAU

RÉSISTER EN POLITIQUE ET EN PHILOSOPHIE.

HÉROS ORDINAIRES, DROIT D'AVOIR DES DROITS,

CRÉATION DÉMOCRATIQUE	303
Introduction	304
32. La création de l'espace public par le partage de la parole et du sensible (Arendt)	311
33. Les faiseurs de miracles, héros ordinaires (Arendt)	326
34. Le socle du « droit d'avoir des droits » (Arendt)	331
35. La puissance de l'imagination radicale et l'autonomie (Castoriadis)	335

Résister en politique, résister en philosophie...

36. L'invention démocratique d'Athènes après l'échec de la révolution (Castoriadis)	340
37. Égalité, démocratie, sans-part, universalité, violence (Castoriadis, Rancière, Balibar)	351
38. L'hospitalité politique pour résister à la guerre (Kant, Scherrer, Derrida)	361
39. La partition (nation, pensée), la résistance par la traduction (Ivekovic)	367
ÉPILOGUE. RÉSISTER : LE DRAGON DE VICTOR HUGO	385
40. Résister, c'est résister en acte (Spinoza)	388
41. Résister pour vivre.	394
42. Respirer pour vivre	401

... SAGIM • CANALE ...

Achévé d'imprimer en septembre 2008
sur rotative Variquik
à Courtry (77181)

Imprimé en France

Dépôt légal : septembre 2008
N° d'impression : 10985

L'imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque
Imprim'vert® depuis 2004

« Tu me crois la marée et je suis le déluge », écrivait Victor Hugo après l'échec de la Commune de Paris. Déluge des vaincus, des esclaves, des sans-part qui laisse un monde où les humains deviennent superflus. Le lourd héritage du vingtième siècle a bousculé l'imaginaire, la pensée, les projets, les passions de la politique et de la philosophie. Il a transformé notre rapport à l'avenir, au présent, au passé. Il a radicalement changé nos dilemmes dans l'action.

Dans l'apartheid

aujourd'hui mondialisé. Marie-Claire Caloz-Tschopp, professeure titulaire à l'université de Lausanne, chargée de cours à l'université de Louvain, private-docent à l'université de Genève, membre de Solidarité sans Frontières en Suisse, nous invite à penser la résistance comme création politique et philosophique.

Résister avec: avec Hannah Arendt, pour dialoguer

sur l'invention totalitaire du vingtième siècle, le poids des révolutions; avec Cornelius Castoriadis, pour imaginer la puissance de la démocratie radicale, l'autonomie; avec Rada Ivekovic, pour saisir le danger des guerres de fondation (partitions nationalistes, ethniques, sexistes), pratiquer la traduction de la citoyenneté cosmo-politique.

Résister pour: pour retisser les liens rompus entre politique et philosophie, pour désirer la liberté infinie, connaître la finitude humaine, refuser la destruction, choisir l'action humaine, la politique, la pensée. Cette œuvre de réouverture de l'humaine action réflexive s'inscrit en continuité avec ses précédents livres. « Les sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt » (Payot, 2000), « Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps » (La Dispute, 2004).



LA DISPUTE

08.IX 983161.6 28€



9 782843 031502