

**Les Sans-Etat, « ni minoritaires, ni prolétaires¹,
en dehors de toutes les lois » (H. Arendt).**

A propos de la traduction de mots

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP

« Les individus sans-Etat 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 XIXe siècle. Ils sont tout aussi éloignés de la vie nationale des peuples que les luttes de classe de la société. Ils ne sont ni des minoritaires ni des prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois »

Arendt, OTII, 253.

Introduction

Les questions théoriques et les enjeux méthodologiques de la réflexion sur « le paria en tant que figure de la modernité » ouvrent un champ de recherche vaste et riche. Lorsqu'Hannah Arendt réfléchit aux sans-Etat dans son texte sur les *perplexities* des Droits de l'homme et dans d'autres textes, elle a en mémoire les millions de sans-Etat dans le monde au début du XXe siècle dans les années trente, durant et après la deuxième guerre mondiale. Elle vit elle-même une situation d'exilée depuis plus de dix ans.

Je me propose d'aborder la figure du paria en la mettant en miroir avec la notion de sans-Etat² distincte de celle d'apatride³, dans l'œuvre d'Arendt. Les sans-Etat, parias politiques du XXe siècle, « ne sont ni des minoritaires, ni des

¹ Publié dans la revue Tumultes, Paris.

² Voir Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. La superfluité humaine, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000. En particulier, la partie sur l'Etat et l'Etat-nation.

³ Quand le gouvernement américain actuel, dans sa doctrine de Sécurité nationale impériale, parle d'individus qu'il désigne comme « terroristes » mais parfois aussi comme « apatrides », que veut-il en fait nous dire ? Que ces individus sont sans « patrie » ou qu'ils sont sans « Etat » ?

prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois »⁴. Leur absence de place et d'appartenance politique reconnue désignent une aporie centrale du politique. Arendt en montre à la fois les graves conséquences et l'exigence du « droit d'avoir des droits ».

L'œuvre d'Arendt sur les sans-Etat est un point d'ancrage fondamental pour analyser, décrire, interpréter les logiques à l'œuvre dans les politiques d'immigration et du droit d'asile aujourd'hui. La lecture d'Arendt accompagne depuis de longues années mon observation des politiques d'immigration et du droit d'asile en Europe et en Suisse, qui sont l'objet d'autres travaux⁵. Ma démarche de réflexion philosophique peut se résumer ainsi : un ancrage dans une période historique du XXe siècle, une œuvre de référence (ici, celle d'Arendt), la posture d'un auteur et une observation des faits d'actualité, leur description et leur interprétation. Qu'est-ce qui devient visible, fait sens dans un tel mouvement entre l'histoire et l'actualité, à la fois dans l'histoire, dans l'œuvre d'Arendt et dans l'actualité ? L'enjeu est à la fois l'intégration de la mémoire historique, la découverte infiniment ouverte d'une œuvre en la faisant (re)vivre, la distance critique face au présent, la connaissance du présent, de ses enjeux politiques, théoriques. En d'autres termes, ce qui est en jeu est le maintien, l'enrichissement des liens théorie-pratique et recherche-citoyenneté.

Pour Arendt les sans-Etat sont « hors-la-loi ». Ils ne sont pourtant pas coupables d'avoir transgressé la loi⁶. Ils sont mis hors la loi, privés de place,

⁴ La citation complète d'Arendt est celle-ci : « Les individus sans-Etat 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 XIXe siècle. Ils sont tout aussi éloignés de la vie nationale des peuples que des luttes de classe de la société. Ils ne sont ni des minoritaires ni des prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois » (H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme* - ci après OTII -, trad. M. Leiris, Paris, Seuil, Points, 1972, p. 253).

⁵ Voir notamment, Marie-Claire Caloz-Tschopp, « La création de la démocratie et de l'asile par l'action politique contre le néo-libéralisme sécuritaire », in *Europe and Refugees*, sous la direction de Jean-Yves Carlier, Daniel Vanheule, Amsterdam, Kluwer Law International, 1997, pp 3-56; « Violence d'Etat et droit d'asile en Europe », *Res-publica*, 24-31, 2002 ; « A propos de la civilité, de la sécurité et de l'inégalité », *Revue des Sciences Sociales*, 2002, 29, pp 32-45.

⁶ « Le fait le plus marquant était que ces gens, bien que persécutés sous un prétexte politique, ne représentaient plus, comme les persécutés de toujours, une responsabilité et une image de honte pour les persécuteurs ; ils n'étaient pas considérés comme des ennemis

d'appartenance, de protection politique. Arendt voyait dans ce phénomène – qui prendra une importance considérable à la suite des traités de paix de 1919⁷ - une des conditions essentielles des génocides modernes auxquels ont été soumis des être humains qui, en devenant « superflus », ont été privés de toute existence non seulement juridique⁸ mais aussi politique et cosmique. Une contradiction politique a précédé cette époque et n'a pas été résolue depuis lors. La « Révolution française avait proclamé conjointement la Déclaration des Droits de l'homme et la souveraineté nationale »⁹, écrit-elle. Ce qui a chassé les étrangers de la citoyenneté révolutionnaire, d'une place et d'une appartenance politique.

Partons de trois questions : 1) Lorsqu'Arendt parle de sans-Etat et de paria, que nous dit-elle sur les rapports de pouvoir? 2) Dans le contexte historique de la société totalitaire, qu'est-ce que la notion de sans-Etat, nous apprend sur le type de violence politique extrême et de destruction en acte dans la chaîne des dispositifs des politiques d'immigration et du droit d'asile aujourd'hui ? 3) Quels sont les enjeux théoriques d'une clarification de ces deux questions quand on réfléchit aux politiques et aux pratiques de politique étrangère, au développement des politiques d'immigration et du droit d'asile des Etats-nations occidentaux dont la Suisse¹⁰?

Comment lire Arendt pour saisir l'importance des sans-Etat ?

actifs et ils ne prétendaient guère à ce statut (...) ils n'étaient de toute évidence rien d'autre que des êtres humains dont l'innocence même – à tous égards, et surtout du point de vue du gouvernement persécuteur – était la pire infortune. L'innocence, dans le sens de totale absence de responsabilité, était le signe de leur privation de droits tout comme elle était le sceau de leur perte de tout statut politique», (H. Arendt, OTII, p. 278).

⁷ Voir ce qu'elle écrit en OT II, p. 270

⁸ L'exemple de la naturalisation montre bien la distinction entre le juridique et le politique pour Arendt. Voir, H. Arendt, *La tradition cachée*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Bourgois, 1987, « Nous autres réfugiés », p. 73).

⁹ H. Arendt, « Les Origines du totalitarisme », trad. M. Leiris, révisée par H. Frappat (ci-après OTB), in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard Quarto, 2002, p. 567-568

¹⁰ Voir Vincent Chetail, Vera Gowlland-Debbas, *La Suisse et la protection internationale des réfugiés*, HEI, Kluwer Law International, The Hague, London, New York, 2002.

Alors que nous tenons le fil rouge des sans-Etat, qui met en lumière la spécificité du système de « domination totale » décrit par Arendt, celui-ci a tendance à nous glisser des mains sans cesse. Nous avons par ailleurs tendance à résister à sa découverte, à projeter ce que nous entrevoyons dans l'extériorité du politique (notamment quand nous cédon à des logiques de différence, ce qui n'est en aucun cas la démarche d'Arendt). Comment dès lors lire Arendt pour tenter de ne pas passer à côté de ses intuitions lumineuses et de ce qu'il y a de radical dans sa description des sans-Etat? Qu'on fasse un lien entre la situation des sans-Etats et un engrenage historique de domination totale, soit, mais une lecture attentive d'Arendt permet de montrer que la situation des sans-Etat ne se réduit au seul enchaînement de mesures, mais qu'elle permet d'explicitier le noyau dur qui définit le système totalitaire lui-même, à savoir les humains superflus (*human superfluity*).

Il faut donc tenir fermement le fil rouge, suivre le mouvement de l'oeuvre sans chercher un système philosophique, des concepts fixes mais précisément ce qui a tendance à nous échapper. En sachant qu'Arendt ne se livrait pas à un exercice intellectuel gratuit, mais que l'activité de penser était une exigence de survie individuelle, de résistance et d'émancipation politique. Il faut donc lire, réfléchir à des mots, comme paria, sans-Etat ainsi qu'à la fameuse trilogie *homeless, stateless, wordless*, dans la perspective de saisir une intuition qui concerne à la fois la domination et l'émancipation et qui rencontre des résistances, des reculs, des avancées, des traversées obscures, des percées fragiles. Il convient alors d'être attentif aux résistances de la pensée, de se positionner dans le mouvement d'un aller-retour entre la situation historico-politique du XXe siècle, sa longue genèse et la situation contemporaine où nous vivons, entre le parcours d'une oeuvre et la situation contemporaine. On aura compris que je ne procède pas à une généalogie détaillée de textes, mais que je traverse l'oeuvre en tentant de saisir à la fois ce qui résiste à la pensée et le mouvement intuitif et d'activité de penser obsédée par un danger l'acosmie et un objet : la place et la sauvegarde de l'appartenance politique de chaque individu humain, seule garante de la cosmie, de l'appartenance au monde.

Ce travail est compliqué à plusieurs titres. Dans l'oeuvre d'Arendt, il y a des glissements qui se chevauchent à propos de ces notions. Il faut tenter de lire les textes en saisissant le mouvement de la pensée et les difficultés qu'elle tente de surmonter quand elle dessine les sans-Etat, figure historique du paria au XXe siècle, en réfléchissant aux tensions entre un cadre, un régime, un

système politique entre deux empires et les Etats-nations. Dans sa traversée, Arendt navigue entre les catégories du privé, du social et du politique, dont on sait qu'elle sont problématiques. Tout en les débordant. On a l'intuition qu'elle raisonne sur un objet – le politique, la place, l'appartenance politique - qui va du plus intime de la subjectivation au plus politique, cosmique, de la condition humaine. Qui traverse de part en part l'individu dans ses conditions d'existence ainsi que tout cadre, régime/système politique. Comme les austro-marxistes dans les années 1920, qu'Arendt cite en notes¹¹, elle tourne inlassablement autour d'une recherche qui se termine en aporie : la nécessité incontournable d'avoir un cadre souple, ouvert pour le politique - Etat et pas forcément Etat-nation, Etat républicain, Conseils écrit-elle ailleurs - pouvant assurer à tout individu en mouvement sur terre un cadre, une place, une protection et une appartenance politique lui permettant d'agir avec d'autres et donc d'avoir un rapport à lui-même, aux autres, au monde possible (pluralité). Elle montre qu'une telle exigence n'a pu être traduite, au sortir d'empires défaits, dans le système d'Etats-nations dominant et fragilisé. Dans ce cadre flottant, elle décrit le manque, la privation politique des sans-Etat au XXe siècle.

Il n'est tout d'abord pas sans signification, à propos du lien entre cadre, régime/système politique et sans-Etat, que dans sa préface à la troisième partie des *Origines*, elle écrive que « les quatre premiers chapitres sur l'Impérialisme n'ont pas été modifiés » et qu'elle ne parle pas du fameux cinquième chapitre XIII des *Origines* (version anglaise), devenu le cinquième chapitre de *L'Impérialisme sur les droits de l'homme*, dans l'édition de 1951. Elle n'en parle pas non plus dans sa Préface de 1967 à la deuxième partie (« L'impérialisme »). Elle mentionne des aspects du « processus incontrôlable », ce « danger mortel » qui brise le cadre indispensable au politique. Pour Arendt, l'impérialisme colonial considérant « des nations entières comme des marchepieds (...) dans la course sans fin à l'expansion et à l'accumulation » a induit le « déclin de l'Europe »¹², l'affaiblissement des Etats-nations. Il a brisé l'espoir des jeunes nations de se transformer en Etats constitutionnels¹³. En clair, pour Arendt, la question de l'existence d'un cadre stable pour la politique est une exigence centrale du politique pour pouvoir

¹¹ H. Arendt, OTII, notes 44 à 49, p. 280.

¹² H. Arendt, OTB, p. 189

¹³ H. Arendt, OTII, p. 253

assurer la possibilité de l'octroi réciproque d'une place et d'une appartenance politique pour chaque individu sur la planète *Terre*.

Par ailleurs, pour compliquer encore les choses, les mots qu'elle utilise contiennent un danger d'ambiguïté. Le mot *home* à la base de *homeless* ou de *homelessness* renvoie au foyer, à la maison, à chez soi, mais aussi à un pays natal, à une patrie. Le mot *homeland* traduit spatialement un double contenu : maison et pays. Les mots *home*, *homelessness*, renvoient à sans foyer, sans abri, avec l'exemple des réfugiés (*Refugees who made their home in Britain*) et des SDF. (*What is the government doing about homelessness, SDF*) est-il écrit dans le Robert-Collins. On voit bien la confusion ou l'imbrication des sphères privées, sociales, publiques dans l'usage de ce dictionnaire. Que l'on retrouve aussi chez Arendt. A mon avis, ces zones d'ambiguïté indiquent des apories difficiles à démêler, que l'on retrouve aujourd'hui dans la pensée juridique des politiques d'immigration et du droit d'asile, ainsi que dans le débat sur les sans-papiers.

On pourrait dire à ce propos, qu'un des enjeux est de lire Arendt en tentant de saisir le mouvement du texte pour *voir* le processus de domination, les apories des rapports sociaux. Cela exige qu'on se mette soi-même en mouvement, en recherche. Un premier exemple limité nous y conduit. Arendt utilise le mot d'« expulsion »¹⁴ et non celui d'« exclusion ». Au premier abord, ces termes sont très proches. Il s'agit de chasser quelqu'un d'un endroit, d'une place où il avait été précédemment. Mais *ex-clusion* renvoie à cluse, clore, fermer et *expulser* renvoie à pulsion, pousser. Les deux actions sont différentes. L'usage des deux mots nous renseigne sur la manière d'analyser les rapports socio-politiques. L'un ferme, fait taire quelqu'un qui est dehors. L'autre pousse dehors quelqu'un qui est dedans, avec violence. Ces actions ont d'autres conséquences matérielles différentes. Un deuxième exemple est celui du manque et de la privation des sans-Etat et de la manière qu'a Arendt de décrire le processus de privation d'Etat des sans-Etat. Un troisième exemple, que nous allons analyser, est celui d'une équivoque dans les traductions, l'usage ambigu de deux mots, *apatride* et *sans-Etat*, qui, à mon avis, voile

¹⁴ Voir la note 56, à la fin de *L'impérialisme*, où Arendt discute « l'expulsion moderne hors de l'humanité » en la comparant à la proscription médiévale et à l'excommunication (Ibid. p. 348).

l'enjeu de la description et de l'interprétation des sans-Etat par Arendt pour la citoyenneté.

Les sans-Etat, parias du XXe siècle

En quel sens, pour Arendt, les sans-Etat sont-ils les parias du XXe siècle ? Pour le comprendre, il faut se situer sur le terrain du politique. Pour Eleni Varikas, la figure du paria de la Révolution française montre l'antinomie indépassable entre une vision politique de l'Un ancré dans la nature, sacralisé par la science, et la pluralité humaine émergeant difficilement grâce aux luttes d'émancipation minoritaires de l'époque (étrangers, femmes, esclaves). Comme elle l'explique bien, la Révolution française, avec des traces d'Ancien Régime - logique des privilèges, parvenus -, a mis en œuvre la souveraineté d'un Etat républicain national, territorial et sexiste. «En réaffirmant le postulat absolutiste de l'homogénéité du corps politique, en faisant dépendre l'exercice des droits de l'homme de la territorialité et de la nationalité, l'Etat démocratique a construit la pluralité et la diversité humaine de manière antinomique avec la liberté et l'égalité, restreignant le vocabulaire politique à une seule voix »¹⁵, écrit Eleni Varikas. La voie royale d'appartenance politique des Républicains hommes « nationaux », s'avère être une voie étroite pour les non nationaux. Que dit Arendt à ce propos quand elle parle des sans-Etat ?

En Inde, le paria est un individu hors caste au plus bas degré de l'échelle sociale et dont le contact est une souillure (Petit Robert). En Inde le mot indique trois choses : le fait que le paria n'a pas de place dans le système des castes, qu'il est hors caste, qu'il est ainsi rejeté au plus bas degré de l'échelle sociale et que son contact est source de souillure pour ceux qui appartiennent au système des castes se référant à un système religieux. Dans une telle approche du mot, on voit décrit un système de rapports sociaux (castes) où l'appartenance et l'exclusion sont essentialisées en renvoyant à l'identité originaire référée à une hiérarchie sociale très stricte et qui renvoie elle-même à une transcendance, en bref, à une place dans un système religieux et politique mais pas à une place dans une nation et un territoire, dans un rapport de réciprocité entre humains médiatisée par le politique.

¹⁵ Eleni Varikas, « Le fardeau de notre temps », *Hannah Arendt, les sans-Etat et le « droit d'avoir des droits »*, sous la direction de M.C. Caloz-Tschopp, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 73

Chez Arendt, la « souillure » du paria indien devient une absence de place et d'appartenance quand il devient, dans l'histoire du XXe siècle, une personne déplacée, réfugiée, une minorité ou un peuple sans Etat. Du binôme *pureté/impureté* qui renvoie à une naturalisation des rapports socio-politiques liée à l'origine intangible, on passe au binôme *dominant/dominés* dans les rapports politiques où le dominé est *sans* Etat. D'une essence, d'un état, on est passé à un rapport politique de domination caractérisé par un manque fondamental pour le dominé.

Dans les rapports de domination, le manque, l'absence d'une qualité a relayé, pour le dominé, la tache, la saleté. La qualité de *manque* interprétée en termes de rapports sociaux est une *privation*. De l'impureté, de l'avilissement, de la corruption, de la flétrissure, on passe à la privation de place et d'appartenance politique de la part des dominants que se sont appropriés les Etats. Ceux-ci se sont en effet (re)constitués en un système d'Etats-nations souverains sur des territoires, après l'effondrement de trois Empires dans les années 1880-1920 (Empire austro-hongrois, russe, ottoman) et la première et deuxième guerre dite « mondiale ». Des individus, des peuples, des minorités non organisés en nations n'ont plus retrouvé alors ni cadre politique de protection, ni place garantissant une appartenance politique (Arméniens, Kurdes, Juifs, Tziganes en Occident puis beaucoup d'autres peuples au Moyen-Orient avec les Palestiniens, en Inde, en Amérique latine, etc.). Dans une période où le système d'Etat-nations était à la fois affaibli par la montée de systèmes totalitaires et revendiqué, utilisé dans certaines régions du monde où se déchiraient des empires coloniaux, où naissaient les nouveaux Etats-nations, avec les avatars que l'on connaît.

Arendt montre que l'égalité n'est pas un état de nature, ni un état naturel de l'histoire du progrès. Le fait de départ est la hiérarchie, l'inégalité, la violence du pouvoir de domination, qui, dans le cas de la domination totale, en est arrivé à la « fabrication massive et démentielle de cadavres [et est] précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants »¹⁶. Elle s'impose à la fois au dominant et au dominé, au citoyen de l'Etat et aux sans-Etats, mais pas avec les mêmes conséquences. En ce sens, il

¹⁶ H. Arendt, *Le système totalitaire* (ci-après OTIII), trad. J.L. Bourget et alii, Paris, Seuil, Points, p. 185 et: H. Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », in *La Tradition cachée*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois, « la fabrication systématique de cadavres, etc. » (p. 242) : .

faut considérer ensemble ce qu'elle dit des sans-Etat et ce qu'elle dit de la banalité du mal comme mal politique dans une autre partie de son oeuvre. Il ne suffit pas dès lors de « surveiller, punir, soigner », c'est-à-dire de vivre la domination sur le registre de la charité ou d'une logique de différence/privilège en la couvrant d'un discours fallacieux d'inclusion/exclusion, pour s'en sortir. La violence de la domination totalitaire est spécifique. La domination devient destruction. Elle conduit les humains à l'acosmie. Dès lors, l'enjeu de connaissance et de compréhension (au sens d'Arendt) est de la voir, de la décrire, de la connaître, de lui résister, de la combattre. Le manque politique - être sans-Etat - renvoie à une spécificité nouvelle de la domination politique : la domination/destruction. Elle peut devenir « explosive »¹⁷, dans certaines circonstances historiques, tout en se traduisant dans des dispositifs politiques, des techniques, des outils instaurant la destruction industrielle de masse.

L'ambiguïté des traductions du terme *stateless* qui flotte entre deux termes (les traductions fluctuent entre apatride et sans-Etat) indique une difficulté - à mon avis centrale - à penser une aporie du politique et de la citoyenneté. De quoi sont donc privés les *stateless*, de la part de qui et comment ? On sait rétrospectivement que la privation a eu un contenu et des effets terrifiants : une violence extrême, l'anéantissement de masse programmé. Le paradoxe qu'un régime/système politique, ayant pour rôle de définir le politique, contenait sa propre destruction, indique un malaise, une crise de la pensée et du politique. Les conséquences de la privation de place et d'appartenance n'ont pas été seulement vécues sur le registre de l'opprobre, de la honte, mais aussi sur celui de la stupeur. Stupeur devant quoi ?

Il nous faut lire les textes d'Arendt non comme des textes langagiers objectifs, neutres, mais comme des « discours » sémiologiques inscrits dans des rapports socio-politiques¹⁸. Les difficultés, les flottements, les glissements

¹⁷ « Aujourd'hui encore, il est presque impossible de décrire ce qui s'est réellement produit en Europe le 4 août 1914. Les jours qui ont précédé la Première Guerre mondiale et ceux qui l'ont suivie sont séparés non pas comme la fin d'une vieille époque et le début d'une nouvelle, mais comme le seraient la veille et le lendemain d'une explosion », écrit Arendt au début du chapitre V (chapitre IX dans la version anglaise) de « L'impérialisme », le tome II des *Origines*, « Le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'homme », où elle parle longuement des sans-Etat (OTII, p. 239).

¹⁸ Jean-Blaise Grize, *Sémiologie du raisonnement*, Berne, Peter Lang 1984.

d'apatride à *statelessness*, les ambiguïtés de la traduction des termes *homeless*, *stateless* deviennent alors très intéressants. Que nous dit alors *less* ? On peut lire *less* comme un simple manque « objectif », « neutre ». Le mot *rightless* permet d'entrer à comprendre ce qu'il en est du manque et de la privation. Le mot « sans-droit » traduit parfois *rightless* et même *homeless*, dans les textes d'Arendt. Cette deuxième traduction est problématique, dans le sens où, pour Arendt, perdre des droits, ce n'est pas du tout la même chose que perdre une résidence dans un système d'Etat-nations qui quadrille l'espace fini de la planète (*home*). Le terme « sans-Etat » comporte la même équivoque possible. Dans *stateless*, on peut lire *less* en prenant acte du manque en soi, ou alors en se situant dans les rapport sociaux, traduire le manque en *privation* politique. En ce sens, il faut prendre acte que *less*, c'est aussi *moins* et donc s'il y a *moins*, c'est qu'il y a *plus*. On se trouve alors au centre de l'inégalité constitutive du politique, la « méésentente » de Jacques Rancière¹⁹ dont il faut cerner la spécificité. « Sans-Etat » signifie certes manque mais surtout *privation* de cadre politique, d'Etat.

En constatant ces problèmes de traduction, j'ai été donc forcée à lire et travailler sur les termes de *homelessness*, *statelessness*, *wordlessnes*, tout en réfléchissant à la question de la définition du politique, tel qu'on peut l'observer dans les catégories de « sans ». J'ai l'intuition qu'Arendt nous donne des clés importantes. Elles ne sont ni compréhensibles ni transmissibles aisément. Lire Arendt est passionnant. Ce n'est pas une tâche facile. Surtout autour de ces questions. Anne Amiel a travaillé sur des difficultés et des tensions du même ordre à propos de la lecture par Arendt de Marx et des Révolutions françaises et américaines²⁰. A propos des sans-Etat, on se trouve dans la même position inconfortable qui pousse à creuser les difficultés sur lesquelles on n'arrête pas de buter.

Sans-Etat : *homelessness*, *statelessness*, *wordlessnes*

Pour tenter de saisir les enjeux de la réflexion d'Arendt sur le concept de paria en regard des politiques d'immigration et du droit d'asile, j'aimerais la faire entrer en résonance avec celle de sans-Etats dont la situation, les conditions

¹⁹ Jacques Rancière, *La méésentente*, Paris, Galilée 1995

²⁰ Anne Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF 2001.

d'existence, dans la situation totalitaire, ont cumulé trois formes imbriquées entre elles : *homelessness*, *statelessness*, *wordlessness*. Une approche à la fois sémiologique et de philosophie du pouvoir de domination et d'émancipation implique de saisir un *rapport socio-politique* qui se vit dans la tension entre un *cadre* politique fragilisé (société, Etat-nation) et le *mouvement* (individus, groupes sociaux) tel qu'il se donne à voir dans le discours, quand on en parle, quand Arendt en parle dans son œuvre et dans la trilogie *homelessness*, *statelessness*, *wordlessness*.

Une distinction importante : sans-Etat et apatride

Pour comprendre Arendt, il est impératif de saisir la distinction qu'elle fait elle-même entre apatride et sans-Etat. Dans son œuvre, l'analyse des sans-Etat est insérée dans l'analyse de l'impérialisme colonial et le déclin des Etats-nations ainsi que dans d'autres parties de l'œuvre. Arrêtons-nous ici au dernier chapitre de la deuxième partie des *Origines*. Son analyse est à la fin de *L'impérialisme* et elle précède *Le système totalitaire*, qui est un livre puissant où elle montre le principe ontologique du système totalitaire : la *human superfluity*. Arendt termine sa préface de juillet 1967 avec ces mots qu'elle veut rassurants : « Insister sur le rapport malheureux entre cette période [première guerre mondiale] à demi-oubliée et les événements contemporains ne signifie pas, bien entendu, que nous entrons dans une période de renouveau des politiques impérialistes, ni que l'impérialisme doit dans tous les cas déboucher sur les désastres du totalitarisme »²¹ *The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man*, est le dernier chapitre de la deuxième partie. Sa lecture donne l'impression que l'intuition a été en quelque sorte coulée d'un seul bloc pour l'essentiel.

Pour Arendt, le phénomène des sans-Etat est lié au déclin, voire à la « désintégration interne » de l'Etat-nation et donc de sa souveraineté. Même si celle-ci a tendance à s'exercer de manière plus souveraine en matière « d'émigration, naturalisation, nationalité et expulsion »²², dans les faits elle s'est amoindrie jusqu'à l'essor des systèmes totalitaires. Arendt écrit même, avec un humour tragique, que l'on peut mesurer le degré de « contamination

²¹ H. Arendt, OTB, p. 193-194.

²² Ibid. p. 575

totalitaire » au degré d'usage de la souveraineté en matière de dénationalisation²³.

Que signifie *Stateless* ? L'ambiguïté des traductions indique une difficulté à saisir le contenu du terme en rapport avec l'enjeu signalé plus haut. Dans mon travail sur les sans-Etat, j'ai moi-même butté sur l'assimilation entre apatridie (*apatride*) et sans-Etat (*stateless*) dans des traductions récentes²⁴. Un exemple permet d'entrer en matière sur l'enjeu. Dans une note, Arendt relate que les sans-Etat (*stateless*) russes et plus tard allemands, refusaient le terme d'apatride et le passeport Nansen en demandant qu'on les appelle « réfugiés russes », « réfugiés allemands », parce qu'ainsi des traces de la nation d'origine subsistait²⁵. Les deux termes, apatride, sans-Etat ont un sens et une portée très différents. Le concept juridique d'apatridie a été construit et défini pour des catégories de personnes dénationalisées en situation de privation de « patrie » (*homeland*). Le terme de sans-Etat (*stateless, statelessness*), nous l'avons vu, désigne une perte, un manque, ou plus justement une privation d'Etat, en d'autres termes, une privation de cadre, de place, d'appartenance politique. Le fait qu'Arendt n'ait pas pris en compte les internés et les déportés civils durant la première guerre mondiale dans sa notion de *stateless* indique la difficulté à penser l'aporie dans laquelle le cadre politique (Etat prenant la forme de l'Etat-nation) est prisonnier, mais, contrairement à ce qu'affirme Enzo Traverso, cela ne permet cependant pas de dire qu'Arendt avait tendance à considérer les « apatrides » comme un produit des traités de 1919²⁶. Arendt connaît bien le concept juridique d'apatride, comme d'ailleurs ceux de réfugié et de droit d'asile, mais elle ne restreint pas son analyse de la situation de *statelessness* à des concepts juridiques. Sa critique de la transformation du cadre politique de l'Etat s'enfermant dans la « nation » le montre par ailleurs.

²³ Ibid ; p. 576

²⁴ Après un examen minutieux des textes respectifs de la traduction anglaise et de la traduction récente dans le livre édité par Pierre Bouretz, j'ai renoncé à l'utiliser pour ma lecture du Chapitre 9 des *Origines du totalitarisme*. Par ailleurs, il m'est arrivé de revoir également la traduction OTII, Points-Seuil.

²⁵ H. Arendt, OT II, note 34 p. 343

²⁶ Cf le commentaire du chapitre 5 de *L'impérialisme* (OTII p. 275-290) par Enzo Traverso, à propos de ce qu'il appelle « le tournant anthropologique » lors de la première guerre mondiale (*La violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique 2002, p. 96),

Le terme juridique d'apatride des Conventions de l'ONU, a été défini dans le cadre des catégories juridiques du système dominant d'Etats-nations. Si on traduit *stateless* par apatride, il est dès lors impossible de comprendre les glissements, les tensions, les contradictions, les apories autour de la trilogie peuple-nation-Etat²⁷, et son enjeu en termes d'exigence d'un cadre, d'une place et d'une appartenance politique. L'assimilation du terme *stateless* à celui d'apatride restreint terriblement le sens philosophique et politique de la notion de sans-Etat d'Arendt. On pourrait comparer une telle opération à l'ambiguïté, voire à la confusion que recouvre l'usage interchangeable des termes de réfugiés, asile et droit d'asile, ou encore à l'usage de termes comme « réfugiés économiques » dans la situation contemporaine pour qualifier les requérants d'asile. Un tel raccourci fait l'économie des rapports socio-politiques et des contradictions, voire des apories qui les constituent. Ce n'est pas du tout la même chose d'être privé de patrie ou d'être privé d'Etat. Il en résulte des conséquences précises pour le travail philosophique, politique et de citoyenneté.

Je souligne d'autant plus ce point, que dans la récente traduction en français du chapitre V de la deuxième partie des *Origines du totalitarisme* et dans d'autres textes, le terme d'apatridie traduit couramment le terme *stateless*. Il apparaît comme thème générique²⁸, alors que, dans l'édition anglaise, Arendt utilise le terme « apatride » deux fois dans l'ensemble du texte et dans son sens juridique²⁹. Les mots les plus utilisés par Arendt sont *stateless person*, *stateless people*, *stateless refugee*, pour décrire des situations historiques et matérielles très diverses (minorités, dénationalisations, personnes, peuples

²⁷ « Les Etats-nations « avaient maintes raisons de craindre que ceux qui avaient été exclus de la vieille trinité *Etat-peuple-territoire*, qui formait encore la base de l'organisation et de la civilisation politique de l'Europe, ne représentent que le début d'un mouvement appelé à prendre de l'ampleur, ne soient la première goutte d'une vague de plus en plus énorme » (OTB, p. 580). Les Arméniens et les Juifs se trouvèrent en grand danger d'expulsion. Des projets d'expulsion naquirent, mais « il n'y avait pas de pays où déporter ces gens », ces « hors-la-loi ». La police pouvait alors commettre des actes illégaux (d'expulsion) sur des illégaux en toute légalité. « L'Etat, en insistant sur son droit souverain d'expulsion, était contraint par la nature illégale de la privation d'Etat (*statelessness*) à des actes reconnus illégaux » (OTB, p. 582)

²⁸ Voir par exemple, le Chapitre XIII, in OTB, p. 866, où « apatride » traduit à ce moment du texte, *homelessness*.

²⁹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (ci-après OTA), N.Y. Harcourt, 1968, p. 278 et 280

sans Etat, réfugiés, citoyens de deuxième zone dans l'Allemagne nazie), dans un processus de privation d'Etat pour les personnes, peuples, réfugiés, et qui prépare l'extermination.

Arendt enchaîne d'ailleurs trois situations qui se combinent des années 1920 au début de l'année 1942³⁰ : *homelessness, statelessness*³¹, *wordlessness*. En fait, dès lors que l'on se remet dans le contexte de l'analyse historique et politique que fait Arendt du processus totalitaire nazi, un des trois termes apparaît avoir une place centrale dans l'enchaînement : c'est celui de sans-Etat, *stateless*. Il est au centre du schème descriptif où s'enchaîne le mouvement des trois notions - *homelessness, statelessness, wordlessness* - et peut être intégré dans la lecture du schème. Le schème discursif, pris dans sa globalité et son dynamisme par Arendt, décrit le processus politique du système pré-totalitaire et totalitaire, allant de la perte d'un chez soi à la privation radicale d'une place et d'une appartenance politique. Dans le cadre de la domination totale, ce fait a signifié que des millions d'individus sont devenus des « humains superflus » pour le politique et dans le monde (acosmie). Quand on a en mémoire ce qu'a signifié matériellement et politiquement un tel processus, on comprend que *stateless* signifie potentiellement quelque chose de bien plus grave, de bien plus terrible - de l'ordre de la terreur -, que la perte d'un chez soi, d'une maison, voire d'une patrie. Or le terme juridique d'apatridie ne contient que la perte d'une « patrie ». Il ne va pas au-delà. Ni dans l'analyse, ni dans les implications politiques. Accorder un statut d'apatride signifiait pour les Etats-nations n'assumer aucune responsabilité quant au cadre, à la place et à l'appartenance politique à assurer aux sans-Etat. Le statut du passeport Nansen l'a bien montré. Ce n'était pas un passeport permettant de jouir d'un cadre, d'une place d'une appartenance politique à part entière. Les sans-Etat n'étaient donc ni sujets de droits des Etats, ni citoyens. C'était une protection qui avait la force qu'avait la SDN face aux Etats-nations souverains et face à Hitler. Aujourd'hui, les notions de « personnes déplacées »³² internes et externes ou « d'admission provisoire » au lieu de la

³⁰ janvier 1942, date de la Conférence de Wannsee qui décide la mise en œuvre de la *Solution finale* -

³¹ Arendt utilise aussi à quelques reprises, le mot *rightless*.

³² Conseil des Communautés européennes (2001) : Directive 2001/55/CE du Conseil du 20 juillet 2001 relative à des normes minimales pour l'octroi de protection temporaire en cas d'afflux massif de personnes déplacées et à des mesures tendant à assurer un équilibre

reconnaissance du statut de réfugié (par exemple pour les Bosniaques, les Kosovars) détrônent la définition juridique de réfugié de la Convention du HCR de 1951 et diminuent la responsabilité des Etats dans l'octroi du droit d'asile. C'est un autre exemple flagrant de l'affaiblissement de la protection « de la vie et de la liberté » et de l'effectivité du droit (national et international).

La privation que décrit Arendt par *statelessness* a des racines – *homelessness* n'est pas seulement, rappelons-le, une privation politique, mais cosmique, *worldlessness*. Le manque d'un chez soi, le manque du politique et du cosmos sont intrinsèquement liés dans un processus historique de domination totalitaire - *homelessness, statelessness, worldlessness* - qui s'est cristallisé de manière non causaliste, non déterministe pour Arendt. Dans des conditions historiques précises, inscrits dans une genèse et incluant les antécédents - dont le massacre des Arméniens auquel se réfère Hitler -, on sait ce qu'il est advenu de la structure et du dispositif complexe d'extermination. Entre 1920 et 1945, ce dispositif a combiné la culture de la haine³³, l'exclusion professionnelle et sociale, la désappropriation, la concentration, la déportation, puis l'anéantissement avec les opérations mobiles de tuerie, la *Solution finale* nazie dans les centres de mise à mort (chambres à gaz) pour des millions de Juifs³⁴, de Tziganes, etc.. Christophe Delclitte a parlé à Genève de l'insuffisance de l'œuvre d'Arendt à propos de la situation des Tziganes³⁵. J'aimerais ici lui rendre hommage.

L'aporie du tout et des parties

Approfondissons les enjeux de la privation politique subie par les sans-Etat. A propos des sans-Etat, et en parlant du « tout et des parties », Arendt met en

entre les efforts consentis par les Etats membres pour accueillir ces personnes et supporter les conséquences de cet accueil, *Journal officiel des Communautés européennes*, 7.8.2001.

³³ cf "Peter Gay, *La culture de la haine*, Paris, Plon 1993

³⁴ Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, trad. M.F. de Palomera, Paris, Fayard 1985; Ilya Ehrenbourg, Vassili Grossman, *Le livre noir. Textes et témoignages*, trad. sous la direction de M. Parfenov, Paris, Solin-Actes Sud 1995; Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs, I - Les années de persécution 1933-1939*, trad. M.F. de Paloméra, Paris, Seuil 1997

³⁵ Christophe Delclitte, « Tziganes d'Europe : entre enracinement et désolation », in *Hannah Arendt, les sans-Etat et le « droit d'avoir des droits »*, op.cit., p. 165-174

scène une structure philosophique sous-jacente à l'aporie bien décrite par Eleni Varikas. Voyons plus précisément ce qui, pour Arendt, fait problème avec les Droits de l'Homme, sans pouvoir nous attarder sur l'articulation qu'elle fait dans sa démonstration entre la généralité des droits et l'exigence de la différenciation. A la fin de son texte, elle signale le paradoxe de la perte des Droits de l'homme qui survient quand un homme devient nu de toute appartenance politique. 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 »³⁶.

Dans son argumentation en plusieurs étapes, s'appuyant sur une lecture qui renverse ironiquement la lecture critique des droits de l'homme d'Edmund Burke, un nœud central où butte la pensée est « une des plus vieilles interrogations de la philosophie politique »³⁷. Elle est 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 humains est que la dignité humaine repose sur un socle ambigu. Arendt montre que la nature a remplacé l'histoire et que « l'on proclamait implicitement que la nature était moins étrangère à l'essence de l'homme que ne l'était l'histoire »³⁸. Le langage de la Déclaration d'indépendance et de la Déclaration des Droits de l'Homme « inaliénables », « reçus de naissance », « vérités incontestables », montre la croyance en une sorte de « 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 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 »³⁹. 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 XXe siècle s'est émancipé par rapport à la nature exactement comme l'homme du XVIIIe

³⁶ H. Arendt, OTII, p. 292

³⁷ Ibid. p. 286

³⁸ Ibid. p. 284

³⁹ Ibid.

siècle s'était émancipé par rapport à l'histoire »⁴⁰. L'essence de l'homme ne peut plus être appréhendé avec 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* »⁴¹. 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 »⁴² ? 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 »⁴³. La référence du « 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 »⁴⁴

C'est à ce niveau qu'elle rejoint une autre critique des droits humains 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-Etat. La perte des droits nationaux a entraîné la perte des droits humains. « Le

⁴⁰ Ibid. p. 285

⁴¹ Ibid. Mes italiques

⁴² Ibid. p. 286

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain »⁴⁵, écrite. Les bases des droits humains, à savoir que l'Homme est une créature de Dieu, abrite en lui les commandements sacrés de la loi de la nature ou est un représentant du genre humain, n'a pas aidé à trouver une solution. « Les survivants des camps d'extermination, les pensionnaires des camps de concentration et d'internement et même les relativement heureux sans-Etat (*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 »⁴⁶. C'est pour cela qu'ils préféraient 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 »⁴⁷

La perte de place et d'appartenance politique, de citoyenneté, le fait « qu'un homme ne soit plus qu'un homme », font qu'il a perdu la qualité qui permettent 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 »⁴⁸. A ces hommes, il ne reste plus que l'existence réduite aux qualités d'un vécu privé (sympathie, amitié, l'intelligence, la grâce de l'amour) qui ne peut remplacer la perte du politique.

L'enjeu des sans-Etat

Dans quelques pages importantes d'un texte dense, Arendt explique ce qui est en jeu. Quand il y a perte de droits, par exemple la perte de citoyenneté pour un citoyen (national) ou même la perte de la vie pour un soldat, personne ne prétend qu'il s'agit d'une « perte des Droits de l'Homme »⁴⁹

⁴⁵ Ibid. p. 287

⁴⁶ Ibid. p. 288

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid. p. 289

⁴⁹ Ibid. p. 279

Plus qu'une perte, c'est une privation radicale. Rappelons la fameuse citation :

« Le grand malheur des privés de droit n'est pas d'être privés de la vie, de la liberté et de la quête du bonheur ou encore de l'égalité devant la loi et de la liberté d'opinion - formules qui étaient supposées résoudre les problèmes au sein de communautés précises – mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court. Leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi ; ce n'est pas d'être opprimés, mais que personne ne se soucie même de les opprimer. C'est seulement au dernier stade d'un processus relativement long que leur droit à la vie est menacé ; c'est uniquement s'ils restent « superflus » que les vies risquent de se trouver en danger. Même chez les nazis, l'extermination des Juifs (le statut de citoyen de deuxième classe) en les coupant du reste du monde des vivants et en les parquant dans des ghettos et dans des camps de concentration ; avant de faire fonctionner les chambres à gaz, les nazis avaient soigneusement étudié la question et découvert à leur grande satisfaction qu'aucun pays n'allait revendiquer ces gens-là. Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de totale privation de droit avait été créée bien avant que le droit à la vie ne soit contesté »⁵⁰.

Revendiquer la liberté, ou même le droit à la vie pour des gens privés radicalement de droit et enfermés dans les camps d'extermination où ce qu'ils deviennent n'a aucun rapport avec ce qu'ils ont fait ou pas fait à quelque chose d'absurde. La question n'est pas de l'ordre de la charité mais d'ordre politique. Leur privation est d'un tout autre ordre. « *Etre privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces* » Ce qu'ils ont perdu, « ce n'est pas le droit à la liberté mais *le droit d'agir* »⁵¹

Le contenu et l'enjeu de la privation devient visible en comprenant l'expérience de la perte en termes politiques. En clair, ce n'est pas une expérience ou une prise de conscience théorique, abstraite, c'est une expérience matérielle, concrète, vécue. Arendt l'explique dans la manière dont elle énonce le « droit d'avoir des droits ». La citation est très dense. Elle

⁵⁰ Ibid. p. 280

⁵¹ Ibid. p. 281. Mes italiques

contient à elle seule, les éléments fondamentaux qu'Arendt attribue au politique, à savoir, un nouveau contexte politique global, une privation pour des millions de personnes, qui est sans recours (sans espoir de retour), la privation du politique en tant que *droit* (au singulier) d'appartenance à une communauté politique organisée où existent des droits (au pluriel) aux actions, aux opinions et où tout individu est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions. Il est aussi important de noter que la prise de conscience de l'existence de quelque chose de fondamental pour le politique se fait à partir de l'expérience de sa privation. Notons qu'Arendt énonce « le droit d'avoir des droits » sous la forme d'une conscience historique après-coup, rétroactive. Ici, le choc de la perte, ailleurs dans son œuvre « l'événement », deviennent compréhensibles à partir d'une rupture, d'une nouveauté permettant que l'ensemble d'une séquence historique devienne lisible⁵².

« Nous n'avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale. »⁵³.

Dans le même paragraphe, elle explique les données du « trouble » (ennui inquiétant, qui dérange, qui force à penser) qui renvoie au moment historique de la *Conquista* avec l'établissement d'un « Monde Unique » qui avait amené Kant à écrire son traité de Paix perpétuelle et à réfléchir sur les fondements de l'hospitalité dans une politique de la paix (texte de référence pour Arendt). Ce « Monde Un », à moins de découvrir d'autres planètes habitables implique au niveau politique une « humanité complètement organisée ». Dans un contexte historiquement nouveau pour l'humanité, si quelqu'un perd son droit de résidence et son statut politique, il n'est pas seulement privé de ses droits de

⁵² Voir à ce propos, Eustache Kouvelakis : *Philosophie et Révolution. De Kant à Marx* (introduction), Paris, Actuel-Marx. 2003.

⁵³ H. Arendt, OTII, p. 281-82 « *We became aware of the existence of a right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation* » (OTA, p. 297.).

citoyen national (qui dépendent du système d'Etat nationaux) mais il est « expulsé de l'humanité entière » :

« Le drame (*trouble*), c'est que cette catastrophe n'est pas née d'un manque de civilisation, d'un état arriéré, ou tout simplement de la 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 Un (*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 »⁵⁴.

Avant cette situation historique, « ce qu'il nous faut bien appeler « Droits de l'Homme » aurait passé pour une caractéristique générale de la condition humaine, qu'aucun tyran n'aurait pu nier »⁵⁵

Arendt prend un exemple très intéressant pour cerner la distinction qu'elle fait entre l'exploitation, la domination tyrannique et la domination totalitaire. Le « crime contre l'humanité de l'esclavage » est né avec l'institution de l'esclavage. Certains « naissaient » libres, d'autres esclaves. L'homme avait privé certains de ses semblables de la liberté en les inscrivant dans la sphère de la « nature ». Mais les esclaves avaient une différence avec les sans-Etat : « leur travail était nécessaire, utilisé, exploité, et cela même les maintenait au sein de l'humanité (...) c'était bien plus que la *nudité abstraite d'un être humain rien qu'humain* » En effet, « *Seule la perte d'un système politique l'exclut du reste de l'humanité* »⁵⁶.

Le droit qui correspond à cette perte-là n'a jamais été mentionné dans les droits de l'homme car « il ne saurait s'exprimer dans les catégories du XVIIIe

⁵⁴ H. Arendt, OTII, p. 282 « *The trouble is that this calamity arose not from any lack of civilization, backwardness, or mere tyranny, but, on the contrary, that it could not be repaired, because there was no longer any « uncivilized » spot on earth, because whether we like it or not we have really started to live in One Word. Only with a completely organized humanity could the loss of home and political status become identical with expulsion from humanity altogether* » (Ibid. p. 297).

⁵⁵ H. Arendt, OTII, p. 282

⁵⁶ Ibid. p. 283. Mes italiques.

siècle »⁵⁷, écrit-elle. « Les catégories (des Droits de l'homme) sont exprimées dans le cadre de « la loi naturelle ou par un être créé à l'image de Dieu ». Pour Arendt, « l'élément décisif est que ces droits et la dignité humaine qui en découle doivent rester valides et réels *même s'il ne devait exister sur terre qu'un seul et unique être humain* ; ils sont indépendants de la pluralité humaine et doivent demeurer valides même si un être humain est expulsé de la communauté des hommes »⁵⁸

L'avertissement

Arendt finit son chapitre très important par un avertissement en deux parties qui s'appuie sur la distinction qu'elle a posée entre la « nature » (différence irréductible) et le politique (égalité basée sur la reconnaissance de la distinction inaliénable de chaque individu). L'avertissement concerne tout d'abord les sans-Etat :

« 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 la race humaine de la même manière que les animaux appartiennent à une espèce animale spécifique »⁵⁹

L'avertissement concerne ensuite la communauté politique confrontée à une augmentation des sans-Etat, c'est-à-dire d'individus privés de cadre, de place, d'appartenance politique. Le danger n'est pas d'une invasion d'humains réduits à l'état de barbares, mais c'est un danger politique interne au système politique lui-même :

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid. p. 284. Mes italiques

⁵⁹ Ibid. p. 292

« 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, 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 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 »⁶⁰

En guise de conclusion...

Comme l'écrit Martine Leibovici, « nous ne cessons de scruter les conditions historiques qui ont précédé ces événements [totalitarisme et anéantissement] afin de repérer des analogies avec notre époque, espérant lire, à temps cette fois-ci, les signes avant-coureurs d'une catastrophe que nous sommes désormais décidés à éviter »⁶¹. L'opération épistémologique d'analogie ne réduit pas la rupture de l'invention historique aujourd'hui. Elle encourage un travail de l'imagination. Arendt évoque-t-elle la possibilité de « prophétie de la terreur à venir », d'une « prophétie de destruction »⁶² ? En 1967, elle écrit à propos de l'impérialisme : « Quelle que soit notre capacité à tirer des leçons du passé, elle ne nous permettra pas de connaître le futur »⁶³. Arendt ne croit pas aux prophètes de mauvaises augures, même si elle apporte des éléments pour une philosophie de l'avertissement.

Il est impossible d'aborder ici le débat sur la philosophie de l'histoire d'Arendt, anti-hégélienne et inspirée par Walter Benjamin avec ses potentialités et ses limites⁶⁴. Le travail est ici plus modeste. Il a consisté à faire un travail

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Martine Leibovici: « Des sans-Etat au sans-Papiers, quelle articulation du passé au présent ? », in *Hannah Arendt, les sans-Etat et le droit d'avoir des droits*, op.cit. p. 94

⁶² H. Arendt, « Franz Kafka », in *La tradition cachée*, op.cit. p. 107

⁶³ H. Arendt, Préface à « L'impérialisme », OTB, p. 194

⁶⁴ Cf. Françoise Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 1994 et Michaël Löwy, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.

d'histoire, de mémoire et d'observation de faits d'aujourd'hui en rencontrant, une nouvelle fois l'œuvre d'Arendt, dans un récent travail de « traduction ». L'enjeu a été de mieux faire émerger de l'oubli l'enjeu de l'histoire du XXe siècle : à savoir les conditions politiques de la superfluité humaine, *human superfluity*, Après Norbert Elias, Arendt a bien montré que la domination totale n'a pas existé seulement dans le système politique mais jusque dans l'intimité psychique des individus (tant chez Heidegger que chez Eichmann, un philosophe et un « spécialiste » SS).

Qu'en est-il de la tempête du progrès sans limites aujourd'hui et des sans-Etat ? Comment regarder les politiques d'immigration, du droit d'asile et que *voir* ? Doit-on y scruter des « catastrophes naturelles » et « l'afflux » de « barbares » ou alors seulement des traces de l'invention historique totalitaire ? Que nous apprennent les résistances du mouvement de défense du droit d'asile, le mouvement des sans-papiers, sur le difficile travail d'oubli et de mémoire quand observe les stratégies, les revendications exprimées ? Aujourd'hui, les contraintes absolues de la catégorie du « national » traduites dans un espace territorial national et s'étendant à un territoire planétaire fini et quadrillé sont en conflit avec la redéfinition d'un autre espace policier en construction, l'espace, le « laboratoire Schengen », lui-même pris dans les constellations de nouveaux empires et de nouveaux enjeux géopolitiques et de redéploiement de la force (la « guerre infinie »). Elles se traduisent dans des dispositifs très complexes sur toute la chaîne du mouvement des populations, de blocage des frontières et des pratiques institutionnalisées de renvois forcés - et dont les avions affrétés pour les Tziganes au moment du colloque dont ces Actes font état ont été l'exemple le plus récent. Ces faits font partie de la gestion policière et administrative d'« infra-droit »⁶⁵ en œuvre dans les politiques migratoires et du droit d'asile.

Parler des politiques d'immigration et surtout du droit d'asile, qui a une place particulière, exigerait de longs développements. Les politiques migratoires sont liées au colonialisme et à l'impérialisme. Elles se conjuguent aujourd'hui avec les nouvelles formes de délocalisation interne⁶⁶ internationales et

⁶⁵ Danièle Lochak, *Etrangers, de quel droit ?*, Paris PUF 1986.

⁶⁶ cf Emmanuel Terray : « Le travail des étrangers en situation irrégulière », in *Sans papiers : l'archaïsme fatal*, sous la direction de Etienne Balibar. et alii, Paris, La Découverte 1999, pp.9-32.

intercontinentales. Elle sont à première vue compréhensibles à partir d'une analyse critique de l'utilitarisme de l'exploitation des travailleurs immigrés, travailleurs parmi les plus plus précarisés et dont la prostitution est la forme d'exploitation des femmes la plus cynique et la plus hypocrite.

Mais la domination (post ?) totalitaire change de forme et oblige à un déplacement du regard. Elle ne peut être simplement décrite à l'aide de l'outil théorique de l'utilitarisme ni inscrite dans le registre de la sur-exploitation. Elle ne peut même pas être pensée jusqu'au bout à l'aide de l'outil théorique de l'éthique conséquentialiste, celle notamment de l'économiste Amartya Sen⁶⁷. Les dispositifs et les outils étatiques et interétatiques mis en place dans la gestion du mouvement des populations et des réfugiés dès les années 1980, avec un modèle de dissuasion importé d'Allemagne - l'institutionnalisation de la rétention, des mesures de contraintes, de détention (avec la construction de nouvelles prisons) et de renvois en force - suffisent à montrer que l'on ne se trouve plus en face d'une simple exploitation économique d'une main-d'œuvre corvéable, mais que la domination, en traitant des individus comme des déchets jetables contient des traces de ce qu'Arendt a détecté et décrit sous le terme de *human superfluity*. Les exemples du « laboratoire suisse » et du « laboratoire Schengen » sont nombreux.

Nous sommes au début du XXIe siècle mais la logique du processus totalitaire n'a pas fondamentalement changé depuis qu'Arendt écrivait *Les origines du totalitarisme*. Il dépasse largement l'Europe. Il a une ampleur planétaire. Heureusement pour les Tziganes rapatriés de force par charter d'aujourd'hui, que les nazis et les fours crématoires n'existent plus. Avec la violence d'Etat dirigée à l'encontre des sans-Etat, nous sommes dans ce que Germaine Tillon a appelé « l'histoire de la dé-civilisation de l'Europe »⁶⁸. Les sans-Etat en mouvement et la violence d'Etat se manifestent aujourd'hui, en ce qui concerne l'Europe, dans les lieux de départ, de passage et de fuite (frontières entre l'Allemagne et les pays de l'Est de l'Europe, entre l'Espagne et le Maroc, entre l'Albanie et les côtes italiennes, entre la Russie et les pays nordiques, Sangatte, etc.)⁶⁹, dans le démantèlement systématique du droit interne et

⁶⁷ Amartya Sen, *Ethique et économie*, Paris, PUF, Quadrige 1993.

⁶⁸ Germaine Tillon, *Ravensbruck*, Paris, Seuil Points, p. 14, 2002.

⁶⁹ Il faudrait aussi parler de la frontière entre les Etats-Unis et le Mexique avec plus de 3.000 morts l'an dernier.

international⁷⁰ dans les dispositifs et les outils de terreur policière⁷¹, militaires qui interviennent à la fois sur l'imaginaire géopolitique et les pratiques étatiques et inter-étatiques, dans le traitement des populations dans les pays d'origine, à l'arrivée et lors des renvois forcés. Les parias d'aujourd'hui sont les sans-Etat d'aujourd'hui. Aux frontières de la démocratie, ils réveillent la « crainte des masses »⁷². Ils sont des sujets en mouvement aspirant à devenir citoyens. La privation impliquant la « superfluité humaine » et son renversement en « droit d'avoir des droits » indique l'exigence de « révolution » que contient l'analyse des sans-Etat d'Arendt, prise dans sa radicalité. Peut-être est-il important de ne pas l'oublier dans l'époque que nous vivons. Peut-être est-il important d'oser l'imaginer dans ses dimensions de destruction mais aussi de citoyenneté.

Marie-Claire Caloz-Tschopp

⁷⁰ Et même dans les violations ouvertes du droit international humanitaire (Guantanamo, guerre d'Irak). Voir notamment à ce propos, Christine Delphy, « Guantanamo et la destruction du droit », *ContreTemps*, 5, 2002, p. 14-21.

⁷¹ La Suisse a inventé, par exemple, le modèle des « cercles » qui hiérarchise l'accès au droit d'immigration en étant articulé à un droit d'ingérence dans les pays d'origine et les zones de conflit. Cela a été mis en place dans la stratégie européenne par la présidence autrichienne de l'Union Européenne en 1998 (pour cinq ans).

⁷² cf Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée 1997